

# STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

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



# STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

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

BUCUREȘTI

---

## COMITETUL DE REDACȚIE :

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

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

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

## COLABORATORI

*Înalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Prea Sfințiii Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice universitare, candidați la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți.*

---

# CUPRINSUL

## Studii și articole

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

## Din cronică și activitatea Institutelor teologice

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

## Note bibliografice

747

---

*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.*

---

Pr. Prof. Ioan G. Coman

## MÎNIA ȘI FENOMENOLOGIA EI ÎN LITERATURA PATRISTICĂ

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

Culturile antice, îndeosebi cea ebraică și cea greco-latină, au înregistrat fenomenul mîniei, apreciindu-l diferit, în general osîndindu-l. Dacă Vechiul Testament flotează între admiterea și interzicerea mîniei prin cele două texte din Psalmi : «Mîniați-vă dar nu greșiți»<sup>1</sup> și : «Părăsește mînia și lasă iuțimea»<sup>2</sup>, filozofia greacă respinge net mînia ca nefiind demnă nici de zei, nici de oameni. Este aici un efect al moralei raționaliste. Nici platonismul, nici aristotelismul, nici epicurianismul și nici stoicismul n-au admis-o, iar unii din gînditorii vestiți ai antichității au combătut-o în tratate speciale ca Seneca (4 î.Hr. — 65 d. Hr.) și Plutarh (46—120 d. Hr.). Primul i-a consacrat un tratat masiv în trei cărți, în care problema e tratată foarte amănunțit, analitic, și adînc, la toate nivelurile universalismului stoic : istoric, filozofic, moral, religios, umanist<sup>3</sup>. Urmările mîniei ca : omoruri, otrăviri, mișelii, orașe pustiite, nații nimicite, căpetenii vîndute și o infinitate de alte ticăloșii acoperă această manifestare psihică negativă cu un oprobriu total inacceptabil

1. Psalm. IV, 4.

2. Psalm. XXXVI, 8.

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

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

### 1. Elementele și sensul miniei

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

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

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



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

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

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

6. *Despre mînia lui Dumnezeu către Donat*, P.L., VII, 79—148.

7. *Impotriva mînioșilor*, P.G., XXXI, 353—372.

8. *Contra mîniei*, P.G., XXXVII, 813 A—851 A.

9. *Despre mînie*, P.L., LXXII, 41—50.

10. Sf. Vasile, *op. cit.*, 6, 369 AB.

11. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, vv. 35—45, 816 a.

12. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, P.G., XLVI, 56 A.

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

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

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

13. Plutarh, *op. cit.*, 8, 457, p. 37.

14. *Ibidem*, 4, 454, p. 30 ; 4, 455, p. 31.

15. *Ibidem*, 2, 453, p. 27.

16. *Ibidem*, 2, 454, p. 28 ; 3, 454, p. 29.

17. *Ibidem*, 5, 455, p. 32-33.

18. *Ibidem*, 6, 455, p. 33.

19. *Ibidem*, 6, 456, p. 34.

decît să le scoată la suprafață. În felul acesta, spune Platon, plătesc o gloabă foarte grea pentru lucrul cel mai ușurel din lume, cuvîntul, lăsînd impresia că sînt niște firi rele, dușmănoase și spurcate la gură»<sup>20</sup>. Chiar vinul neamestecat nu dă naștere la cuvinte așa de grele și nestăpînite ca mînia. Mînia n-are nimic nobil sau bărbătesc; de obicei, însă, oamenii fac din ea forță, curaj și bărbăție; în realitate, mînia e o slăbiciune și o micime de suflet<sup>21</sup>.

Iată reflecții și aprecieri severe ale lumii profane asupra mîniei scoase dintr-o experiență psihologică și morală milenară. Forma quasi-elegantă a acestor aprecieri acoperă un fond regretat și detestat, fond întregîndu-se în marele flux al vieții obișnuite. Literatura patristică ridică însă uneori tonul și osîndește mînia mai grav ca literatura profană, pentru că analiza acestor patimi se face, adesea, în cadrul Revelației și în perspectiva virtuții opuse, care e dragostea, cu scopul final care e acela al mîntuirii, deși unii Sfinți Părinți admit mînia, în anumi-te împrejurări.

Sfîntul Vasile cel Mare începe prin a pune problema ca teolog, încadrînd-o în texte biblice, ca: «Mînia pierde pe cei cumînți» (Pilde XV, 1)<sup>22</sup>, sau textul paulin: «Toată mînia, pornirea, strigătul și toată răutatea să fie îndepărtate de la voi» (Efes. IV, 31), sau înseși cuvintele Mîntuitorului: «Cel ce se mînie în zadar pe fratele său, e vinovat judecării» (Matei V, 22). Manifestarea mîniei e redată, ca la Plutarh, prin deverse comparații. Mînia e ca un șuvoi de apă violent, ca o turburare urîtă, ca o fiară care nu mai îngăduie omului să fie om, pentru că nu mai are nici un ajutor din partea rațiunii<sup>23</sup>. Ceea ce e veninul pentru cei otrăviți, aceea e mînia pentru cei cuprinși de ea. Mînioșii sînt turbați asemenea cîinilor, se precipită asemenea scorpionilor și mușcă asemenea șerpilor. Sfînta Scriptură dă celor cuprinși de mînie denumirea de fiare, cu care și-au creat afinități prin această răutate<sup>24</sup>. Ea îi numește cîini muți (Isaia LVI, 10), șerpi, pui de vipere (Matei XXIII, 33) și alte fiare asemănătoare. Mînioșii, asemenea fiarelor și animalelor otrăvitoare, care nutresc o ură neîmpăcată împotriva oamenilor, sînt gata pentru o distrugere reciprocă și pentru primejduirea celor dintr-o semînție cu ei<sup>25</sup>. Pentru Sfîntul Grigorie Teologul, mînia e un foarte mare rău, ea e un dămon inseparabil de om (σύννοικος δαίμων); sînt oameni care se mînie și împotriva umbrelor și chiar a sfătuito-rilor lor, care le sînt rude<sup>26</sup>. Ravagiile mîniei trebuie combătute ca focul și ca fiarele. După cum atunci cînd focul scoate o flacăra sălbatcă, se aruncă tremurînd cu multe pîriituri, se îndreaptă în sus dus

20. *Ibidem*, 6, 456, p. 35–36.

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

22. Textele biblice citate de Sf. Vasile și alți autori patristici diferă, uneori, de edițiile critice în uz astăzi, stabilite de specialiști. Cităm textele biblice în forma folosită de Sf. Vasile însuși, căci ele se integrează în demonstrația autorului și prin ele cunoaștem jînuta textului Sfintei Scripturi din acea vreme.

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

24. *Ibidem*, 1, 353 CD.

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

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

ca de o pornire însuflețită și pîrjolește cu putere tot ce-i vine în față, noi încercăm să-l potolim cu forța aruncînd în el apă ori praf, sau după cum voim să doborîm cu lănci, cu cîini sau cu prăștii fiara ieșită din vizuinea umbroasă, sburlită, cu scăpărări în priviri, spumegînd, gata de luptă și de ucidere, tot așa, cu ajutorul lui Dumnezeu, am putea înfrînge această patimă, sau am modera-o<sup>27</sup>. Mînia face din mînios o expresie a rușinii. Sînt multe boli ascunse ca dragostea, invidia, tristețea și ura. La unii, aceste afecțiuni n-apar deloc, sau apar puțin pentru că ele sînt ținute înăuntru. Unele poate se topecs în adîncul sufletului înainte de a se arăta privitorilor. O nenorocire rămasă ascunsă e un cîștig. Mînia însă e un rău în întregime nud și vizibil, e o imagine care se manifestă fără voia trupului. Ar trebui ca mînioșilor să li se țină o oglindă în față, pentru ca privindu-se să mai lase puțin din lipsa lor de măsură avînd chipul bolii în față și să cedeze înaintea unui acuzator mut<sup>28</sup>.

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

După Sfîntul Vasile, cei înclinați spre mînie, care se aprind din orice pretext, strigă, se înfurie ca fiarele, se năpustesc mai fără de rușine ca animalele otrăvitoare și nu se opresc înainte ca accesul să fi fost consumat printr-un rău mare și iremediabil, pentru că mînia se sparge în ei ca o bășică. Nici ascuțișul săbiei, nici focul, nimic din lucrurile ce inspiră teamă nu sînt în stare să rețină sufletul înnebunit de mînie, așa cum nimic nu e în stare să liniștească pe cei stăpîniți de demon, de care mînioșii nu se deosebesc întru nimic, nici la înfățișare, nici la ținuta sufletului. La cei ce caută răzbuinare, sîngele le fierbe în inimă și le clocoțește ca sub puterea focului; îmbujorîndu-i fața, sîngele îl arată pe mînios cu alt chip, schimonosindu-i ca o mască pe scenă înfățișarea obișnuită și cunoscută de toți; ochii proprii și obișnuiți sînt de nerecunoscut, privirea e rătăcită și scăpărătoare. Mîniosul își ascute dinții ca porcii furioși, are fața lividă și injectată de sînge, volumul corpului se umflă, iar vinele îi plesnesc sub presiunea furtunii interioare<sup>29</sup>. Vocea

27. *Ibidem*, vv 17–28, 814 A–815 A.

28. *Ibidem*, vv 76–90, 818 A–819 A.

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

e aspră și puternică, vorba e nearticulată și cade la împlinire, iar cuvintele nu ies, fiecare deosebit, în ordine și cu înțeles. Când mînia, asemenea flăcării abundente, se aprinde iremediabil contra celor ce-o provoacă, atunci n-ar trebui văzut spectacolul, care nu poate fi redat prin cuvinte și nici suportat prin faptele ce se produc : mîinile se ridică împotriva celor de un neam și lovesc în toate părțile trupului, picioarele sînt aruncate fără milă împotriva membrilor principale și tot ce apare devine armă împotriva nebuliei. Dacă mînioșii întîlnesc alți mînioși, adică altă mînie și aceeași nebulie, ei își provoacă unii altora suferința pe care e firesc s-o îndure cei ce militează sub comanda aceleiași demon. Luptătorii aduc ca trofee ale mîniei mutilări de membre și, adeseori, moartea. Adesea, corpul e frînt sub lovituri, iar mînia pierde simțul durerii. Mînioșii n-au timp să simtă cele pe care le îndură, pentru că întreg sufletul e ocupat cu răzbunarea contra celui ce i-a ofensat<sup>30</sup>. Drept concluzie, Sfîntul Vasile face această recomandare practică ; să nu încercați a vindeca răul cu rău și a vă întrece unii pe alții în provocarea de nenorociri. În luptele mîniei e mai nenorocit învingătorul, pentru că el pleacă cu un surplus de păcat. Să nu întorci răul cu rău și fii atent ca o dobîndă rea să n-o plătești cu un rău mai mare. Te-a insultat un mînios ? Stăvilește răul cu tăcerea. Primind în inimă dezlănțuirea mîniosului ca pe un fluviu, imită vînturile, care, printr-o suflare protivnică, împing înapoi ceea ce li s-a adus. Nu te folosi de învățător vrăjmaș și nu pismui ceea ce urăști. Nu fii oglinda mîniosului, manifestînd în tine chipul aceluia. Se înroșește mîniosul ? Tu, oare, nu te-ai înroșit ? Sînt ochii aceluia injectați de sînge ? Dar, ai tăi privesc liniștiți ? E vocea lui aspră ? Dar a ta e dulce ? Nici ecoul din deșerturi nu se resfrînge așa de precis și pur spre cel ce vorbește, cum se întorc insultele la insultător. Mai mult : se redă același sunet, iar insulta se reîntoarce cu asupră. Ce-și reproșau insultătorii unii altora, în vremea Sfîntului Vasile ? Unul califica pe celălalt că e obscurs și că se trage din părinți obscuri. Cel vizat numea pe celălalt haimana între haimanale ; unul zicea celuiilalt sărac, iar acesta, la rîndu-i, numea pe respectivul, vagabond, unul zicea celuiilalt ignorant, acesta îl făcea pe respectivul, nebun, pînă li se isprăveau insultele ca săgețile. După ce și-au aruncat insultele prin limbă întocmai ca printr-o praștie, ajung la răzbunarea prin fapte<sup>31</sup>.

La această descriere așa de complexă, din care s-ar putea compune trăsăturile unui erou de dramă, adăugăm pe aceea datorită Sfîntului Grigorie Teologul, ceva mai nuanțată și aplicînd mîniosului o analiză psihologică mai amănunțită și mai profundă. Mîniosul, zice Sfîntul Grigorie, are o înfățișare de cruzime, privirile i-s rătăcite, perii capului zburliți ca la mistreți, bărbia umedă, obrajii palizi cu aspect cadaveric : la unii acești obraji sînt roșii, la alții sînt plumburii, ca și cum i-ar fi mînjit un pictor nebun și plin de răutate. Gîtul e umflat, vinele ridicate, respirația deasă sacadează cuvintele, suflul e turbat, zbuciumul schimonisitor, nările dilatate respirînd numai insultă, mîinile lovindu-se,

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

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

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

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

32. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, vv 94—110, 820 A—821 A.

33. *Ibidem*, vv 110—133, 821 A—822 A.

34. *Ibidem*, vv 134—147, 823 A.

35. *Ibidem*, vv 148—159, 824 A.

36. Se vede că Sf. Grigorie n-a trăit în mediul unor oameni bețivi și n-a cunoscut de aproape pe bețivi. Dacă efectul beției ar fi numai risul, beția ar constitui o deviere nevinovată, aproape o binecuvîntare!

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

## 2. Minia dreaptă. Minia lui Dumnezeu

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

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

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

38. *Ibidem*, 1, 356 B.

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

se înfurie la apariția unei voci sau a unui chip străin, deși acestea par a-și oferi serviciile; în schimb ea se teme, când aude glasul intimului sau prietenului, adică al rațiunii. Mînia este o colaborare de primul rang pentru partea rațională a sufletului. Nu se pot întinde curse, ca, de exemplu, aceea a unei plăceri insidioase, cuiva în care mînia joacă un astfel de rol. Deci mînia e folositoare dacă știm s-o temperăm. E înțelept cel ce-și conduce bine mîntea, pe cînd cel ce și-o ascute spre paguba semenilor, e un viclean și un rău făcător<sup>40</sup>.

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

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

În Sfînta Scriptură se vorbește uneori de mînia lui Dumnezeu (III Regi XIII, 6 ș.u.; Marcu III, 5). Dar Dumnezeu nu suferă nimic din cele pe care le suferă oamenii, pentru că El e o natură neschimbătoare și nu iese niciodată din Sine Însuși. Și, totuși, se întreabă Sfîntul Grigorie Teologul, cum se atribuie lui Dumnezeu caractere schimbătoare? Se face aceasta în chip metaforic, așa cum se întîmplă cu cele mai multe din situațiile explicate prin cuvînt. Pentru că noi înșine lovim cînd

40. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, 5, 364 BCD—365 ABCD, 368 A.

41. *Ibidem*, 6, 368 AB.

42. *Ibidem*, 6, 369 A.



sîntem miniați, s-a scris că și Dumnezeu se minie cînd lovește pe cei răi. I-am inventat ochi, urechi, mîini, atribuind lui Dumnezeu lucruri de care ne folosim noi înșine. Dar auzi că nu cei buni, ci cei răi suferă din partea mîniei lui Dumnezeu. În schimb, mînia oamenilor nu are măsură. Ea nivelează pe toți. Să nu spui că mînia ta e de la Dumnezeu, sau că e a lui Dumnezeu. Ori reflectezi să imiți pe Dumnezeu? Fii zelos, dar aruncă mînia departe. Mînia oamenilor pioși e mînie de oameni drepti<sup>43</sup>. O asemenea mînie a fost aceea a Sfîntului Apostol Pavel contra corintenilor și galatenilor, întrucît a dat rezultate bune. Mînia devine un rău cînd e lipsită de rațiune și de măsură<sup>44</sup>. Mînia lui Dumnezeu, zice Lactanțiu, rămîne veșnică împotriva celor ce păcătuiesc veșnic. Mînia divină e împlînzită nu prin tîmîieri, jertfe sau daruri prețioase, ci prin îndreptarea vieții. Cine încetează de a păcătui face să înceteze mînia lui Dumnezeu<sup>45</sup>.

### 3. Încercări de a trata mînia

Patima mîniei nu e obiectul unei științe exacte, cu profil științific precis și cu o terapeutică fără greș, care să aducă o vindecare certă. Tratamentul ei e încă empiric și variază după situații și complexe temperamentale. Se poate spune că mînia fiecăruia dintre noi își are tratamentul propriu. Sint, totuși, unele recomandări generale rezultate din experiența milenară a vieții omenești și care, fără a garanta vreun succes sigur, pot fi reținute ca utile: stăpînirea de sine, smerenia, răbdarea, dreapta judecată, înțelepciunea, educația, adevărul, exemplele, urmarea Domnului. Să trecem în revistă unele din aceste recomandări.

Stăpînirea de sine e un puternic antidot împotriva mîniei. Reacția la mînie prin tăcere sau printr-o glumă dezarmează pe cel pornit pe harță. Rîsul, zice Sfîntul Grigorie, e cea mai puternică armă în lupta cu mînia<sup>46</sup>.

Practicarea smereniei ar paraliza mînia între creștini. Sfîntul Vasile relevă: Te-a insultat cineva? Tu binecuvîntează! Te-a lovit cineva? Tu rabdă! Te disprețuiește și te socotește cineva de nimic? Tu reflectează că ești făcut din pămînt și că în pămînt te vei întoarce (Gen. III, 13). Arătîndu-te invulnerabil insultelor, îi faci dușmanului imposibilă răzbunarea. Făcînd din mînia altuia prilej de filozofie personală, îți pregătești marea cunună a răbdării. Diverselor insulte care-ți sînt adresate răspunde-le cu tăcere. Cînd la rîndul tău te ispitește pofta de a insulta, gîndește-te că ești pus la încercare, anume dacă cu ajutorul răbdării treci de partea lui Dumnezeu sau cu mînia treci la adversar. Dă judecării tale timpul de a alege partea ce bună. Ce e mai dureros pentru un dușman decît să vadă pe adversarul său neatins de insulte? Să nu-ți lepezi dreapta judecată și să nu dai acces insultătorilor. După cum cel ce lovește pe cineva insensibil se pedepsește pe sine, fiindcă

43. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, vv 371–400, 838 A–841 A.

44. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia 16, 7, 8, la Matei*, P.G., 57, 248.

45. Lactanțiu, *De ira Dei*, P.L. VII, 140 B, 141 A.

46. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, vv 505–506, 848 A; Plutarh, *op. cit.*, 10, 458, p. 45.

nici pe dușman nu se răzbună și nici mînia n-o consumă, tot astfel cel ce insulă pe cineva insensibil la pedepse, nu poate găsi o mîngîiere a patimii sale. Dimpotrivă, se chinuiește. El apare insultător, iar tu mării-nimos; el mînios și dificil, ar tu răbdător și blînd <sup>47</sup>.

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

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

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

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

49. Plutarh, *op. cit.*, 7, 456, p. 36.

50. *Ibidem*, 4, 445, p. 31.

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

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

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

54. *Ibidem*, vv 63—73, 818 A.

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

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

55. Plutarh, *op. cit.*, 14, 462, p. 54.56. *Ibidem*, p. 56.57. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, 7, 369 B.58. Marcel Viller, *op. cit.*, col. 1075.59. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, 7, 369 C.60. *Ibidem*, 369 C.61. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, vv 317–324, 835 A, 836 A.

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

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

#### 4. Apel la imitarea modelelor de nemîniere

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

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

62. *Ibidem*, vv 305–314, 834 A–835 A.

63. *Ibidem*, vv 202–252, 827 A–831 A.

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

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

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

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

64. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, 4, 364 AB.

65. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, vv 338–344, 354–357, 836 A, 837 A, 838 A.

66. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, 5, 364 BC, 365 A.

67. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, vv 202–236, 827 A–830 A.

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

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

68. *Ibidem*, vv 256—257, 831 A.

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

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

răspunse cu aceste cuvinte de înaltă omenie : «Să mor și, eu dacă n-o să mi te fac prieten»<sup>71</sup>. Un dregător sus-pus, care nu putea suporta onorurile excepționale al căror obiect era Sfântul Grigorie, întărita pe împăratul Constanțiu contra acestuia din urmă. Constanțiu, care era un împărat evlavios, spuse, printre altele, și vorba aceasta : «Ce e mai blind ca o albină ? Și, totuși, ea nu cruță pe cei ce-i dijmuesc agoni-seala». Personajul în chestiune auzind a replicat : «Cum, prea bunule, nu știi că acul nu oferă albinii nici o siguranță ? Ea înțeapă, dar moare îndată»<sup>72</sup>.

Citarea acestor exemple arată prețuirea de care se bucurau ele în ochii Sfântului Grigorie Teologul, cum și valoarea în sine a înfrînării miniei, chiar dacă unele dintre personajele citate, ca, de exemplu, Alexandru cel Mare și Constanțiu, erau cunoscute și prin teribile scene de izbucnire a acestei patimi. E, în aceste exemple, un început de acceptare a despătimirii în lumea precreștină și necreștină, despătimire privită cu admirație mai ales în etica elenică individuală și socială.



Mînia a fost și este tratată în cadrul religiilor, al filosofiilor și al diverselor sisteme sociale ca o patimă care trebuie vindecată sau atenuată cu orice preț. Sfînta Scriptură a Vechiului și Noului Testament osîndește mînia sau o admite dacă ea nu se transformă în păcat (Psalm. IV, 4). Se vorbește despre «o sfîntă mînie» a lui Dumnezeu și a oamenilor drepecți, dar tendința constantă a Noului Testament prin Mîntuitorul și prin Sfîntii Apostoli și a literaturii patristice prin reprezentanții ei calificați ca Sfîntul Vasile cel Mare, Grigorie Teologul, Ioan Gură de Aur și Părinții pustiului ca Evagrie Ponticul, Ioan Casian, Nil Ascetul, Diadoh al Foticeii etc. este eradicarea totală a acestei patimi. «Mînia este vinul șerpilor», zice Evagrie Ponticul, citînd textul din Deuteronom (XXXII, 33)<sup>73</sup>. Sfîntul Ioan Gură de Aur declară că «beția miniei e mai grea decît aceea a vinului... Mergi la adînc, scoate pe cei înecați de mînie, sfărîmă teatrul diavolului»<sup>74</sup>.

Noțiunea de mînie are, în literatura patristică, ca aproape în toate literaturile și culturile lumii, un sens variat, ea putînd însemna : 1) o izbucnire a furiei sau iușimii, dintr-o pricină momentană ; 2) o stare sufletească de supărare sau dușmănie mai îndelungată gata să erupă la prima atingere ; 3) severitate sau exigență excesivă în realizarea anumitor sarcini — sens pe care Sfîntul Ioan Gură de Aur îl dă uneori miniei ; 4) diverse stări de nemulțumire provocate de o opoziție trecătoare sau constantă ; 5) mania negației printr-o atitudine irațională sau para-rațională ; 6) explozie violentă a urii și pismeii ; 7) după Plutarh, mînia e un extras al tuturor patimilor, fiind distilată din mîhnire, plăcere și aroganță ; are în ea bucuria de a face rău, pe care o întîlnim

71. *Ibidem*, vv 285—289, 833 A.

72. *Ibidem*, vv 290—303, 833 A—834 A.

73. Evagrie Monahul, *Capete despre deosebirea patimilor și a gîndurilor*, Filocalia, trad. rom. vol. I, Sibiu, 1946, p. 52.

74. *Omilia XXV, 10, la Matei*, P.G., LVII, 236, 237.

la invidioși, însă e mai rea ca invidia, pentru că în timp ce aceasta din urmă suferă ea însăși, mînia face pe alții să sufere <sup>75</sup>.

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

Cultura și filozofia profană, îndeosebi cea stoică, sînt în general mai severe față de mînie decît unii autori din literatura patristică. Acesta pentru că filozofia stoică are ca etalon natura și rațiunea a căror logică nu permite o altă alternativă între mînie și înțelepciune. Rațiunea nu îngăduie abaterea de la linia ei, ca în științele exacte, pentru că și mînia după aceeași logică implacabilă duce la dezastru, haos și moarte. Corespondenții stoicilor în atitudinea de condamnare irevocabilă a mîniei, în spațiul creștin, sînt, mai ales Părinții pustiului. Argumentul lor, în afara rațiunii pe care-l au comun cu stoicii este că mînia este ca o încununare supremă a celorlalte patimi pe care le potențează la maximum; ea constituie un păcat capital și compromite mîntuirea, ca instrument al diavolului. Mînia e un diavol, sau un «duh al diavolului». Pentru Sfîntii Părinți mînia e un instrument, un venin, un întuneric al morții în cadrul dramei mîntuirii, pe care a adus-o Hristos. Ea numai destramă, haotizează și ucide bucuria, echilibrul și viața, așa cum Cain a ucis pe Abel.

Apelul pe care Sfîntii Părinți îl fac continuu la rațiune sau judecată nu e o simplă repetare a apelului filosofiei la aceeași rațiune, în cazuri similare. Acest apel se adresează și Logosului — Rațiunii — Cuvîntului Hristos, care e Creatorul logosului spermatikos și al tuturor rațiunilor umane, ordonatorul și armonizatorul elementelor și legilor cosmice, conducătorul dialecticei stihilor pe care mînia, asemenea discordiei de care vorbește Empedocle, ține să le destrame. Această rațiune, care e chipul lui Dumnezeu în omul creștin, această putere hristică lucrează spre a împlinzi pe creștini prin smerenie, răbdare, blîndețe și dragoste, elemente în cea mai mare parte străine de rațiunea filozofică, dar esențiale noțiunii de «Cuvînt» mîntuitor în creștinism. Stoicismul se baza pe implacabilele legi și consecințe ale rațiunii care — în domeniul etic — puteau duce și adesea duceau la sinucidere, în timp ce etica evangheli-

75. Plutarh, *op. cit.*, 15, 463, p. 56.

76. Sf. Ioan Casian, *op. cit.*, IV, p. 116.



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

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



77. *Cuvînt ascetic*, în *100 de capete*, 61, *Filocalia* I, p. 364.

78. *Op. cit.*, vv 400—407, 841 A.

79. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Psalm. XLIX*, P.G., LV, 256.

## PREOCUPĂRI ACTUALE DE TEOLOGIE BIBLICĂ VECHITESTAMENTARĂ ÎN AMERICA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11. L. Hudal et J. Ziegler, *Précis d'introduction à l'Ancien Testament*, Mulhouse, 1935, p. 106—107.

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

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

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

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

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

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

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

14. *Metode de interpretare ale Sfintei Scripturi*.

15. Protagonist este profesorul danez, J. Pedersen.

16. Reprzentant este profesorul norvegian, S. Mowinckel.

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

18. Este comparat cu misterele elenistice Botezul și Euharistia.

19. Wilhelm Bousset.

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

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

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

23. Școala formelor istorice.

a ști dacă n-ar fi necesar să se înlocuiască, în universități, studiul teologiei cu cel al istoriei religiilor. Desigur, această școală a fost atacată, în ce privește teza ei generală, dar și pentru faptul că trage concluzii grăbite din pure asemănări și analogii.

b. *Școala formelor istorice* este constituită dintr-un grup de profesori germani, binecunoscuți ai Bibliei, mai ales pentru Noul Testament. Studiile acestei școli se sforțază a descoperi particularitățile formale ale diferitelor feluri (Gattungen — genuri) de tradiții, orale sau scrise, ce există, de exemplu, în Psalmi și Evanghelii, cum și a depista originea și dezvoltarea lor. Ca factor general al Evangheliilor sînt arătate micile pericope (ca de exemplu, proverbele, discuțiile, istorisirile miraculoase, legendele) ce ar fi jucat un rol în viața comunității creștine primare (Sitz im Leben). Rolul evangheliștilor ar consta numai în aranjamentul și apropierea datelor, în acest cadru (Rahmen).

c. *Școala din Tübingen* este curentul raționalist în studiul Noului Testament, ce a avut mare influență în secolul al XIX-lea și începutul celui de al XX-lea. În capul acestei mișcări a stat profesorul din Tübingen, Ferdinand Christian Bauer (1792—1860). După această școală, fiecare carte a Noului Testament este privită drept produsul unui anumit stadiu al istoriei timpului primar al creștinismului. Bauer vede această perioadă ca urmînd acelei triade hegeliene: teză, antiteză, sinteză. Cel mai vechi creștinism este cel al iudeo-creștinilor, cu trăsăturile sale caracteristice: atașamentul față de Lege (Thora) și credința mesianică iudaică. În fața lui se ridică puțin cîte puțin creștinismul paulin (libertate cu privire la Lege, universalism). Plecînd de la acest contrast primitiv și violent, se ajunge repede la o perioadă de meditație. Opozițiile devin mai puțin forte, pînă la urmă ajungîndu-se la reunire, printr-o luptă comună, mai ales contra gnosticismului și montanismului<sup>24</sup>. Urmează apoi o perioadă de pace și împăcare, adică contrastele dintre iudaism și paulinism dispar în creștinismul general care înglobează totul.

d. *Școala eshatologică* este un curent al exegeziei protestante care accentuează ideea eshatologică, în special ceea ce se numește «speranța apropiată» a împărăției lui Dumnezeu<sup>25</sup>. Această mișcare începe cu Johann Weiss, care, de la 1892, pretinde că în Noul Testament, împărăția lui Dumnezeu este prezentată ca actul cel mai mare, actul decisiv și apocaliptic, al lui Dumnezeu, la sfîrșitul veacului, acum foarte aproape, ca un lucru supramoral, act ce nu va fi realizat de oameni, ci de Dumnezeu. Ideile lui Weiss, pe care el și le-a cizelat mereu, au fost reluate și dezvoltate de Albert Schweitzer, care a emis idei foarte originale asupra Evangheliilor și asupra lui Pavel. După Schweitzer, Hristos este determinat pe de-a-ntregul, în gîndurile și acțiunile sale, de o viziune dogmatic-eschatologică și anume: Iisus, fiul lui David, consideră că el este destinat a fi Mesia și acționează în consecință. Cînd el trimite discipolii în misiune, el s-așteaptă ca prin străbaterea orașelor lui Israel, să se reveleze împărăția lui Dumnezeu pe pămînt. Și cînd nu se întîmplă nimic, iar marea «opresiune» ce trebuie să precedeze venirea împărăției n-are nici ea loc, Iisus se convinge că el trebuie să îndure suferința pentru toți, suferință de care se vorbește în textele relative la «Servul Domnului», după care se va împlini împărăția lui

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

25. Credința în iminența celei de a doua veniri a Mintuitorului Hristos, spre a întemeia împărăția vieții eterne.

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

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

\*

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

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

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

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

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

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

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

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

29. «*Divino Allante Spiritu*» este enciclica Papei Pius al XII-lea, promulgată în 1945 (în anul al cincizecelea al enciclicii «*Providentissimus*»). Ea este consacrată studiilor biblice și dă libertate cercetării aprofundate în acest domeniu.

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

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

țelepciunii lui Iisus, fiul lui Sirah. Ideea învierii morților a apărut târziu în Israel, deci cartea Înțelepciunea lui Solomon este produsul secolului al II-lea și I î.Hr.

Pînă la războiul al doilea mondial, atunci cînd se vorbea de existența izvoarelor ce au servit ca bază la alcătuirea Sfintei Scripturi (yahwist, elohist, deuteronomist, codul sacerdotal), lucrul acesta nu-l făceau decît teologii liberali protestanți. Ei spuneau că de la Moise nu ne-au rămas decît unele relatări sau istorisiri, care mult mai târziu au fost redactate în Pentateuhul din Biblia actuală. Astăzi și exegeții catolici vorbesc de redactări ulterioare lui Moise și autorilor pe care tradiția creștină îi pune pe seama cărților Scripturii.

Este adevărat că admiterea unor revizuri a textului cărților sacre, după epoca lui Moise sau celorlalți autori ai cărților sfinte, fixați de tradiția mozaică ori creștină, nu aduce nici o vătămare în ceea ce privește inspirația Sfintei Scripturi. Nu stilul ori limbajul utilizate de către cărțile biblice probează revelația divină a unei scrieri sacre, ci fondul, ideile pe care le conține, acestea arată proveniența ei de origine dumnezeiască.





## CUNOȘTIȚA PRE SCURT A ISTORIEI BISERICEȘTI

ACUM ÎNTII AȘEZATĂ ȘI SCRISĂ PRE LIMBA ROMÂNEASCĂ  
DE SAMOIL CLAIN IEROMONAHUL, ÎN ANUL 1789.

SCURTA CUNOȘTIȚĂ A ISTORIEI BISERICEȘTI DIN ANUL 301 PÎNĂ LA  
ANUL 400.

Ce împărați au fost în suta a patra, care cit au trăit și <sup>1</sup> cum au fost cu Biserica  
lui D(umne)zeu ?

La începutul sutei a patra, au fost împărați Dioclețian și Maximian Erculie. Foarte gonitori au fost aceștia de Biserica lui D(umne)zeu și pre mulți creștini au omorit. În anul 305 au numit împărați <sup>2</sup>, Erculie pre Maximian Galerie, cel poreclit Armentaris, adică Păcurar, pentru că au fost păstor oarecînd în Dachiia, iară Dioclețian au numit împărat pre Constantin Hlor. Intr-aceiași zi, Sever și Maximian au fost numiți chesari.

f 133 Constantin Hlor nu au împărățit în multă vreme, că în / anul 306 au murit la Evora. Constantin Hlor nu au fost creștin, însă pre creștin(i) nu numai nu i-au gonit ci mult bine le-au făcut. Odinioară au dat la curtenii săi poruncă, ca, ciți sint creștini, din slujba și din curtea lui să iasă. Unii slujitori creștini, să nu-și piardă slujba, s-au lepădat de credința creștinească. Apoi, împăratul, pre ciți s-au lepădat de credință, pre toți i-au lepădat din slujba sa zicînd: Dacă voi D(u)mnezeului vostru ați fost necredincioși și mie veți fi necredincioși, iară pre cei ce au mai voit să-și piarză slujba decît să se lapede de D(umne)zeu, ca pre nește oameni temători de D(umne)zeu și credincioși i-au ținut în curtea sa și în slujba sa.

f 133 v După Constantin Hlor, cu voia tatălui său și cu a ostașilor, s-au pus împărat Constantin cel Mare. Intr-aceiași, la Chesariia <sup>3</sup>, Maximin au început a goni pre creștini, silindu-i / să jertvească idolilor. Iară la Roma, asupra împărăției, au năvălit Maxentie, feciorul lui Maximian Erculie, carele pre tatăl să(u), cel ce lăcuia în Campania, iarăși l-au ridicat la împărăție, și după ce au omorit pre Sever, carele venea cu oaste asupra lui Maxentie, Maximian Galerie, în anul 308, pre Lichinie l-au numit împărat, carele foarte cumpănit gonitor de creștini au fost.

f 134 Constantin au poruncit să lapede din steaguri icoanele lui Maximian și a lui Dioclețian. Lucru ne auzit până aici au fost ca să se lapede icoanele împăraților încă trăind ei; acest lucru atît au necăjit pre Dioclețian, cit dorea să moară. Pre Maximin il rodea pisma cea de demult, pentru că Galerie pre Lichinie înaintea lui l-au pus, și înțelegînd că Lichinie <sup>4</sup> au făcut tomneală să ia pre sora lui Constantin muiare, nebăgînd seamă de pacea carea mai adăunăzi o făcuse, preascuns au trimis-o la Roma / să facă legătură și prietenie cu Maxentie. Maxentie, pre soli, ca un ajutor din cer trimis i-au primit. Maxentie din Roma nu eșă, că i-au fost pro(o)rocit nește

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

gicitori că va peri de va eși din Roma; deci numai prin povățuitorii oastei au dat război asupra lui Constantin, și deasupra au fost oastea lui Maxentie. Constantin, adunându-și toate oștile, s-au apropiat de Roma. Ci văzându-se cu putere mai slabă au<sup>5</sup> cunoscut că de la D(umne)zeu trebuie să ceară ajutor ca să biruiască, și socotind întru sine pre care D(umne)zeu mai ales să-l roage. Acestea gândind el, și-au adus aminte cum împărății de pre vremea sa, carii erau foarte cinstitori de d(umne)zei, rău au perit, nimica ajutându-le mulțimea dumnezeilor, iară tatăl său, Constantie, cit au trăit numai pre D(umne)zeu cel pre înalt l-au cinstit și au fost păzit de toate nevoile, au așezat dară să se întoarcă la acest D(umne)zeu mare, și foarte deadinsul s-au rugat / D(umne)zeului acestuia, ca să-i ajute. Acestea făcând el, iată, după ce puținel au trecut de ameazăzi, când mergea pre cîmp cu oștile, au văzut deasupra soarelui cruce strălucind și scrisoare ca aceasta: f 134 v  
Cu aceasta vei birui. Foarte s-au mirat el și ostașii, această minune văzînd. Noaptea, cînd dormea, i s-au arătat I(isu)s H(risto)s cu același semn care l-au văzut pre cer și i-au poruncit<sup>6</sup> să facă chipul ei și să dea<sup>7</sup> să-l poarte înaintea oaste(i) cînd va merge să se lovească cu vrăjmașii. Împăratul, cit s-au făcut zio, au spus priiatinilor săi și au poruncit să se facă acestea. Și într-aceaia chieimînd pre e(pisco)pi i-au întrebat cine iaste D(umne)zeul cel ce s-au arătat lui? E(pisco)pii i-au spus că iaste unul născut Fiul și Cuvîntul lui D(umne)zeu, și l-au învățat<sup>8</sup> pricina venirii lui H(risto)s și taina întrupării Lui, și toate bucuros ascultîndu-le împăratul au început a se închina lui D(umne)zeu cel ce s-au arătat lui, și așa cătră sfîrșitul lui octomvrie, în anul 312, dînd război, au biruit pre Maxentie / și au luat Roma, iară Maxentie vrînd să fugă, cu podul care cu viclesug îl făcuse, ca trecînd pre el Constantin, cu ai săi să se îneece, însuși Maxentie cu ai săi s-au inecat. Iară împăratul Diocletian înțelegînd că Constantin i-au lepădat icoana, și cum că cinstește pre D(umne)zeul creștinilor, pre a căruia slujitori cu atîta cumplire i-au gonit, urîndu-și viața, nici mîncînd, ci tot plîngînd, și acum în pat, acum jöt trîntîndu-se, după ce 20 de ani au împărățit, și de șapte ani s-au lepădat de împărăție, amară moarte au murit, în trei zile a lui dechemvrie, în anul 312.

După aceaia, Constantin și Lichinie au dat poruncă, ca creștinii, în cele ce sînt a credinții și a slujbei dumnezeiești, plină slobozenie să aibă, și nimeni pentru aceasta să nu cuteze a-i asupra.

Maximin, iarna, cu oaste venînd în Thrachia asupra lui Lichinie, s-au legat lui Joe d(umne)zeu, cum că de va birui, va șterge pre pămînt numele creștinesc. Pre Lichinie, îngerul, în somn, l-au învățat cum să se roage lui D(umne)zeu și ce să facă ca să biruiască, / că Maximin avea oaste<sup>9</sup> 70.000, iară Lichinie abea 30.000. Iară începînd războiu, au biruit Lichinie. Maximin, în haină de slugă, au fugit în Nicomediia de și-au luat muiarea la Thare, unde luînd venin, cu mari chinuri și-au sfîrșit viața. Lichinie, goni(n)d pre Maximin, au venit la Nicomediia și mulțămînd lui D(umne)zeu, iară au dat poruncă de slobozenie creștinilor. Așa, la Nicomediia, unde s-au fost dat poruncă să se gonească creștinii, acolo s-au dat poruncă să fie sloboziți în anul 313<sup>10</sup>, și așa au încetat goana carea ținuse zece ani și mai patru luni.

După aceaia, Constantin au dat legi bune pentru creștini; multe biserici au făcut și, în tot chipul, se silea să le adoagă creștinătatea. Ci Lichinie, în anul 319, pre toți creștinii i-au lepădat din curtea sa și pre e(pisco)pi au început a-i purta rău și iară a goni pre creștini. Și făcînd război asupra lui Constantin, / au fost biruit, și Constantin pentru rugăciunile soru-sa f 136

5. Urmează text șters: «alergau la D(umne)zeu să-i dea ajutor», înlocuit cu: «cunoscut că de la D(umne)zeu».

6. Urmează textul: «să poruncească», completat, apoi șters.

7. Cuvintele: «să dea», intercalate.

8. Urmează text șters: «pricina venirii lui H(risto)s», și completat cu: «întrupării», apoi șters.

9. Cuvîntul: «oaste», adăugat.

10. Urmează text șters: «și așa s-au sfîrșit) după ce».

care era muiarea lui Lichinie, l-au ertat; ci nestimpărindu-se Lichinie, în anul 324 din porunca lui Constantin, au fost omorîți.

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

După moartea lui Constantin cel Mare, în împărăție, au urmat trei feciori ai lui, cărîi, precum au fost poruncit tatăl lor așa au <sup>11</sup> împărțit împărăția. Constantin, cel întîi născut, au luat Ispania, Galiia și toate locurile cele din colo <sup>12</sup> de munți. Constant, cel mai mic, au luat Italia, Africa, Sicilia și Iliricul. Lui Constantie, celui al doilea născut, i-au venit Asia, Răsăritul și Eghiptul.

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

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

11. Urmează cuvîntul : «împărțit», șters.

12. Întîi a scris : «dincoace».

13. Cuvîntul : «apărător», intercalat.

14. Cuvintele : «au fost omorîți», intercalate.

15. Textul de la : «după ce au împărțit...», adăugat.

sa l-au pus, și rinduindu-i ca să poată cu cinste trăi l-au trimis la Brusia în Vithiniia, acolo Vetranie totdeauna mergînd la biserică și făcînd multă milostenie creștinească viața au săvîrșit, după ce 10 luni au împărățit.

f 138 Intr-aceaia, Magnetie trimișind pre Marchelin asupra lui Nepotian nu cu ușură bătaie l-au biruit și l-au omorît. după ce 28 de zile au împărățit. Constantie acum / numai pre Magnetie avea vrăjmaș. Deci, mai înainte de a purcede asupra lui, au numit pre vărul său Gal chesar, și<sup>16</sup> fiindcă el ficior nu avea, i-au dat muiare pre soru-sa, Constantia, văduva lui Anibal. Gal de 25 era atunci; se cetește cum că și Constantie s-au numit cite odată, că acest nume i l-au fost pus împăratul. Și așa pentru îndreptarea lucrurilor, către răsărit pre Gal cu putere de chesar l-au trimis la Antiohiia. Într-aceaia, iudovii în Palestina, la Diochesariia, au luat arme și într-o noapte au omorît pre toți ostașii romanilor care erau păzitori acolo, și supt povățuirea unuia care se chema<sup>17</sup> Patrichie, pre carele împăratul său l-au numit, au început a prăda finiturile prin prejur. Gal, de la Antiohiia, purcezînd i-au biruit și pre mulții i-au tăiat, și Diochsariia, Tiveriada și Diospoli le-au aprins. Lui Gal, și asupra perșilor i-au slujit norocul; și pentru aceeaia f 138 v mărindu-se / și făcînd nedreptate, și-au arătat tirania inimii, fără de aceeaia se părea că pofteste împărăția, pentru aceeaia Constantie cu viclesug trăgîndu-l spre părțile apusului, l-au prins și l-au dat la judecată, de unde sîndu-i judecată de moarte, în anul 354<sup>18</sup> i-au tăiat capul, de 29 de ani fiind, după ce au împărățit 4 ani. Gal, până la moarte au fost creștin, dară ariian. După aceea, Constantie au chemat de la Athina pre Iulian, fratele lui Gal, de la școală și l-au făcut chesar și i-au dat muiare pre Elena, soru-sa, și i-au poruncit să grăbească către Galia asupra varvarilor.

Magnetie, biruit de oastea lui Constantie, din Panoniia, iară au fugit în Galia și, și acolo, invins fiind, însuși pre sine cu sabia sa s-au omorît la Lugdun, după ce trei ani și o jumătate au împărățit, mai de 50 de ani f 139 bătrîn.

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

Intr-aceaia, până ce Constantie făcea săboare, Iulian au biruit pre varvari, și pentru bună norocirea armelor peste tot locul se lăuda. Constantie, temîndu-se să nu-și piarză împărăția, au socotit să piarză pre Iulian, pentru aceea au scris lui Iulian ca o parte de oaste de la el să meargă la răsărit asupra perșilor; ostașilor, carii mai toți erau din Galia și din Ghrmaniia și avea muieri și prunci, nu le-au plăcut să meargă la răsărit, și pre Iulian, fără de voia lui, l-au strigat împărat. Iulian, primînd împărăția, au scris lui Constantie să nu se supere, că el, ca și mai înainte, va fi ascultător. Constantie i-au scris îndărăpt, cum că de-i place viața să se îndestuleze cu cinste de f 139 v chesar, / ci oaste nu au lăsat să nu fie împărat. Acestea s-au făcut în anul 360. Constantie, înpedecat cu războiul perșilor, nu au putut îndată purcede asupra lui Iulian, ci după ce s-au tras perșii îndărăpt, degrab au venit la Antiohiia, ca de acolo să vie la Țarigrad, și sosînd la Thars, l-au apucat nește friguri; el socotînd că) cu mișcarea călătoriei le va goni, și venînd pînă la hotarul Capadociei, acolo s-au botezat de Evzois e(pisco)pul de la Antiohiia, carele era ariian, și în trei zile a lui noemvrie, în anul 361 au murit.

După aceea, au rămas singur Iulian împărat, carele într-acei an au venit la Țarigrad. Acesta au chemat filosofii păgînești, cu cari se sfătua cum să poată stinge creștinătatea, că încă în școală la Athina s-au lepădat de H(ris- to)s și au început a sluji idolilor. Acum făcîndu-se împărat, pre ascuns au început a goni pre creștini, și / între altele au dat poruncă ca pruncii creștinilor să nu se primească la școalele păgînilor, nici să învețe pre prunci f 140 cii creștini din cărțile dascălilor și a filosofilor păgînești. Deci, între creștini

16. Cuvîntul : «și», intercalat.

17. Cuvintele : «care se chema», adăugate.

18. Textul : «în anul 354», adăugat.

fiind mulți învățați<sup>19</sup>, care lucru ustura pre Iulian, doi Apolinari, oameni învățați, au făcut stihuri, diialogi și alte scrisori pentru învățătura pruncilor creștinești, din Sfânta Scriptură umind rîndul, și frumusețea vorbei<sup>20</sup> scriitorilor păgînești. Acestea le învăța creștinii în școală. După aceia, și de obște goană preste tot asupra creștinilor au făcut Iulian. Iară făcînd război asupra perșilor, rănit greu de săgeată, în 26 a lui iunie, în anul 363, de 31 ani bătrîn, după ce un an, opt luni și 23 de zile au împărățit de la moartea lui Constantie, au murit. Mai marii oastei, încă într-acea zi, au ales pre Iovian / sau Iovinian carele, după ce s-au înbrăcat cu porfira, au zis că el nu poate să împărătească preste cei ce au slujit lui Iulian și se închină idolilor, și nu a minune că vrăjmașii biruiesc și cad ostașii romanești. Atunci, toată oastea au strigat că iaste creștină, că, adevărat, cei mai mulți fusese creștini. Iovian, apoi făcînd pace cu perșii<sup>21</sup> întorcîndu-se către Țarigrad, au sosit la Antiohia, și fiind foarte bun pravoslavnic au făcut pace Bisericii și pre e(pisco)pii pravoslavnici, cei izgoniți, i-au întors în scaonele sale. De la Antiohia, iarna, purcezînd cătră Țarigrad, au venit la Didostan, oraș al Galatiei, și fiind frig preste noapte au pus fear în casă unde au dormit ca să nu fie tare frig, și de aburul jearului înecîndu-se a doa zi, în 16 a lui februarie, în anul 364, după ce opt luni au împărățit, de 33 de ani bătrîn. Unii socotesc că și bucatele nu s-au mistuit bine, că minca mult, după cum era mare la trup, și nu se înfrina destul de vin.

După aceia trecînd<sup>22</sup> sosînd oastea la Nicheia Vithiniei, toți cu un glas au ales împărat pre Valentinian. Ostașii, într-acea zi, îl îndemna să-și aleagă soț într-împărăție, el au răspuns: În puterea voastră era să mă faceți împărat, iară acum fiindcă sînt împărat, al meu iaste să judec ce folosește binelui de obște. Ci, pentru că de toate părțile năvălea varvari, i-au căutat să-și numească soț, și sfătuiindu-se pre cine ar lua o soț, Dagalaif, povățuitorul călărimei, au zis: De iubești pre ai tăi, ai frate, iară de iubești norodul împărăției, pre altul alege. Inșă, după ce au sosit la Țarigrad, tot au ales pre frate-său Valent și l-au numit împărat. Valentinian au ținut apusul, lui Valent i-au dat răsăritul, așa au împărățit împărăția. Creștini era acești împărați, și în anul acesta au dat nește legi bune pentru creștini. Valentinian, în anul 367, / pre Gratian, feciorul său, l-au numit împărat. Valentinian, în anul 375, în Panoniia, primînd la sine pre solii cvadilor, și mîniindu-se i-au înfruntat, cum că tot neamul lor iaste nemulțumitor, și de grab l-au lovit apoplexia; n-au mai putut vorbi, i-au slobozit sînge, ci în zadar, că în 7 zile a lui noemvrie, în anul 375, după ce 11 ani și 9 luni au împărățit, de 55 de ani bătrîn, au murit. Bagă vină lui Valentinian, că niciodată nu ște-au oprit destul mînia; iară într-alele au fost om înțelept, învățat la război, priveghetor și bun apărător al împărăției. Știa alege oameni la deregătorii. La masă iubea curățenia, și celor ce șede la masă foarte iubitor de oameni se arăta, iară nu suferea să pue la masă mai mult decît era masa. La obiceiuri, și despre dragostea fămeiască, foarte curat, cit cu pilda contenea pe cei mai mari. Pre fiștecine-l lăsa să-și ție credința sa, pre nîme nu silea să cuprînză / credința sa. Mai marii oastei, după șeaze zile de la moartea lui Valentinian, neășteptînd voia lui Gratian, fiul său celui mai bătrîn, carele era la Trevir<sup>23</sup>, pre Valentinian fecioru lui Valentinian răpăosatul, carele era de patru ani, l-au strigat împărat. Și Gratian, om blînd fiind, nu i-au părut greu acest lucru, și pre frate-său ca pre un fiu al său l-au ținut. Amîndoi au împărățit apusul. Gratian au dat legi bune pentru Biserica lui D(umne)zeu.

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

19. Urmează cuvîntul : «pentru», șters.

20. Cuvintele : «și frumusețea vorbelor», adăugate.

21. Urmează text șters : «s-au întors la Țarigrad», completat cu textul următor pînă la : «...la Antiohia».

22. Cuvîntul : «trecînd», adăugat.

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

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

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

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

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

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

Valentinian, în Galiia fiind, au scris Sfîntului Amvrozie cum că pofteste să vie la sine în Galiia să-l boteze, și au trimis cartea pre unul din cei ce se chema silențari; a treia zi Valentinian au întreat venit-au îndărăpt trimisul? Ci aceia au fost cea mai de pre urmă zi a vieții lui, că după<sup>25</sup> prînz, singur preumblîndu-se în grădină, pre<sup>26</sup> țermurile Rodanului, ceilalți ai lui prinzînd, din porunca lui Arvogast, unul dintre pretoriani l-au<sup>27</sup> sugrumat și au pus deasupra măhrama lui Valentinian ca să gîndească alții că el, s-au omorît pre sine. Omorîtu-s-au prea bunul împărat în simbăta Rusaliilor, în 15 a lui mai, în anul 392, abea de 20 de ani bătrîn, după ce 14 ani au împărățit. De a căruia moarte auzînd Sfîntul Amvrozie foarte s-au supărat, că au murit nebotezat, și zice că pentru că tare au dorit botezul, cu

24. Urmează cuvîntul : «dat», șters.

25. Urmează cuvîntul : «amează», șters.

26. Urmează cuvintele : «lingă rîpa», șterse.

27. Urmează cuvîntul : «omorît», șters.

botezul dorului au fost botezat. Așa zice Sf(intul) Amvrosie; Că spune, oare este ceva mai mult în puterea omului decît a vrea și a cere? De mult de cînd dorește a se boteza și, mai virtos, pentru aceia m-au fost chemat la sine. Dă D(oa)mnne robului Tău Valentinian darul care-l poțea, care viu și sănătos îl cerea! Dacă bolnav fiind ar fi întîrziat, tot nu s-ar lăpăda de la mila Ta, de vreme ce mai v(î)rtos vremea decît bunavoe au lipsit. Și mai jos: De iaste aceasta cea pre rău, pentru că nu s-au botezat după cuviință, au doară socotiți că nici o cunună nu se cade mucenicilor, carii au fost numai catihumeni; iară dacă aceia cu singele său, împăratul nostru cu cre-diința sa s-au curățit.

Apoi se roagă, ca D(umne)zeu să nu-l despartă de însoțirea frătine-său Valentinian și a frate-să(u) Gratian, și zice: Dați mie Sfintele Taine, cu poftă ferbinte să cerem lui odihnă, jertvele noastre să le facem pentru acest suflet iubit. Și se făgăduiaște Sfintul, ca în toată viața va aduce jertvă pentru acești doi frați, pentru Gratian și pentru Valentinian<sup>28</sup>.

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

f 145 Theodosie împărat, în anul 393, în 10 zile a lui ianuarie, pre doi fii ai săi, pre Arcadie și pre Onorie, i-au vestit împărați, și în anul 394 au purces în Italia asupra lui Evghenie. Evghenie avea cu sine toată păgînatatea, că le dăduse lor slobozenie să jertfească cum le place. Începîndu-se dară răz-boiul, după multă vărsare de sînge, au biruit Theodosie pre oastea lui Evghenie, carea căzînd la picioarele lui Theodosie milă au cerut; Theodosie l-au ertat numai să aducă la sine pre Evghenie. Dintr-un deal, unde sta de se uita, văzînd pre ostașii cu grabă venind către sine, i-au întrebat aduc pre Theodosie legat? Ei au răspuns: Am venit să te ducem pre tine legat la Theodosie, și dezbrăcîndu-l de porfiră, legat cu minile în spate, l-au dus la Theodosie. Theodosie l-au înfruntat pentru ce / fără de vină au omorît pre Valentinian, și au fost pricină de s-au vărsat atîta sînge, și șe-au pus nădejdea în idolul lui Iraclie, și au poruncit de i-au tăiat capul. Arvogast, fugînd prin munți și văzînd că nu va putea scăpa, doao săbii prin piept junghîindu-se au murit în 6 septembrie, anul 394. După aceia, Theodosie, celorlalți tuturor le-au dat ertăciune, și în anul 395, întorcîndu-se către Țarigrad, lovîndu-l boala(la) apei și cunoscînd că va să moară, au împărțit împărăția între doi fii ai săi; tuturor înpotrivnicilor ertăciune, și bună grijă avînd despre biserici, toate cu cuviință le-au tocmit, și cu moarte firească au murit, bătrîn de 60 de ani<sup>29</sup>, la Medeolan, în 17 a lui ianuarie, în anul 395, după ce 16 ani au împărțit. Foarte bun pravoslavnic au fost Theodosie.

f 145 v După Theodosie, la răsărit au rămas împărat Arcadie, la apu(s) Onorie, feciorii lui Theodosie. Arcadie de la moartea tătine-său au împărțit 13 ani, și bătrîn de 31 ani au murit / în anul 408. Ușor și mutător la minte au fost împăratul acesta, și obișnuit a asculta totdeauna de muiare și de slujitori.

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

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

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

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

f 146 după 15 ani au murit, în 12 aprilie, în anul 352. Apoi au urmat Liverie Gapa carele, după multe goane ce au pățit de la ariiani, în anul 355 au fost surguniți, unde urî(n)du-și, după 2 ani, au iscălit formulă de / credință ariianilor, și s-au tăiat de la împărțirea Sfîntului Athanasie; după aceea, în anul 358, iară s-au întors la Roma și, în anul 366, au murit.

Până ce Liverie au fost surgun, la Roma au fost ep(isco)p Felix. După ce s-au întors Liverie din izgonire, norodul au scos pre Felix din scaon, carele, apoi la moșia sa și ținînd cinstea episcopescă fără de altă slujbă, după opt ani eu murit, în anul 365<sup>30</sup>. Unii numără pre Felix între cei legiuîți, alții între cei nălegiuîți e(pisco)pi.

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

Fiindcă, într-această sută, au început și episcopii Țarigradului, pentru mutarea scaonului împărătesc de la Roma la Țarigrad, și pentru că Țarigradul s-au chemat Roma noao, a se număna în locul al doilea după Roma, punem de aici înainte și pre ei în locul al doilea.

f 147 Sf(intul) Mitrofan. După el, în anul 327 au urmat Sf(intul) Alexandru, după ce 23 au ocîrmuit acea Biserică au murit, bătrîn de 98 de ani. Într-aceleași an<sup>31</sup> 340, au urmat Sf(intul) Pavel, pre carele surgunindu-l împăratul, din îndemnul ariianilor, pentru că era pravoslavnic, într-aceleași an, 340, au pus în locul lui pre Evsevie Necomedeianul, ariianul. După moartea lui Evsevie, în anul 342, norodul cel pravoslavnic iară au adus îndărăpt pre Pavel; ci ariianii cu porunca împăratului iară l-au scos, și în locul lui au pus pre Machedonie, începătorul de eres și gonitor de pravoslavnici. Ci, și pre Machedonie l-au scos ariianii din scaon și, în locul lui, în anul 360, au șezut Evdoxie, ariian, apoi în anul 370 au șezut Demofil, / iară ariian.

Catholicii, într-aceleași an, 370, șe-au ales pre Sf(intul) Evagrie, catholic; ci din porunca împăratului Valent au fost izonit din scaon, și în izgonire au și murit. (Atragem atenția că nu-i vorba de catholic, în sensul confesional de astăzi, ci termenul are sensul de mărturisitor al dreptei credințe în raport cu învățătura ereticilor acelor vremuri).

f 147 v În anul 379, în scaonul Bisericii Țarigradului carea era foarte necăjită și, cei<sup>32</sup> puțin(i) catholicii carii mai era lipsiți de păstor, de 40 de ani de cînd tot ariianii au stăpînit, mai vrednic om de acest scaon nu s-au putut afla decit Sf(intul) Grigorie Theolog; acesta, cu voia împăratului Theodosie, au șezut în scaon și bine pascănd turma, în anul 380, oarecarele om blăstămat, Max Chinic, noaptea, pre furiș, cu vro cîțiva turburători, adunîndu-se s-au hirototonit ep(isco)p Țarigradului. Ci norodul și împăratul l-au gonit din Țarigrad. În anul 381, Sf(intul) Grigorie, văzînd împăracherea cea pentru Melitie și Pavlic, de carea vom grăi mai jos, unde vom zice de shisme, și auzînd că unii episcopi cîrtesc asupra lui, căci au trecut de la Sosisimis, unde era episcop făcut, la Țarigrad<sup>33</sup> de bună voia sa s-au lăsat de e(pisco)pie, cum arăta în săborul al doilea<sup>34</sup>, și în locul lui s-au ales Nectarie. În anul 386, ariianii, după ce au murit Demofil, șe-au ales la Țarigrad ep(iscopii) pre Dorothei, / și împărechindu-se ariianii între sine, în anul 392 șe-au mai ales un ep(iscop) pre Marin, și așa avea doi.

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

30. Textul : «în anul 365», adăugat.

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

32. Cuvîntul : «cel», intercalat.

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

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



de Aur, carele se-au dobândit, mai ales din cler, pentru rîvna și nevoița ce avea ca să îndrepteze clerul și să pască norodul, mulți vrăjmași<sup>35</sup> de doao ori, fără dreptate<sup>36</sup>, au fost trimis în izgonire, odată de Theofil, patriarhul Alexandriei, împotriva canoanelor judecat, că se minuiase Theofil pentru ce au primit Sf(întul) Ioan pre cei trei frați Lungi, pre carele Theofil i-au gonit din Egipt. A doo oară, au fost judecat, iarăși împotriva canoanelor, de Sf(întul) Epifanie de la Chipru, și de împărăteasa trimis în izgonire de Cucusa<sup>37</sup>, unde, mai pre urmă, au și murit, bătrîn numai de 60 de ani, în 14 zile a lui septembrie, în anul 407. Biserica Țarigradului, pînă la vremea izgonirii sale, o au ocîrmit șase ani, preste tot au fost ep(iscop) 9 ani și 8 luni. Multe au pățimit acest sfînt care a le spune aici prea lung iaste. Despre care mai jos, în suta a cincea vom zice.

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

La Alexandria, după Sf(întul) mucenic Petru, carele s-au ales în anul 300 și în anul 311, prin lupta muceniei, s-au mutat la cer, au urmat, în  
f 148 anul 312, Sf(întul) Ahila, om învățat și cu viață cuvioasă. /

Acesta, căzînd la el cu rugăciune Arie, l-au primit la împărțșirea sa și l-au hirotonit preot. Ci Sf(întul) Ahila numai vro citeva luni au ținut acest scaon și, după moartea lui, s-au ales Sf(întul) Alexandru, în anul 313. Acesta au lepădat pre Arie. Sf(întul) Alexandru după ce s-au întors de la săborul din Nicheia, în 27 a lui aprilie, în anul 326, alegînd pre Sf(întul) Athanasie în locul său, au murit. Sf(întul) Athanasie multă vreme<sup>38</sup> s-au ascuns ca să nu fie ep(iscop), ci nu au putut scăpa, că în 27 dechem-vrie, într-același an, 326, s-au hirotonit ep(iscop). Acesta, nevrînd a primi pre Arie, au căzut în ura ariianilor; multe năpăști și piri mincinoase au pățit, ci toldeauna s-au arătat nevinovăția lui, de multe ori au fost gonit din scaon și iarăși înturnat, și după ce nenumărate primejdii și nevoi bărbătești au suferit, au murit cu pace la Alexandria, în scaonul său, în 2  
f 148 v zile a lui mai, în anul 373, după ce 46 de ani au ținut episcopia. /

Până ce Sf(întul) Athanasie era izgonit, ariianii, în anul 338, au pus ep(iscop) pre Pist, carele niciodată nu au șezut în scaon. În anul 341 au pus pre Grigorie, în anul 354 gonind<sup>39</sup> pre Sfîntul Athanasie iarăși au băgat pre Grigorie, pre carele păgîinii, pentru răutățile lui, l-au omorît în anul 362.

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

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

La Antiohia, în suta a patra, după Tiron, carele, în vremea goanei de la anul 299, au ocîrmit această Biserica, în anul 312 au urmat Vital; după acesta, în anul 318, s-au ales Filogon carele avea muiare și o fată și trăia în căsătorie, om foarte înțelept și bun ocîrmitor au fost acesta. Apoi, în anul 322, au urmat Pavlin carele au fost mărturisitor<sup>40</sup>. În anul 325 au șezut

35. Textul de la : «se-au dobîndit...», adăugat.

36. Textul : «fără de dreptate», intercalat.

37. Textul de la : «odată cu Theofil...», adăugat, și urmează textul : «au și murit», șters.

38. Cuvintele : «multă vreme», adăugate.

39. Inițial a fost scris : «osîndit».

40. Urmează text șters : «și multe scrisori au».

41. Urmează text șters : «s-au fost trimis în izgonire».

Sf(întul) Evstatie carele, cu strîmbul fiind pîrit<sup>41</sup> că ține eresul lui Savelie, cum că ar fi făcut un copil unei mueri carea, după aceea, căzînd în boală grea, cu jurămint au adev(rit) că nu de la Sf(întul) Evstatie au avut copil, dară ariianii i-au dat bani să zică că de la Sf(întul) Evstatie au fost grea<sup>42</sup>, s-au trimis în izgonire<sup>43</sup>, unde șe-au dat sufletul în mîna lui D(umne)zeu, la Filipi, în Machedonia.

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

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

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

f 150 În anul 361, la Antiohiia, catholicii, ariianii, acachianii, eriticii toți cu o gură și cu o inimă au ales ep(iscop) pre Sf(întul) Meletie / carele pentru bunețele și blîndețele sale, tuturor au fost primit, fieștecare parte<sup>49</sup> socotea că va ține cu ea. Ci s-a înșelat eriticii, că Meletie au fost bun catholic; pre acesta, pentru mărturisirea credinții, pîrîndu-l ariianii că ține învățătura lui Savelie, că au primit la împărtășirea sa pe eriticii cei lipiți de Evdoxie, împăratul Constantin l-au trimis în Armeniia, surgun. Și, în locul lui Meletie, au poruncit să fie ep(iscop) Evzoie, ariian<sup>50</sup>, tot în anul 361. Catholicii nu au vrut să se împărtășească cu el, ci voia să se împărtășească cu evstatiianii, adecă cu catholicii, care de cînd cu nedreptul s-au lăpădat Evstatie cu ariianii nu s-au împărtășit, ci evstatiianilor nu le plăcea aceasta unire, pentru că Meletie au fost ales de ariiani. În anul 362, Sf(întul) Evsevîe, e(pisco)pul de la Verchela, după sfîrșitul săborului de la Alexandria, au venit la Antiohiia, și altă pricină a shismeii au aflat. Că, Luchifer<sup>51</sup>, văzînd pre catholici împărecheați, au vrut să-i unească<sup>52</sup>, hirotonindu-l(e) ep(iscop), pre carele amîndoaă părțile l-ar alege. Ci, evstatiianii /

f 150 v mai mult se împotriva păcii, pentru aceia, Luchifer au socotit mai vîrtos voia lor să o<sup>53</sup> caute și să le facă ep(iscop) pre Pavlin, carele era căpetenia lor, nădăjduînd cum că, și meletianii, pentru dragostea păcii, îl vor primi, și așa au hirotonit ep(iscop) Antiohie pre Pavlin. Pavlin era om vrednic de e(pisco)pie; de Sf(întul) Evstatie preoțit, și niciodată cu eriticii nu s-au împărtășit, ci meletianii nu l-au primit. Această hirotonire, carea s-au făcut pentru împăcare, pricină a mare neunire au dat, și acum trei deodată se numără e(pisco)pi Antiohiei, Meletie și Pavlin catholicilor, și Evzoie al

42. Textul de la : «carea, după aceia...», adăugat, și cuvîntul : «sau», șters.

43. Urmează textul : «și au în anul», șters.

44. Textul de la : «cu judecată...», adăugat.

45. Textul : «în anul 348», adăugat.

46. Textul : «în anul 357, au fost», adăugat.

47. Urmează cuvîntul : «gonit», șters.

48. Urmează cuvintele : «cari mai», șterse.

49. Inițial, în loc de : «fieștecare parte» a fost «toate părțile».

50. Cuvîntul : «ariian», adăugat.

52. Urmează text șters : «de le-ar hirotoni».

53. Urmează cuvîntul : «cerce», șters.

arianilor. Această împărechiare sau șismă mai mult de 80 de ani au ținut, de la gonirea din scaon a Sfântului Evstatie pă(nă) supt Alexandru, e(pisco)pul Antiohiei, în anul 415, când s-au<sup>54</sup> unit evstatiianii. Sf(întul) Meletie, după ce s-au întors din izgonire, afară de cetate, cu ai săi, se aduna, că toate bisericile le luoașe ariianii. Lui Pavlin, o biserică mică, i-au fost dat Evzoie, e(pisco)pul ariianilor. Sf(întului) Evsevie nici unii nu s-au împărtășit, ca nu (cu)mva cu împărtășirea sa să se mai întărească șisma, și înaintea norodului / nu vinovăția lucrul lui Luchifer, însă întru ascuns, suspina că cu o hirotonire așa repede au închis ușa păcii. Luchifer, acesta, au fost ep(iscop) în Sardinia, la Calorita, unde s-au întors de la Antiohia.

f 151

În anul 376, în locul lui Evzoie, au urmat Dorothei sau Theodor, ariian, carele, din porunca lui Theodosie împărat, apoi au fost gonit din scaon și s-au dus în Trachia, de unde era, și acolo au șezut<sup>55</sup>. Într-aceiași an, Apolinar ereticul, au hirotonit la Antiohia ep(iscop) pre Vital, carele avea împărtășire cu Sf(întul) Meletie și se ținea catholic, că Apolinar nu i-au descoperit lu ieresul său, și Vital era catholic și ținea și pre Apolinar catholic, că Apolinar, eresul său<sup>56</sup> îl ascundea de cătră cei ce nu era din ceata sa, și întru acest chip s-au înșelat Vital, cum zice Sf(întul) Epifanie. Iară acum, la Antiohia, noaș împărecheare s-au făcut, unii evstatiiani, alții meletiani, alții vitaliani și alții ariiani era.

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

f 151 v

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

f 152

De mă zic că greșesc în credință, sau că petrec viața nevrednică de preoție, nu cer alți judecători, fără numai pre cei ce mă pîrșc; iară de iaste cercare de scaonul meu, și numai această întrebare iaste, carele dintre noi<sup>59</sup> trebuie să se pue înaintea celuiialt? Cum voi apăra, voi lăsa locul cel dintii oricui va vrea să năvălească asupra lui. Acestea zicîndu-le, împăratul l-au trimis Biserica sa să o ocirmuască ca și mai înainte. Nu după multă vreme au murit Evagrie, și Flavian au lucrat de în locul lui Evagrie nu s-au pus alt ep(iscop), ci pentru aceia, cei ce se ținea de Evagrie nu au vrut să se împărtășească cu Flavian, ci deosebi se aduna. Flavian<sup>60</sup> cătră anul 404, au murit.

54. Urmează cuvîntul : «făcut», șters.

55. Textul de la : «carele, din porunca...», adăugat.

56. Urmează text șters : «nu-l descoperea».

57. Textul : «în anul», adăugat.

58. Înțial a fost : «lăsa».

59. Urmează cuvintele : «să fie», șterse.

60. Urmează cuvintele : «în anul», șterse.

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

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

f 153

### Ce eresuri s-au făcut în suta a patra, ce au învățat și cine le-au început ?

Mare turburare au făcut în Biserica lui D(umne)zeu Arie, și a multor nevoi și goane pricinuitor au fost. Arie acesta, de loc au fost din Livia, și cătăva vreme au urmat shisma lui Meletie, după aceea, lăsînd shisma, s-au supus Sfîntului Petru e(piscop)ului de la Alexandria, carele l-au hirotonit pre el diiacon<sup>64</sup>, ci după aceeaia iarăși l-au lăpădat din Biserică<sup>65</sup> pentru că cirtea asupra-i, căci au afurisit pre meletiani. Iară în anul 311, cînd Sf(întul) Petru, prin mucenicie, au trecut la cer, scaonul Alexandriei, într-un an, au fost fără de ep(iscop), apoi<sup>66</sup> s-au hirotonit, în scaonul Alexandriei, Ahila, om înțelept, învățat și cu viață sfîntă. Acesta, pre Arie, carele se ruga să-l iarte, l-au primit la împărțșirea sa, și nu numai l-au lăsat să slujească diiaconește, ci preot l-au făcut. Sf(întul) Ahila puține luni au purtat cîrma Bisericii, și au murit. /

f 153 v

După moartea lui, în mai anul 313 s-au ales<sup>67</sup> ep(iscop) la Alexandria Alexandru<sup>68</sup>, om cuvios și învățat și următor învățaturii Apostolilor, bine grăitor, clerului și norodului drag, blînd, milostiv și iubitor de săraci. Arie, pre acea vreme, nu numai cinstea preoției avea, ci și deregătorii propoveduirei și grijea unei Biserici, carea se chiema Vavcolis<sup>69</sup>, lui era data. Se-au fost nădăjduit și episcopia, și foarte cu greu suferea că s-au făcut Alexandru ep(iscop); și fiind că, pentru viață, nu-l putea vinovății, cerca prilej cum să poată băga vină învățaturii lui. Deci, odinioară, Alexandru, în ceata preoților și a altor clerici, grăind de Sf(înta) Troiță, au zis cum că în Troiță iaste unime. Arie zicea cum că întru acest chip a zice<sup>70</sup>, iaste a învăța eresul lui Savelie, și răpindu-se de înferbintarea pricirii, în eres împotrivic au căzut, zicînd : Dacă Tatăl au născut pre Fiul, cel ce iaste născut, au început a fi, dintru care urmează cum că au fost vreme întru carea Fiul nu au fost, și cum că din nimica s-au făcut. Zicea încă, cum că Fiul lui D(umne)zeu iaste fapтура lui D(umne)zeu și volnic a face fapte bune sau a păcătui, și altele. Iară Sf(întul) Alexandru, cu toată Biserica, învăța cum că Fiul lui D(umne)zeu aceeași vrednicie și ființa are cu D(umne)zeu. Arie, întii / veninul său numai în vorbele cele deosebi l-au vărsat, cit multă vreme nu se știa. Iară după ce au văzut că mulți îl ascultă și îl urmează, de obște au început

f 154

61. Inițial a fost : «doao».

62. Urmează text șters : «În anul 385 au urmat Ioan al doilea, au murit».

63. Urmează text șters : «după ce mai de multe ori au fost gonit din scaon, iară».

64. Inițial a fost : «preot».

65. Urmează text șters : «deci, în anul».

66. Inițial a fost : «după».

67. Urmează cuvîntul : «Alexandru», șters și intercalat la nota 68.

69. Textul : «care se chiema Vavcolis», adăugat.

70. Inițial a fost : «a învăța».

a învăța. Alți preoți de la Alexandria văzind pre Arie aceasta făcând, și din ei au început, așa au fost Coluth, Carpona și Sarmat; ci acești doi mai de pre urmă s-au împreunat cu Arie.

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

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

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

71. Cuvintele : «în doao», adăugate.

72. Urmează text șters : «să-și apere învățătura».

73. Inițial a fost : «apere».

74. Cuvîntul : «de», intercalat.

75. Textul de la : «de la carele...», adăugat, iar inițial, în loc de : «de la carele» a fost «pentru aceia».

76. Cuvîntul : «împărății», adăugat.

77. Urmează text șters : «că acești împărății fiind catholici buni».

78. Textul de la : «ci și ariianii se...», adăugat.

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

f 156 *Eresul lui Machedonie.* După ce puțină vreme au trecut, alt nou eres au făcut Machedonie, carele s-au zis jumătate ariian, pentru că numai d(umne)zeirea D(u)hului au tăgăduit. Jumătate de ariiani se zicea cei ce nu primea că Fiul iaste de o ființă cu Tatăl, ci zicea că iaste de asemenea ființă, și unul zicea făptură, alții, care îl zicea făptură era eritici, carii nu-l zicea făptură, numai cu cuvîntul se osibea de ceilalți catholici. După aceia, și machedoniianii s-au zis jumătate ariiani<sup>79</sup>. Acesta, în anul 342, s-au pus ep(iscop) la Țarigrad, din carea deregătorie, în anul 360, au fost lăpădat. Ucenicii lui s-au zis machedoniiani și pnevmatomachi, adecă luptători asupra Duhului, pentru că se lupta asupra învățaturii catholicilor despre Duhul Sfînt, că învăța, cum că D(u)hul Sfînt nu iaste D(umne)zeu. Era încă unii carii nu-l zicea că D(u)hul Sfînt iaste făptură, doară nici D(umne)zeu nu-l zicea, alții zicea cum că iaste putere d(umne)zeiască. Inpotriva acestui eres, care mai cu samă<sup>80</sup> s-au lăjit prin Trachia, Vithnia și Elespont, s-au pus inpotrivă nu numai mulțime de oameni / învățați, ci săboară de e(pisco)pi, între care iaste săborul a toată lumea al doilea, care s-au adunat la Țarigrad în anul 381. Intru acest săbor s-au osîndit Machedonie și învățatura lui, și desăvirșit s-au hotărît cum ca în d(umne)zeire sint trei fețe de o ființă : Tatăl, Fiul și D(u)hul Sfînt.

f 156 v *Eresul lui Apolinar.* Cam pre acele vremi au fost și Apolinar cel Tînăr, e(pisco)pul Bisericii de la Laodichia din Siria, om, și în științele cele d(umne)zeesti și în cele omenesti, învățat. Pre acesta, cînd era ceteț<sup>81</sup>, pentru preteșugul ce avea cu Epifanie sofistul, carele era pagin, Theodot e(pisco)pul de la Laodichia l-au scos de la împărțășirea bisericească; după aceia, Grigorie ariianul, carele au fost după Theodot e(pisco)p, pentru preteșugul ce l-au arătat cătră Sf(intul) Athanasie, cînd au venit la Laodichia, iarăși l-au scos de la împărțășirea bisericească. După aceia, el au început nou eres, zicînd cum că H(risto)s șe-au luat șie trup și suflet simțitor, iară nu suflet cuvîntător, pentru că locul acestuia l-au plinit Cuvîntul cel d(umne)zeesc. Afară de această mare rătăcire se zice că și altele au învățat, ci cu bună samă nu se știe, adecă, cum că trupul lui H(risto)s din cer au fost adus, și cum că acela iaste de o ființă cu d(umne)zeirea, / și cum că din trupul omenesc și din Cuvîntul cel d(umne)zeesc s-au incheat o fire. Însă se zice că și despre Troiță rău au învățat, și una cu Savelie au înțeles. Învățatura lui Apolinar curînd s-au lăjit prin răsărit; iară ucenicii lui, în noao eresuri s-au tăiat<sup>82</sup> adecă intra polemianilor sau a thimothianilor și a valentiinianilor, pre carii ca să nu se lățească le-au oprit legile împărătești și așezămînturile săboarelor. La eriticii cei ce rău au învățat despre Sf(inta) Troiță și despre fața lui H(risto)s, adaogă unii și pre Marchel de la Anchira. Ci lucrul acestuia iaste foarte înclcit și cu anevoe a se tilcui.

f 157 În Ispania, nou eres au făcut Prischilian e(pisco)pul de la Abilen<sup>83</sup>, ucenicul unui Marco egiptean. Acesta, în săborul de la Chesaravgusta, în anul 380, au fost osîndit, și mai pre urmă, din porunca împăratului Gratian, cu următorii săi, au fost gonit din țară. După aceia, împăratul, și lui și următorilor lui, i-au pătînit; iară apoi, din porunca lui<sup>84</sup> Maxim, carele au luat de la Gratian împărăția, în anul 385, la Trevir, lui, împreună cu unii soți ai săi, s-au tăiat capul. Ci nici așa nu s-au stins eresul, ci au crescut și până la a șasea sută au mai fost, / cînd, în săborul de la Bracaren, s-au osîndit

79. Textul de la : «pentru că numai...», adăugat.

80. Textul : «mai cu samă», adăugat.

81. Cuvintele : «cînd era ceteț», adăugate.

82. Injla a fost : «căzut».

83. Textul : «ep(isco)pul de la Abilen», adăugat.

84. Urmează cuvîntul : «Gratian», șters.

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

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

f 157 v

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

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

f 158

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

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

f 158 v

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

85. Textul : «așa zisă de la», adăugat.

86. Inițial a fost : «acesta».

87. Inițial a fost : «Eghipt».

88. Urmează cuvîntul : «eparhiei», șters.

89. Cuvintele «de la Nicheia», adăugate.

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

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

Intr-aceia s-au făcut întrebare : oare în Sfinta Troiță un ipostas iaste, au trei ipostasuri sînt ? Sf(intul) Ieronim, pre carele ca pre un povătuitor l-a urmat apusenii, întreat fiind, de nește călugări, cite ipostasuri zice că sînt în Sfinta Troiță, au scris la<sup>96</sup> Damas e(pisco)pul Romei, cum că se teme a zice că în Sfinta Troiță sînt trei ipostasuri, ca<sup>97</sup> prin ipostas să nu se înțelegă usia sau ființa, pentru că în școalele cele mirenești, zice Sf(intul) Ieronim, ipostasis nimica altă nu însemnează fără numai ce însemnează cuvîntul usia, ființa, pentru aceia mă tem, că nu zicînd trei ipostasuri să primesc trei firi cu ariianii.

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

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

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

91. Urmează text adăugat, apoi șters : «Fost-au încă price între apuseni și între răsăriteni, cite ipostasuri sînt în Sf(inta) Troiță. Răsăritenii cu meletianii, cu carii era și Sf(intul) Vasile cel Mare, zicea că sînt trei ipostasuri, prin ipostas, față înțelegînd. Apusenii se temea ca nu prin ipostas să se înțelegă ființa, și zicea că în Sf(inta) Troiță este numai un ipostas ; în cuvînte, iară în credință era unijă, ci nu se înțelegea».

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

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

94. Urmează cuvîntul : «făcut», șters.

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

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



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

*Shisma donatistenilor.* Începutul shismeii lui Donat, carele au fost ep(iscop) în Numidiia de la Cosis Nigris<sup>107</sup> se poate pune la anul 311. Că după moartea lui Mensurie, e(pisco)pului de la Cartheghen, adunîndu-se e(pisco)pii cetățîilor de prin prejur, cu voia tot norodului, în locul lui, s-au ales Chechillian, carele mai înainte fusese diacon, pre carele l-au hirotont Felix Aptunghitanul. Votru și Chelêvsie, vîzîndu-se lipsiți de nădejdea a dobîndi e(pisco)pie<sup>108</sup>, trăgînd pre e(pisco)pii Numidiei la însoțirea sa, cari în anul 311 sau 312 adunîndu-se la Cartheghen, au hotărît cum că Chechillian nu poate să fie e(pisco)p și au hirotont pre Maiorin, și așa s-au făcut cit în scurtă vreme, shisma preste toată Africa s-au lăjit, de vreme ce unii ținea cu Chechillian, alții cu Maiorin. Chechillian, mai de multe ori s-au judecat nevinovat, / cum au fost în săborul de la Roma, în anul 313, după aceea, în săborul de la Arelat, în anul 314 și, mai pre urm(ă), de însuși împăratul Constantin, la Mediolan. Ci, cu toate judecările acestea, donatistenii nu au încetat, pentru aceea împăratul, mai cu asupră s-au pornit asupra lor, și pre unii i-au trimis în izgonire. După aceea, făcîndu-se milă împăratului, i-au chemat iarăși îndărăpt<sup>109</sup>. Ei, după ce au dobîndit această slobozenie, cu grele nevoi au asuprit pre catholici și mari turburători au făcut prin

98. Cuvintele : «de la Roma», intercalate.

99. Inițial a fost : «și», 100. Urmează cuvîntul : «pentru», șters.

101. Urmează : «le», șters. 102. Urmează : «lor», șters.

103. Urmează cuvîntul : «apoi», șters. 104. Urmează cuvintele : «se va», șterse.

105. Urmează cuvîntul : «pentru», șters. 106. Urmează cuvîntul : «din», șters.

107. Textul de la : «carele au fost...», adăugat.

108. Urmează text șters : «nu numai pre Luchila, puternica aceea femeie».

109. Urmează text șters : «și au lăsat ca să le izbîndească D(umne)zeu».

- Africa, și împăratul nu au putut să stea de ei să-i oprească fiind cuprins cu turburările ariianilor carea voia să le așeze. Atunci au început donatistenii a se zice și *chircumceliones* latinește, pentru ca umbla inconjurind, făcând prăzi, bătăi și aprinderi. Împăratul Constant, în anul 384, au trimis în Africa pre Pavel și pre Macarie să împartă milă săracilor și să chiiame pre toți la unirea Bisericii catholicești. Iară donatistenii nu numai darurile împărătești nu le-au băgat / în samă, ci chemind într-ajutor pre chircumcelioni, s-au pus împotriva. Macarie, după aceia, pre unii donatistenii i-au trimis în izgonire, pre alții greu i-au pedepsit. După ce, într-acest chip s-au așezat turburările, Grat, e(pisco)pul de la Cartheghen, au adunat săbor în care s-au făcut și nește canoane pentru rindul donatistenilor. După ce s-au făcut Iulian împărat, pre cei izgoniți i-au chemat îndărăpt și plină slobozenie le-au dat; ei, preste puțin foarte mulți au tras în partea sa, și nici cu legile carea le-au pus Gratian împărat asupra lor nu s-au putut opri. Catholicii, povățuindu-i, mai ales Sf(întul) Augustin, în multe chipuri s-au apucat de donatistenii, și mai pre urmă în adunarea, carea în anul 411 au avut la Cartheghen, din porunca împăratului Onorie, împărechearea shismatică foarte mult au slăbit, și încet s-au putut stinge până în suta a șapte. Pricea carea era între donatistenii și între catholicii știm că s-au pricit întâi despre Biserica, că zicea donatistenii cum că cei ce știu și sînt aiavea / păcătoși, aceia nu se pot suferi să fie întru împărțirea<sup>110</sup> Bisericii cei adevărate. Pentru aceia zicea, cum că numai ceata lor iaste adevărată Biserica, ceialalți toți, pentru că s-au împărțit cu Chechilian și cu Felix, cel ce l-au sfințit pre el au căzut de la Biserica cea adevărată. Din această greșală au urmat, cit ei pre toți cei ce de aiavea venea la împărțirea lor, a doa oară îi boteza și îi hirotonea, că ținea, cum că acestea aiavea nu se pot face, numai la ei. Ci și ei între sine s-au împerechiat, unii era rogaștenii, alții primianistenii și alții maximianitistenii. /

(Va urma)

110. Urmează cuvîntul : «bisericească», șters.

**Pr. Nicolae V. Dură**

## **ANAFORELE BISERICII ETIOPIENE**

### *Procesul apariției și dezvoltării lor*

#### **Cultul creștin în Etiopia**

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

#### **Introducerea ritului alexandrin în Biserica Etiopiei**

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

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

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

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

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

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

### Originea ritului liturgic etiopian

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

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

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

7. Sinodos este colecția de canoane a Bisericii etiopiene. Mătihafă Kidan este versiunea etiopiană a lucrării intitulată Testamentum Domini. Pravla cea mare a etiopienilor, Fetha Nagast, este nomocanonul în uz și astăzi.

ghiile de mai târziu. În canonul liturghiei etiopiene, importanța lucrărilor canonice ca izvor al formulărilor liturgice este subliniat astfel: «Dacă arhiepiscopul, preotul sau diaconul nu este bine informat despre cartea «Mășihaḥā Kidan», «Sinodos», «Didascalia», toate regulile Bisericii și toate legile ei..., să nu intre în slujba Bisericii. Dacă intră... să fie depus din treapta sa și îndepărtat din Biserică...»<sup>8</sup>.

### Numărul anaforelor etiopiene

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

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

### Istoria apariției și receptării anaforelor etiopiene

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

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

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

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

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

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

### Structura liturghiei etiopiene

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

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

12. Vezi *Măṣṣḥalā Kîdase, Nibabna Tirgoameu*, Addis Ababa, 1918, (calendarul etiopian), în limbile ghe'ez și amharică.

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

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

liturghierele etiopiene se cere ca în potir să se pună două treimi vin și o treime apă<sup>15</sup>. În practică însă se storc câteva boabe de struguri în potir, dându-se astfel o culoare roză apei. Împărțășirea din Trupul și Sângele Domnului are și ea unele practici străine de practicile liturghiei bizantine. Preotul rupe o fărâmitură din piinea euharistică și o dă credinciosului, iar după aceea, diaconul, care șade în dreapta preotului, îi dă cu lingurița din potir, Sângele Domnului<sup>16</sup>.

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

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

15. *Mășhafă Kldase...*, p. 40.

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

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

18. *Mășhafă Kldase...*, p. 62 și 98.

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

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

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

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

amintea în secolul al XVII-lea doar 12 anafore etiopiene, lucru ce ne face să credem că acesta era și numărul anaforelor etiopiene în uz în Biserica etiopiană în această epocă. Aceste anafore erau: 1. Anafora Sfântului Ioan Evanghelistul; 2. Anafora celor 318 Sfinți Părinți; 3. Anafora Sfântului Epifanie; 4. Anafora Sfântului Iacob Sarug; 5. Anafora Sfântului Ioan Gură de Aur; 6. Anafora Domnului Iisus Hristos; 7. Anafora Sfinților Apostoli; 8. Anafora Sfintei Maria, alcătuită de Abba Hyriacus (Cipriacus), mitropolit al cetății egiptene Behnefe; 9. Anafora Sfântului Grigore; 10. Anafora lui Dioscur; 11. Anafora Sfântului Vasile cel Mare; 12. Anafora Sfântului Chiril<sup>23</sup>.

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

### Opiniile liturgiștilor etiopieni și europeni privind originea anaforelor etiopiene

1. *Anafora Sfântului Apostol Marcu*. — Liturgiștii etiopieni admit că Frumențiu a adus cu el Liturghia Sfântului Marcu. Cercetătorii etiopieni admit și ei această teză, deși nu există încă o părere unanimă. Adevărul se pare a fi altul. Anafora Sfântului Marcu a fost de fapt un formular liturgic, o transcriere a tradiției liturgice ce avea să fie autorizată doar sub numele primului apostol al Alexandriei. După cum se știe, această liturghie se află la coșți sub numele Sfântului Chiril al Alexandriei. Cred că ar fi mai exact să spunem că anafora Sfântului Marcu a fost de fapt dezvoltată, restructurată, dacă nu chiar compusă de Sfântul Chiril al Alexandriei. În așa-zisa liturghie a Sfântului Marcu găsim și unele rugăciuni existente în cuprinsul liturghiei Sfinților Apostoli<sup>24</sup>. Unii liturgiști sînt de părere că anafora Sfântului Marcu este o apocrifă adusă în Etiopia de cei «nouă sfinți»<sup>25</sup>. Cercetătorii au ajuns la concluzia că anafora Sfântului Marcu a încorporat și cîteva fragmente din anafora Domnului Iisus Hristos<sup>26</sup>. Așa-zisa liturghie a Sfântului Marcu este în uz doar în minăstirile Zena Markos și Debre (Tigre). Liturgiștii orientaliști sînt de părere că liturghia Sfântului Marcu stă la baza liturghiei Sfântului Vasile, a Sfântului Chiril, a Sfântului Grigorie și a liturghiei Sfinților Apostoli, varianta etiopiană<sup>27</sup>. Judecînd opiniile liturgiștilor etiopieni și europeni, ajungem la concluzia că liturghia Sfântului Marcu nu a existat de fapt. Putem vorbi de o tradiție liturgică alexandrină, diptice, formulare liturgice alexandrine, a căror rugăciuni comemorative complementau pe cea euharistică. Evident, aceste rugăciuni care formau în

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

24. «În liturghia actuală a Apostolilor, noi găsim rugăciuni și rubrici împrumutate liturghiei Sfântului Marcu». Vezi Abba Tekle — Marlam Semharay Selim, *La Messe Ethiopienne...*, p. 11.

25. Ernst Hammerschmidt, *op. cit.*

26. *Ibidem*.

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



secolele I—II nucleul a ceea ce se va numi mai târziu liturghie, au fost folosite ca sursă de inspirație și de autorii anaforelor de mai târziu: Vasile, Grigorie și Chiril<sup>28</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

32. A. Tekle — Maryam Semharay, *op. cit.*, p. 58.

33. Vezi *MăŃihafă Kidase...*

34. *MăŃihafă Kidase Nibabna Tirgoame*, Addis Ababa, 1918, p. 111.

35. *Ibidem*.

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

37. *MăŃihafă Kidase...*, p. 360.

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

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

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

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

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

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

38. *The Liturgy of the Ethiopian Church...*, p. 173.

39. *Măștihaft Kldase...*, p. 278.

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

41. *Măștihaft Kldase...*, p. 398.

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

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

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

12. *Anafora Sfîntului Ioan Evanghelistul.* — Liturghiștii etiopieni atribuie Sfîntului Ioan Evanghelistul paternitatea acestei anafore. Ca structură, această anafora este asemănătoare celei a Sfinților Apostoli. Sfîntul Vasile cel Mare<sup>46</sup> este considerat de etiopieni drept compilatorul acestei anafore.

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

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

43. Vezi *Măñihafă Kidase...*

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

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

46. *Măñihafă Kidase...*, p. 182.

realității se pare că Frumentiu a adus la Axum tradiția liturgică alexandrină formulată în anafora sau anaforele folosite și de Sfântul Atanasie cel Mare în Biserica sa. Cît privește pe cei «nouă sfinți» răspunsul rămîne încă discutabil. Unii istorici îl consideră necalcedonieni, iar alții calcedonieni<sup>47</sup>. Oricare ar fi adevărul, ei au adus cu ei liturgiile existente în uzul practic al Bisericilor din care veneau. Liturgia Sfântului Marcu, a Sfântului Apostol Iacob, a Capadocienilor, sau formularele liturgice din aceste Biserici, nu le erau străine celor «nouă sfinți» veniți în Etiopia.

### Caracteristicile anaforelor etiopiene

În Etiopia nu există o tradiție uniformă privind locul unor texte liturgice în cadrul anaforelor. De fapt, de abia în 1925 apărea pentru prima dată liturghierul etiopian în ediție tipărită care consfințea receptarea celor 14 liturghii în uzul Bisericii etiopiene. Pînă la această dată, fiecare mînăstire își avea tradiția ei liturgică, fiecare provincie își avea practicile ei liturgice. Liturghiștii etiopieni modificau canonul liturgic sau adăugau după propriul lor gust, ori de cite ori simțeau nevoia s-o facă. Mitropoliții (Abuna) copti, străini de limba și tradiția liturgică etiopiană, erau mulțumiți doar cu azul numelor de botez ale acestor anafore care nu păreau străine de duhul ortodoxiei copte. Pomenirea numelor Chiril și Dioscur păreau concludente. În vechile manuscrise ale liturghierelor etiopiene se găsea și textul lucrării «Tîmîhirtă Hibuat» (Doctrina Arcanorum), care a fost eliminat din liturghierele tipărite ale Bisericii etiopiene. Liturghiștii europeni vorbesc de anafore traduse și ritmate. Printre anaforele traduse în limba etiopiană se menționează: a) Anafora Sfântului Marcu<sup>48</sup>; b) Anafora Sfântului Vasile; c) Anafora Sfântului Iacob, fratele Domnului. Anaforele ritmate sînt socotite următoarele: a) Anafora Maicii Domnului de către Grigorie; b) Anafora scurtă a Sfântului Chiril; c) Anafora Sfântului Epifanie. Nu lipsesc nici unele curiozități obișnuite anaforelor etiopiene, astfel în anafora Maicii Domnului, compusă de Cyriacus de Bahnasa, se aduc cuvinte grele la adresa musulmanilor, iar în anafora Sfântului Atanasie se condamnă practicile iudeilor. Aceste mențiuni sînt pentru noi mărturii sigure ale epocii în care autorii lor etiopieni au trăit. În comentariile liturghierelor etiopiene se spune că liturghiile au fost transcrise în cîntarea liturgică de Jared<sup>49</sup>. Socotit de etiopieni părintele muzicii sacre, Jared a trăit în secolul al VI-lea. Evident, anafora a căror origine aparține secolelor XIV—XV, n-au putut fi contemporane epocii lui Jared. În liturghierul din 1918<sup>50</sup>, se subliniază că sînt doar patrusprezece liturghii în uzul Bisericii etiopiene. Liturghiștii etiopieni contemporani<sup>51</sup> enumeră în comentariile lor încă șase liturghii. Acestea sînt: a) Liturgia Sfintei Fecioare Maria, opera apostolului Natanael, în uz în Mînăstirea Dabra Markos (Gogiam); b) Liturgia Sfintei Fecioare Maria, opera Sfântului Evanghelist Marcu, în uz la Mînăstirea Zena Marquos (Șoa); c) Liturgia Sfintei Fecioare Maria scrisă de Sfântul Grigorie din Capadocia, în uz în Tana și în Țăfăta; d) Liturgia Sfintei

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

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

49. *Măftihajă Kidasc...*, p. 212.

50. *Ibidem*, p. 462.

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

Fecioare Maria scrisă de Abba Gheorghe în uz în toate lavrele mari; e) Liturgia Igsii scrisă de Abba Gheorghis, aflată în uz doar în localitatea Giamădă; f) Liturgia Igsii scrisă de Rftua Haimanot, aflată în uz în Mînăstirea Mihîrăt.

\*

Liturghia nu este doar un obiect de studiu, ci o mărturisire, o trăire, o experiență a unirii cu Hristos. Liturghia este un depozit sacru al rugăciunii de generații cristalizată în dipticele și formularele epocii respective. Caracterul contemplativ al rugăclunii euharistice, la persoana I plural «noi», simbolismul vaselor și obiectelor liturgice, sensul comuniunii, al comunității, al dialogului, aspectul cosmic și ontologic, aspectul sacrificial sînt tot attea note caracteristice ce izvorăsc din liturghiile Bisericii etiopiene. Participarea efectivă și activă a credincioșilor la Sfînta Liturghie prin răspunsurile pe care le dau preoților ne amintesc de practica Bisericii primare, unde lipseau gorgoanele și ipsiloanele ce aveau să despartă tot mai mult altarul de masa de credincioși în bisericile din Bizanț. În liturghiile etiopiene se simte și se trăiește spiritul comunității tradiției liturgice din epoca apostolică și patristică. Pentru a distinge liturghia primitivă de cea de azi, liturghiștii obișnuiesc să scrie în comentariile lor că cele ce s-au adăugat s-au făcut conform tradiției Apostolilor și regulilor Părinților<sup>52</sup>.

Epicleza (Îrăsiio) rămîne pentru liturghia etiopiană centrul cultului creștin în jurul căruia gravitează jertfa și îndumnezeirea omului. Nu toate anaforele etiopiene au însă epicleză. Cele care nu au epicleză se folosesc de cea a Sfinților Apostoli<sup>53</sup>. Anaforele urmează mai mult sau mai puțin structura anaforelor Apostolilor. Liturghiile etiopiene constituie un prețios tezaur al literaturii teologice etiopiene. O cunoaștere exactă a epocii traducerilor și a modului alcătuirii anaforelor etiopiene este greu de determinat deoarece origina lor este necunoscută, dezvoltarea lor considerabilă și diferențele dintre manuscrisele Liturghierelor sînt foarte numeroase. Text, note marginale, interpolări, schimbări de structură a frazei etc., adăogate și făcute la libera voință a liturghiștilor etiopieni dau și liturghiilor importate o oarecare notă de originalitate. Pe modelul citorva liturghii mai vechi de proveniență alexandrină, liturghiștii etiopieni au prelucrat noi liturghii, care deși au același nume cu cele copte sînt totuși total diferite; exemplu elocvent sînt anaforele Sfîntului Chiril și ale Sfîntului Grigorie. Formularele liturgice și anaforele liturgice de limbă greacă, au fost importate în Etiopia înainte de sinodul de la Calcedon<sup>54</sup>, cînd relațiile cu lumea bizantină intrau în amurgul lor. După Calcedon se trecea la o adaptare a riturilor străine la spiritul obiceiului liturgic și al limbii naționale. Procesul de încetățenire al anaforelor de limbă greacă sau coptă se va încheia prin secolele XIV—XV cînd elementele cultice autohtone sînt predominante.



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

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

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

**Drd. Vasile Axinia**

## **CONTRIBUȚIA PROFESORULUI VALERIAN ȘESAN LA DEZVOLTAREA DREPTULUI BISERICESC\***

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

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

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

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

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

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

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

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

#### I. Manuale.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Sinodul particular «ca adunare a episcopilor unei părți din Biserică»<sup>7</sup>.

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

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

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

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

5. *Ibidem*, p. 60.

6. *Ibidem*, p. 110.

7. *Ibidem*, p. 120.

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



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

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

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

## II. Studii de organizare și administrație bisericească.

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

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

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

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

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

1. «Prin autonomia externă se înțelege independența Bisericii față de oricare altă organizație în afara ei, inclusiv Statul în cuprinsul căruia își desfășoară activitatea. Această autonomie față de Stat constă în dreptul și libertatea Bisericii de a-și reglementa prin organe proprii, toate chestiunile ei de natură strict religioasă, folosind numai mijloace religioase, spirituale»<sup>11</sup>.

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

a. Primul aspect exprimă independența unei Biserici Ortodoxe în raporturile ei interortodoxe, la un nivel mai limitat decât nivelul independenței pe care o exprimă autocefalia. Autonomia internă arată că stadiul de dezvoltare al unei Biserici nu-i îngăduie să se organizeze ca Biserică autocefală și nici cu toate organele ce le impune autocefalia, îndeosebi sinodul episcopilor. Dealtfel pentru existența unei Biserici autonome nu este nevoie ca aceasta să fie recunoscută de toate Bisericile Ortodoxe, ci numai recunoașterea acesteia de către Biserica mamă autocefală, prin așa numitul «Tomos». Dependența acesteia de Biserica autocefală se exprimă în câteva puncte mai caracteristice, și anume : primirea Sfintului și Marele Mîr de la Biserica autocefală, alegerea primului ierarh sau și al celorlalți, de Biserica autocefală, pomenirea primului ierarh al Bisericii autocefale la sfintele slujbe, participarea unor ierarhi ai Bisericii autocefale la sinoadele Bisericii autonome, cînd se discută probleme mai importante ce privesc Biserica autonomă, judecarea în recurs a ierarhilor Bisericii autonome de către sinodul Bisericii autocefale, aprobarea statutelor de organizare și funcționare a Bisericii autonome de către Biserica autocefală, dreptul ierarhilor Bisericii autonome de a participa la sinoadele Bisericii autocefale, în probleme ce privesc Eparhia respectivă, stabilirea și păstrarea de legături canonice cu Biserica autocefală, întreținerea de legături cu alte organizații religioase, dar numai cu consimțămîntul Bisericii autocefale.

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

Această autonomie se întemeiază pe egalitatea în putere a tuturor episcopilor. Ea nu exclude însă controlul ierarhic, în scopul aplicării unitare în toate eparhiile, a măsurilor luate de sinodul respectiv, în cazuri excepționale exercitîndu-se dreptul de devoluțiune...»<sup>12</sup>.

Cu prilejul conferinței de la Vatoped (1930), prof. V. Șesan a întocmit și articolul privind «Viitorul Prosinod al Bisericii Ortodoxe». În acest articol Prof. Șesan socotește că înaintea ținerii unui sinod ecumenic, la care vor fi invitați toți episcopii, este necesar să se țină un prosinod ecumenic, la care vor lua parte numai episcopii ortodocși canonici delegați, urmînd a se dezbate problemele ce privesc întreaga Biserică.

Puțin mai tîrziu, după conferința de la Vatoped, a avut loc, în anul 1936, congresul profesorilor facultăților de teologie, la Atena, la care prof. V. Șesan a participat cu două referate. Datorită suferinței fizice în care se găsea, prof. V. Șesan nu a putut participa, totuși cele două referate ale sale au fost citite în congres și au avut un ecou pozitiv în lumea ortodoxă a timpului. Este vorba despre problema vîlto-

11. Prof. Iorgu D. Ivan, *Principiile fundamentale ale legislației Bisericii Ortodoxe Române*, pregere dactilografiată, p. 9.

12. *Ibidem*, p. 11.

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

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

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

13. Lucrările se intitulează: *Convocarea Sinodului Ecumenic și Revizuirea canoanelor și altor norme bisericești*, apărute în «Candela», 1936. În legătură cu problema viitorului Prosinod și Sinod Ecumenic, mai vezi și următoarele articole și studii apărute: Pr. Prof. I. Gh. Coman, *Sinoadele ecumenice și importanța lor pentru viața Bisericii*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 3, p. 292—304; *Sinoadele ecumenice ca expresie a universalității Bisericii*, în «Studii teologice», XIX (1967), nr. 1—2, ianuarie—februarie, p. 3—23; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Autoritatea Bisericii*, în «Studii teologice», XVI (1964), nr. 3—4, p. 183—216; Pr. Prof. Liviu Stan, *Cu privire la un viitor sinod ecumenic*, în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 3—4, p. 598—610; Idem, *Importanța vechilor sinoade ecumenice și problema viitorului sinod ecumenic*, în «Studii teologice», XXIV (1972), nr. 3—3, p. 209—211; *Problema unui viitor sinod ecumenic și poziția Bisericii Ortodoxe față de el*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 2, p. 335—337; Prof. Alex. Elian, *Atitudinea Bisericii Vechi-Catolice față de sinoadele ecumenice*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 3, p. 374—375; Pr. Traian Vladman, *Problema sinodului ecumenic în sfintele canoane*, în «Studii teologice», XXV (1973), nr. 7—8, p. 546—560; Drd. Dan Dumitrescu, *Bisericile creștine și Sinodul Ecumenic*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 5, iulie—sept., p. 498—504.

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

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

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

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

Profesorul V. Șesan și-a desfășurat activitatea didactică într-o perioadă când se făcuse reîntregirea țării, și ca urmare a acestui fapt trebuia să se facă și unirea administrativă-bisericască a mitropoliilor din cele trei provincii, într-o singură Biserică unitară<sup>18</sup>.

În primăvara anului 1920, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a ordonat alcătuirea unui proiect de lege pentru o organizare unitară a acesteia. La alcătuirea acestui proiect a fost chemat și prof. V. Șesan împreună cu V. Gheorghiu și Romul Cindea. La întocmirea acestui proiect<sup>19</sup>, prof. V. Șesan împreună cu ceilalți membri ai comisiei au ținut seama de caracterul Bisericii Ortodoxe Române cit și de dorințele exprimate de diverse personalități ale vremii, pentru o cit mai unitară organizare a acesteia.

După redactarea proiectului, prof. V. Șesan a militat în continuare pentru consolidarea organizației Bisericii Ortodoxe Române<sup>20</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### III. Raporturile Bisericii cu Statul.

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

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

23. Vezi articolele indicate la nota nr. 20.

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

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

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

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

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

#### IV. Diverse articole și recenzii.

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

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

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

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

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

Demn de remarcat este faptul că, în acest articol, prof. V. Șesan evidențiază faptul că Biserica Ortodoxă Română strămoșească și autoritatea statală din țara noastră au colaborat activ în decursul veacurilor pentru propășirea și bunăstarea poporului.

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

\*

Prin toate problemele de care s-a ocupat prof. V. Șesan în timpul activității sale didactice, a adus o prețioasă contribuție la dezvoltarea dreptului bisericesc în Biserica Ortodoxă Română. Lucrările prof. V. Șesan se disting printr-o adâncă cunoaștere a izvoarelor canonice ale Bisericii Ortodoxe și printr-o clară expunere.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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



---

32. «Candela», XLIX (1938), p. 23.



**Doctorand Dan Ilie Ciobotea**

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

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

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

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

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

---

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

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

Deși antichitatea cunoștea și admira neamul geto-dacilor recunoscînd vitejia, calitățile lui morale și spiritual-religioase, totuși se ezită adesea să se afirme ceea ce odinioară era un fapt bine cunoscut<sup>2</sup>.

De aceea în cele ce urmează, vom expune cîteva elemente ale religiei geto-dacilor favorabile (nu «pregătitoare»!) procesului de creștinare al strămoșilor, elemente care-și au ecoul în creștinismul românesc, ca niște trăsături pozitive pe care acesta nu le-a înăbușit, ci le-a valorificat<sup>3</sup>.

Aspectele religiei geto-dacilor nu vor fi privite strict istoric, ci se vor stabili corespondențe cu alte religii de același tip pentru a întui mai bine asemănările și deosebirile; iar, unde e cazul, vor fi făcute și unele considerații de ordin teologic.

### 1. Zamolxis — marele „zeu“ al geto-dacilor

Scriitori antici ca: Herodot, Hellanicos, Platon, Strabo, Porhpyriuq, Iordanes și alții<sup>4</sup>, ne informează că geto-dacii se închinau lui Zamolxis. În acest sens, Herodot<sup>5</sup> spune — «așa cum a aflat el de la elenii care locuiesc pe țărmurile Hellespontului și ale Pontului Euxin» — că Zamolxis ar fi fost ucenic al lui Pitagora și că întorcîndu-se acasă în Tracia a pus să i se construiască o casă în care dădea banchete împreună cu fruntașii țării, și învăța pe comeseni «că nu vor muri, ci vor merge într-un loc unde își vor duce traiul de-a pururi, avînd parte de toate bunătățile. Apoi s-a retras într-o locuință subpămînteană și a trăit acolo trei ani, iar în al patrulea an a apărut din nou și astfel i-a încredințat Zamolxis de învățăturile sale». Cît este de veridică această relatare ne-o arată însuși Herodot: «În ce privește pe Zalmoxis (Zamolxis) și locuința sa subpămînteană, eu nu sînt nici neîncredător, nici nu mă încred prea mult; mi se pare, însă, că acest Zalmoxis a trăit cu mulți ani înainte de Pitagora. Dar fie că Zalmoxis a fost vreun om, fie că a fost vreo divinitate, să lăsăm lucrurile așa»<sup>6</sup>.

Scriitori de după Herodot n-au adus prea multe informații în plus referitoare la Zamolxis. Voind să stabilească ființa zeului, cercetătorii moderni au emis mai multe ipoteze. După unii<sup>7</sup>, Zamolxis este zeu chthonian și în favoarea acestei teze sînt invocate ca argumente locuința subterană despre care vorbește Herodot și mai ales etimologia numelui<sup>8</sup>. Zamolxis (Zalmoxis) ar deriva «de la Zemelen și Zalmodes, care au însemnat la început «(om) pămîntean» — într-un proces ce apare tot atît de bine

2. «În vremea noastră, refuzul de a recunoaște și a atribui țăranilor de la Dunăre» această cinste de creatori ai credinței zamolxiene s-a oglindit într-un chip nou, și totuși vechi, în tendința și încercarea de a deriva credința lor de nemurire din credințele asemănătoare ale scizilor» Gheorghe Mușu, *Zei, eroi, personaje*, Editura științifică, București, 1971, p. 10

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

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

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

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

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

8. Pe larg la Gheorghe Mușu, *Op. cit.*, p. 91 ș. u.

în «preistoria» cuvîntului nostru «om», moștenit de la latini unde homo este înrudit cu humus — pămînt»<sup>9</sup>.

Cît privește primul argument pentru susținerea caracterului chtonian al lui Zamolxis, el este vulnerabil: «Zeus Cronidul este crescut în peștera Dicte — și este zeu al cerului; frigiiana Cybele, adorată în peșteri, este zeiță a munților; nimfele, adorate în peșteri, sînt de tot felul»<sup>10</sup>.

Al doilea argument, adică elimopolgia, poate fi interpretat așa cum a făcut P. Kretschmer<sup>11</sup> — în sensul că Zamolxis însemnează «rege sau zeu al oamenilor, al pămîntenilor».

Alții sînt de părere că de mult, în negura timpurilor, va fi existat un stadiu chtonian al lui Zamolxis, dar, cu vremea, «datorită unei lungi și îndepărtate evoluții în trecutul geților și al altor triburi trace, el deveni zeul înălțimilor și apoi al cerului și al spiritului»<sup>12</sup>.

Profesorul Mircea Eliade susține însă că Zamolxis, mai bine-zis cultul său, face parte din cultele misterice, care conțin rituri de inițiere<sup>13</sup>.

Totuși, dovezi mai sigure asupra caracterului religiei geto-dacilor le oferă descoperirile arheologice de pe cuprinsul patriei noastre — Dacia de odinioară. Deși e posibil ca Zamolxis la început să fi fost un zeu chtonian, cum ar putea indica etimologia sau locuința sa subterană, cert este însă că «nu s-a găsit, cel puțin deocamdată, nici un templu subteran... dar s-a dovedit că marile sanctuare dacice de la Sarmizegetusa și Costești nu aveau alt acoperiș decît cerul... Această împrejurare se potrivește foarte bine cu o religie de esență solară, dar nu cu una chtoniană. Pe un vas din așezarea geto-dacică de la București—Tei se poate vedea imaginea cercului solar; aceeași reprezentare a soarelui se regăsește pe unele din vasele pictate descoperite la Sarmizegetusa, în timp ce la Piatra Roșie au fost aflate fragmentele unui car solar în miniatură făurit din fier și bronz. Marele sanctuar rotund de la Sarmizegetusa, cu așezarea ritmică a stîlpilor săi, presupune efectuarea unor observații cerești mai naturale în cadrul cultelor solare, decît în cel al adorării de divinități subpămîntene. În sfîrșit, descoperirea splendidului «soare de andezit» din incinta sacră a Sarmizegetusei a risipit orice îndoială asupra caracterului predominant urano-solar al religiei geto-dace»<sup>14</sup>.

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

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

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

11. Gh. Mușu, p. 197, nota 16.

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

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

14. Hadrian Daicovicu, *Dacii*, Editura enciclopedică, București, 1972, p. 227—228; Romulus Vulcănescu, *Les aspects essentiels de la mythologie roumaine*, (Conferință ținută în cadrul Cursurilor de vară și Colocviilor științifice), Brașov, 25 Iulie — 20 august 1976; Nicolae Maxim, *Caracterul uranian al religiei geto-dacice*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIII (1967), nr. 7—8, p. 482—496.

15. Este vorba de «Tăblițele de la Tărtăria» descoperite de Nicolae Vlașa, datînd de la sfîrșitul mileniului al IV-lea î. Hr. — Vezi *Almanahul Știință și tehnică*, 1971, p. 152—153 și Gh. Mușu, *Op. cit.*, p. 125

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

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

Școala etnografică vieneză, și în primul rînd P. W. Schmidt, autorul celei mai voluminoase monografii (cca. 11000 pag.) consacrate originii ideii de Dumnezeu («Ursprung der Gottesidee») demonstrează existența la multe popoare ale lumii a unui monoteism primordial, care a degenerat apoi luînd, în cele din urmă, forma politeismului antropomorf sau a religiilor naturiste-animiste. W. Schmidt pornește mai ales de la prezența *zeilor cerești* care se întîlnesc la popoarele cele mai primitive<sup>16</sup>, și constată cvasi-universalitatea credințelor într-o ființă divină cerească, creator al universului și garant al fecundității pămîntului. Aceste ființe sînt de o preștiință și o înțelepciune nesfîrșită; legile morale și adesea riturile clanului au fost instaurate de ele în timpul scurtei lor șederi pe pămînt, ele veghează la împlinirea legilor<sup>17</sup>. Astfel, Baiam, divinitatea supremă a triburilor din sud-estul Australiei, locuiește în cer și primește acolo sufletele celor nevinovați. Soarele și luna sînt fiii săi. Tunetul e vocea sa; el face să cadă ploaia, înverzind și fertilizînd întreg pămîntul. Baiam vede și aude totul<sup>18</sup>.

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

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

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

16. Cf. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions* (capitolul II : Le Ciel : dieux ouraniens), Payot, Paris, 1974, p. 46–114

17. *Ibidem*, p. 46

18. *Ibidem*, p. 48

19. *Ibidem*, p. 49

20. *Ibidem*, p. 53

21. *Ibidem*, p. 59

22. «Este cert că indianul Dyaus italicul Jupiter, elinul Zeus și chiar germanicul Tyr-Zio sînt forme istorice evolute din divinitatea celestă primordială (Diéus) și care relevă pînă în numele lor binomul originar : «lumină sfîntă» (cf. sanscritul div = a străluci, dyaus = cer, zi; dios, dies, deivos, divus) la Mircea Eliade, *Traité d'histoire...* p. 68).

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

Cultul lui Zamolxis putea să aibă unele din aspectele care sînt comune tuturor zeităților uraniene prezentate mai sus. El putea fi adorat ca divinitatea supremă la care merg sufletele celor nevinovați, ca și creator al universului, ca «părinte» (cum se întîlnește Dyaus Pitar la indo-europeni, dacii fiind de aceeași obîrșie), ca zeu al cerului care ascultă rugăciunile oamenilor, fie chiar și prin mijlocitori care locuiesc pe vîrfurile munților sau prin soli trimiși la el (cum de altfel știm că se obișnuia în religia geto-dacilor). Asemenea popoarelor amintite mai sus, și geto-dacii au păstrat, parțial, desigur, și oarecum alterat, revelația primordială.

Cît privește mult discutatul «monoteism sau politeism?» al geto-dacilor, socotim că nu trebuie exagerat în nici o parte. Deși textul lui Herodot (*Istorie*, cartea IV, cap. 94): «Acești traci, cînd tună și fulgeră, trag cu săgețile în sus, spre cer, și amenință pe zeu, socotind că nu este altul decît al lor (subl. n.) — indică oarecum spre o interpretare favorabilă monoteismului, tot așa de ușor s-a găsit posibilitatea de a-i exclude această interpretare<sup>25</sup>.

Relatarea lui Grigorie de Nazianz (sec. IV) despre «Zalmoxis geticul»<sup>26</sup>, dar mai ales afirmația lui Enea din Gaza că «Geții socotesc ca unic zeu (μονον θεον) pe servitorul lui Pitagora (Zalmoxis)»<sup>27</sup>, deși mărturiile antichității, sînt trecute sub tăcere atunci cînd se accentuează politeismul la geto-daci, în favoarea căruia se aduc ca argumente existența mai multor tipuri de sanctuare și, de aici, mai multe divinități; precum și numele unor zeități pe care le adorau tracii: un zeu al războiului asemănător cu Marte și zeița Bendis<sup>28</sup>.

Eminentul arheolog Vasile Pârvan, care este considerat că a generat direcția monoteistă, acceptă că geții adorau și o zeităte feminină<sup>29</sup>. Dar unii istorici ai religiilor susțin că «interpretatio romana» este cea care ne prezintă religia strămoșilor sub forma unui politeism, deoarece n-a înțeles bine specificul religiei geto-dacice, realitatea fiind alta<sup>30</sup>.

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

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

25. H. Daicoviciu traduce astfel: «acești traci cînd tună și fulgeră trag cu săgeți în sus, spre cer, ameninșînd pe zeu, căci ei cred că (cel care tună și fulgeră) nu e alt zeu decît al lor» (*Dacii*, p. 268).

26. P. G. XXXVII, col. 1572

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2. „Nemurirea getică”

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

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

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

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

33. M. Eliade, *De Zalmoxis* etc., p. 74.

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

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

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

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

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

35. *Istorie*, cartea IV, cap. 94

36. *Ibidem*, cap. 95

37. *Descrierea pămîntului*, II, 2, 18, în *Izvoare...*, vol. I, p. 389

38. *Lexicon*, II, 500, în *Izvoare...*, vol. II, p. 701

39. Pomponius Mela, *Descrierea pămîntului*, II, 2, 18

40. Iulian Apostatul, *Banchetul sau Împărații*, 22, în *Izvoare...* vol. II, p. 29—31

41. Prof. Ion Coja, *Zalmoxis — numele nemuririi*, în «Noi tracii», «Buletin circular tracologic al centrului de Studii Istorice de la Veneția», nr. 7, martie, 1975, p. 5.

Dacă Zamolxis a putut constitui un factor de unitate religioasă și etnică pentru geto-daci, «nemurirea» getică putea să-și aducă aportul în formarea conștiinței de nemurire» nu numai a insului, ci și a întregii etnii, lăsându-și amprenta de statornicie asupra poporului geto-dac și mai tirziu asupra noii sinteze daco-romane, care rezulta nu numai din coloniștii romani veniți aici «ex toto orbe», ci și din elementul autohton aflat aici de milenii, cu o civilizație nu de ultim rang, după cum atestă antichitatea<sup>42</sup>.

În folclorul român, curajul în fața morții, transfigurarea ei pe alt plan (în nuntă), se află în celebra baladă «Miorița», care — după cum observă specialiștii — nu conține numai trăsături ale unui creștinism cosmic, ci și elemente precreștine<sup>43</sup>; se observă în ea o moștenire sau ecoul «nemuririi» getice, desigur, transfigurată — ceea ce relevă că ea a fost asimilată de credința în înviere ca un element favorabil răspîndirii creștinismului la strămoși.

### 3. Ideea de jertfă din religia geto-dacilor

Așa cum ne informează Herodot (și s-a văzut aceasta mai sus), geții, din cinci în cinci ani, trimiteau la Zamolxis un sol, pe care îl alegeau prin tragere la sorți. Modul în care se făcea această trimitere era jertfa. Cel pregătit să fie sol era aruncat în virful a trei sulțe. Dacă murea, însemna că jertfa a fost bine primită; dacă nu, îl considerau că este un nevrednic iar în locul lui trimiteau pe altul<sup>44</sup>.

Sacrificiul uman este atestat în istoria religiilor la paleocultivatori ca și la unele popoare de civilizație mai complexă (de exemplu: mesopotamienii, indo-europenii, aztecii etc.). Astfel de sacrificii se ofereau din mai multe motive: în vederea asigurării fertilității (în India); pentru a întări viața zeilor (la aztecii); pentru a restabili contactul cu strămoșii totemici sau cu părinții de curînd decedați; sau ca să repete sacrificiul primordial de care vorbesc «miturile» și să asigure continuitatea vieții și a societății.

Este evident că sacrificiul de care vorbește Herodot nu se află printre nici unul din acestea de mai sus. Elementul esențial este trimiterea unui sol însărcinat să comunice lui Zamolxis «ceea ce doresc ei de fiecare dată». Așadar, sacrificiul face posibilă comunicarea unui mesaj, în alți termeni, reactualizează raporturile directe între geți și zeul lor<sup>45</sup>.

După opinia lui Mircea Eliade, în spatele acestui scenariu mitico-ritual se descifrează o idee mai veche și foarte răspîndită în lume: a trăi în speranța de a reactualiza situația primordială, cînd oamenii puteau comunica direct și «în concreto» cu zeii lor. În această categorie de rituri trebuie plasat sacrificiul solului get. Nu este vorba aici de un sclav sau de un prizonier de război, cum se întîlnește în Asia sau Oceania, ci de un om liber, unul inițiat în misterele instituite de Zamolxis<sup>46</sup>.

Așadar, geții trimiteau zeului lor ceea ce aveau mai bun, mai cural. Jertfa pe care o trimiteau era din popor, se jertfeau pe ei înșiși, nu pe alții. Între jertfele geto-dacilor și ale vecinilor lor sciiți, este o deosebire mare pe care o înregistrează

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

43. M. Eliade, *Op. cit.*, p. 241

44. Herodot, *Istoriei*, IV, 94

45. M. Eliade, *Op. cit.*, p. 56

46. *Ibidem*, p. 56–57



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

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

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

Cit privește preoțimea geto-dacilor, izvoarele antice ne oferă suficiente informații pentru a surprinde ceva din viața și spiritualitatea slujitorilor lui Zamolxis. Cele mai multe date cu privire la preoții geto-daci ni le oferă geograful Strabo (sec. I î. și d. Hr.) care le-a înregistrat de la filosoful stoic Poseidonios (135—51 î. Hr.). El afirmă că misii (moesi), din care face parte și neamul geto-dacilor, «se feresc, din cucernicie de a minca vietăți, și iată deci motivul pentru care nu se ating de carnea turmelor lor. Se hrănesc însă cu miere, lapte, brinză, ducînd un trai liniștit — pentru care pricină au fost numiți «theosebeis» (cucernici) și «capnobaji» (cei care merg prin fum)<sup>48</sup>. Unii traci își petrec viața fără să aibă legături cu femeile numindu-se «ctiști» (κτίσται) întemeietorii, abstenții, singuratici<sup>49</sup>, ei sînt onorați și socotiți sacri, trăind așadar, ferii de orice primejdie (...). Pe toți aceștia poetul i-a numit... «cei care se hrănesc cu lapte» (γαλακτοφαγους), cei care duc viață săracăcioasă (ἀβίους) și oamenii cei mai drepi (δικαιοτάτους ἀνθρώπους)<sup>50</sup>.

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

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

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

47. *Geografia*, VII, 3, 6, în *Izvoare...* vol. I, p. 251

48. Cf. *Izvoare...* vol. I, p. 227, n. 27

49. D. Decev traduce κτίσται cu «izolații, separații», cf. M. Eliade, *Op. cit.*, p. 69

50. *Geografia*, VII, 3,3 în *Izvoare...* vol. I, p. 227

51. *Antichități iudaice*, XVII, 1, 5, 20: «...traiul esenienilor seamănă cu al așa-numiților polistai de la Daci».

52. V. Pârvan, *Getica*, p. 162

la suflet și de acolo curg (ca dintr-un izvor) de la cap la ochi». Trebuie deci — mai ales și în primul rînd — să tîmăduim izvorul rîului, ca să se poată bucura de sănătate capul și tot restul trupului»<sup>53</sup>. Este evident aici rolul sufletului în preocuparea medicilor geto-daci.

Toate calitățile preoților și «sihaștrilor» geto-daci nu puteau fi decît favorabile pentru morala, desigur, mult superioară a religiei noi care venea și la populația daco-romană începînd din secolul I după Hristos. Curăția vieții morale, preocuparea deosebită pentru sănătatea sufletului pe care le aveau — după relatările anticilor — strămoșii noștri, nu credem că au rămas neroditoare cînd pe acest sol a căzut sămînța Evangheliei lui Hristos, ci au contribuit la cristalizarea unui creștinism lent, dar profund, care s-a impregnat în ființa unui popor care se năștea atunci, păstrînd în tezaurul său spiritual multe din virtuțile părinților.

Nu trebuie trecută cu vederea nici instituția Marelui Preot<sup>54</sup> care se afla în mare cinste la strămoșii noștri geto-daci. Este de crezut că însuși Zamolxis a fost la început preot al celui mai slăvit zeu al geților și apoi a fost el însuși zeificat<sup>55</sup>. El era un colaborator de seamă al regelui. Strabo notează că «obiceiul acesta a continuat pînă în zilele noastre, pentru că mereu se găsea cineva gata să-l sfătuiască pe rege și aceluși om geții îi spuneau zeu...»<sup>56</sup>. Marele preot se retrage pe virful unui munte (Kogaionon) care era socotit la ei sfînt și era accesibil numai regelui și citorva slujitori de seamă ai acestuia. El era adesea consultat și era cinstit pentru înțelepciunea sa. Pe cînd domnea asupra geților Burebista, cinstirea mai sus amintită o avea Deceneu (despre care se spune că ar fi sfătuit pe rege să scoată viața de vie pentru a obișnui pe geți cu cumpătarea în privința băuturii).

Deci, pe lîngă monarhul militar, dacii aveau și al doilea cîrmuitor, pe Marele Preot, un fel de «rege» spiritual cu care se consulta regele, fiind într-o colaborare pe care o sublinia și Clement Alexandrinul mai tîrziu: «Este limpede că barbarii cinstesc cu deosebire pe legiuitorii și dascălii lor, numindu-i zei... Ei au simțit binefacerea marilor bărbaților înțelepți și i-au cinstit. La rîndul lor, acești bărbați au arătat că înțelepciunea lor este în folosul obștei: așa cum sînt toți brahmanii, odrișii și geții»<sup>57</sup>.

Deci — așa cum s-a mai remarcat — «marii preoți, alături de regii geto-daci, în special Burebista și Decebal<sup>58</sup>, rămîn în istorie figuri demne de admirat și pilde de înalt patriotism»<sup>59</sup>.

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

Așadar, «de la Herodot și pînă la Iulian Apostatul, antichitatea e unanimă în a recunoaște geților o adîncă și severă religiozitate, care le pătrunde și determină viața lor națională în toate împrejurările, fie de zilnică închinare puterilor supranaturale, fie de unire cu divinitatea nemuritoare»<sup>60</sup>. În acest context se înserează

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

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

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

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

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

60. V. Pârvan, *Getica*, p. 151

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

Așa cum se exprima și un autor «n-a fost greu ca neamul traco-geto-dacilor, care credeau în nemurirea sufletului și duceau o viață plină de renunțări și înfrînări, să treacă la creștinism, iar unii dintre ei să îmbrățișeze chiar viața călugărească recomandată de Iisus Hristos și Sfîntul Apostol Pavel» (Matei XIX, 12; I Cor. VII, 7)<sup>62</sup>. Și deci «este greu de conceput ca un complex religios centrat pe speranța dobîndirii nemuririi... să fi fost ignorat de misionarii creștini. Toate aspectele religiei lui Zamolxis — eshatologie, inițiere, ascetism etc. — înconjurau confruntarea cu creștinismul»<sup>63</sup> și îi favorizau acestuia din urmă pătrunderea și răspîndirea.

\*

**Concluzii.** — Poporul geto-dacilor se înscrie în familia marilor și vechilor civilizații ale lumii.

Antichitatea admira la strămoșii geto-daci îndeosebi profunda lor religiozitate, credința în nemurire (care forma geniul religiei lor), vitejia strîns legată de această credință, curăția vieții morale a preoților și așezîtor geto-daci, destoinicia lor în cunoștință de medicină.

Zamolxis — marele zeu al geto-dacilor — era enumerat alături de mari «intelectuali» de religie ca Moise și Zarathustra<sup>64</sup>. Dată fiind marea lui cinstită și importanță la geto-daci, el a fost considerat de unii scriitori din antichitate ca fiind singurul zeu al geto-dacilor.

Pronunțatul henoteism al religiei strămoșilor a putut favoriza consolidarea unității religioase și etnice a lor, știindu-se ce rol mare avea religia în această privință la popoarele vechi.

Credința puternică în nemurire intensifica vitejia geto-dacilor trezindu-le conștiința de nemurire nu numai a insului, ci și a neamului. Ea a putut fi valorificată de misionarii creștini care propovăduiau credința în înviere.

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

Curăția vieții morale pe care o aveau slujitorii lui Zamolxis a putut familiariza pe strămoșii geto-daci cu atmosfera sihaștrilor, care, mai tirziu — în creștinism — vor fi călugării din munții noștri.

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

Așadar, multe din calitățile strămoșilor constituie trăsături componente ale spiritualității poporului nostru, iar religia geto-dacilor, fără a fi «un creștinism înainte de creștinism», sau o treaptă de evoluție spre creștinism, sau o premisă a noii religii, totuși a favorizat pătrunderea creștinismului la strămoșii daco-romani, explicînd astfel relativ rapidă, dar nu mai puțin autentică creștinare a poporului ce se forma.

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

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

63. M. Eliade, *De Zamolxis...*, p. 74.

64. Iudor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, I, 94, 2.

## Résumé

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Doctorand Alex. M. Ioniță

### EPISCOPIA CONSTANȚEI\*

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

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

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

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

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

1. Vezi: J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain*, Paris, 1918, p. 28—30; Pr. N. Șerbănescu, *1600 de ani de la prima mărturie documentară despre existența Episcopiei Tomisului*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII (1969) nr. 9—10, p. 978—981; Pr. Prof. I. Rămureanu, *Noi considerații privind pătrunderea creștinismului la traco-geto-daci*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 1, p. 164—178. Idem, *Sinodul de la Sardica, din anul 343. Importanța lui pentru istoria pătrunderii creștinismului la geto-daco-romani*, în «Studii Teologice», an. XIII (1962), nr. 3—4, p. 176—182; Radu Vulpe și I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, vol. II, București, 1968, p. 579.

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

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

2. Pr. N. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 992 și notele 163, 164.

3. *Ibidem*, p. 1022, nota 326.

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

5. Pr. N. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 996—999.

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

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

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

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

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

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

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

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

sediului episcopal în vreun alt centru dobrogean, păstrînd însă aceeași titulatură și dăinuind pînă în secolul al IX-lea. Vezi: C. A. Ralli și M. Potli, *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἡερέων κατόνων*, vol. V, 'Αθήναις, 1855, p. 456.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11. *Ibidem*, p. 1259.

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Art. 2). Alegerile de titulari ai acestei eparhii se vor face conform legilor, pentru alegerea mitropoliților și episcopilor eparhioți<sup>19</sup>.

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

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

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

Din punct de vedere administrativ, Episcopia Constanței cuprindea douăsprezece protopopiate<sup>20</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pentru călugarile a fost înființată mănăstirea «Sfinta Elena de la mare» care era așezată într-o poziție minunată pe malul mării și al lacului Tatlageac, lângă localitatea cu același nume. La înființare i s-au alocat de către Ministerul Agriculturii și Domeniilor 65 ha de pământ<sup>34</sup>. Canonic, mănăstirea luase ființă după hotărârea Sfintului Sinod din 24 iulie, 1926, dar biserica mănăstirii a fost terminată și sfințită abia în anul 1934. Al treilea așezământ mănăstiresc care a ființat pe teritoriul eparhiei Constanța și care a fost întemeiat tot în timpul păstoriei episcopului Gherontie este Dervent. Așezământul a fost ridicat în cetatea de pe dealul cu același nume, situată vis-à-vis de cetatea Păcuilui lui Soare, pe malul drept al Dunării.

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

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

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

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

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

## Résumé

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

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

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

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

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

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

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

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



## Doctorand Petru Rădășanu

### ELOCVENȚA ÎN RETORICĂ ȘI OMILETICĂ\*

#### 1. Limbajul ca mijloc de comunicare și convingere

Cuvintul este un dar de mare preț cu care l-a împodobit Creatorul său pe om, fiindcă el e mijlocul cel mai eficace prin care acesta își exprimă cugetările și simțămintele<sup>1</sup>. Cu ajutorul limbajului, omul poate da o expresie clară gândirii logice, sentimentelor celor mai înalte, voinței spre faptă, ideilor și pasiunilor celor mai nobile etc. Lipsit de splendida unealtă a cuvintului, rațiunea, nu s-ar putea exprima și omul n-ar putea ajunge nici la convingeri proprii și nici să convingă pe alții, pentru că noi gândim prin limbaj.

Limbajul se formează cu ajutorul cuvintelor, care dau ca purtătoare de sens o expresie gândirii, așa că a vorbi bine înseamnă a vorbi cu sens și a putea face și pe alții să gândească la fel, să simtă, să înțeleagă sensul și să voiască a realiza adevărul, binele și frumosul în lume, valori pe care nu le putem exprima decît prin cuvinte. Limbajul este mijlocul admirabil și nelipsit al oricărei comunicări între persoane. El e vehicolul comuniunii spirituale fiind purtător de sens, puntea invizibilă ce se stabilește între persoane, așadar ca subiecte care gîndesc. Limbajul constituie un dialog chiar atunci cînd o persoană tace, căci și tăcerea antrenează, susține atît limbajul propriu cit și al celeilalte persoane la care ne gîndim. Cuvintul pe care-l rostește cineva, este o operă a acestuia, este o manifestare a persoanei proprii; o punte pe care cineva ne-o aruncă, ca să ne cheme spre a intra într-o relație personală sau într-o comuniune cu acesta. Așa se face că imaginea Mîntuitorului Hristos rămîne legată de cuvintele și faptele cit și de opera Lui făptuită spre mîntuirea noastră. Opera Lui cuprînsă în Sfînta Evanghelie e «puntea» pe care El o aruncă permanent făpturii noastre spirituale, pentru a o lega de El, spre a ne determina la urmarea în viața și existența noastră a cuvîntului lui Dumnezeu.

De aceea, funcția cuvîntului nu constă numai într-o revelare gratuită și teoretică de imagini, noțiuni și idei, ci el poate exprima o pretenție, un îndemn, poate mișca o voință și de a o obliga la faptă, așa că putem afirma, că el are o urlașă putere de a trezi această obligativitate a altuia și de a-l determina pe acesta într-o direcție sau alta. În acest sens cuvîntul nu are numai un caracter monologic, ci și unul dialogic<sup>2</sup>. Apoi printr-o vorbire frumoasă, elegantă și convingătoare, adică elocventă, se pot îndupleca și sufletele credincioșilor în sensul Evangheliei. Printr-un limbaj elocvent se poate edifica o lume temeluită pe valorile nepieritoare ale ade-

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

1. A se vedea la George Aramă, *Curs de omiletică*, București, 1922, p. 6-8; Pr. D. Voniga, *Omiletica sau studiul oratoriei bisericesti*, Orăștie, 1906, p. 12.

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

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

Dacă cuvântul omenesc are o atare putere de persuasiune, ne putem gândi în ce înțeles desăvârșit e creator Cuvântul elocvent al lui Dumnezeu «care a fost la început Cuvânt și Cuvântul a fost la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul» (Ioan I, 1).

Taina cea din veac ascunsă a învățăturii Mântuitorului s-a făcut cunoscută prin acest Cuvânt. El fiind acest Cuvânt, comunicarea revelației divine se face deci prin Cuvântul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Logosul întrupat, care a fost Dumnezeu adevărat și om adevărat și care a fost trimis în lume spre mântuirea credincioșilor Săi. Și El a făcut această operă prin Cuvântul Său elocvent, cuprins în Sfintele Evanghelii. La propovăduirea acestui Cuvânt a trimis El pe Sfinții Săi Apostoli când a zis: «...mergând învățați toate neamurile...» (Matei XXVIII, 19). Apostolii și-au împlinit această misiune predicând cu mult zel Cuvântul lui Dumnezeu, încât câștigau mulțime de credincioși pentru Hristos. Cuvântul lor era «hrană duhovnicească», pentru câștigarea unor suflete dornice să se «imbrace în Hristos».

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

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

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

## 2. Generalități cu privire la evoluția omileticii și a retoricii.

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



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

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

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

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

Să urmărim însă mai departe evoluția elocvenței sacre.

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

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

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

5. I. Manliu, *op. cit.*, p. 342—343.

pentru a-i mintui, cit și prin felul cum a săvârșit El toate acestea. Căci El a știut întotdeauna să se acomodeze împrejurărilor atunci când vorbea mulțimilor, destăinuind divina Sa învățătură, însemnătatea misiunii Sale zicînd: «Duhul Domnului peste Mine, pentru care M-a uns să binevestesc săracilor...» (Luca IV, 18). Iar Apostolul cel iubit al Mîntuitorului, de asemenea, mărturisește despre măreția puterii elocvenței Lui, zicînd: «Niciodată nu a vorbit un om ca Omul acesta» (Ioan VII, 46).

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

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

Epoca de strălucire a elocvenței bisericești — exceptînd elocvența Mîntuitorului, care a fost divină — a fost atinsă în secolul al IV-lea d.Hr.<sup>6</sup> Așa, de pildă, Sfîntul Ioan Gură de Aur a fost cel mai strălucit vorbitor pe care l-a produs Biserica creștină<sup>7</sup>. El a știut să întrebunîteze cu neegalată măiestrie arta cuvîntului. În tratatul *Despre preoție* el pretinde, ca preotul predicator să aibă acea tainică putere și forță ce se află în măiestria de a vorbi<sup>8</sup>. Cuvintele sale elocvente trezeau rezonanțe atât de zguduitoare în sufletele ascultătorilor săi, încît aceștia izbucneau în aplauze sau alteori în lacrimile pocăinței<sup>9</sup>.

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

Perioada renașterii științelor din sec. al XV-lea și al XVII-lea, a influențat edificator asupra formării elocvenței bisericești<sup>10</sup>. Odată cu vestiții predicatori Bossuet, Fenelon, Bourdaloue și Massilon etc. se încheie ultima perioadă de strălucire a elocvenței bisericești<sup>11</sup>. În secolul următor se observă — în Apusul Europei — o abatere a predicii de la spiritul apostolic, prin folosirea unui limbaj mai greu de înțeles de către ascultători<sup>12</sup>.

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

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

8. *Ibidem*, p. 509.

9. *Ibidem*, p. 504.

10. I. Manliu, *op. cit.*, p. 343.

11. *Ibidem*, p. 343

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

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

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

### 3. Scopul noțiunea și felurile elocvenței

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

— Desăvîrșirea spirituală prin cunoașterea adevărului;

— A acționa totdeauna în sens etic;

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

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

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

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

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

13. *Ibidem*, p. 32.

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

15. *Ibidem*, p. 34.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 4. Demnitatea elocvenței bisericești

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 5. Mijloacele folosite pentru însușirea elocvenței profane și bisericești

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Numai o astfel de elocvență bisericească ce-și trage seva și din *viața predicatorului* întărește *viața creștină* îmbunătățînd-o și sfințînd-o.

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

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

20. Cicero, *De orat.* 1, c.25, n. 116.

21. Quint., *Instt. orat.* 12, c. 9.

22. Omilia III-a la I Corinteni; Omilia XLIII-a la Matei, la Diac. Prof. Nicolae Balca, *op. cit.*, p. 503.

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

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

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

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

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

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

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

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

23. De doctrina christiana, cartea IV-a.



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

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

## 6. Ascultătorii și locul desfășurării celor două feluri de cuvântări

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

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

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

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

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

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

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

cioșilor», care pun din mijlocul existenței lor eternele teme ale acestei existențe: cea mișcare neîncetată a umanului spre divinitate, care e produsă de lupta cu păcatul<sup>27</sup>.

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

\*

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

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

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

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

27. *Ibidem*, p. 199.

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

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

modului în care cineva poate să ajungă să vorbească elocvent. În felul acesta, predicatorul bisericesc își va îmbogăți fondul apercetiv omiletic și își va desăvârși neconținut elocvența sa bisericească ce este atât de necesară pentru succesul predicii sale.

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



## HIROTONIREA PREOTULUI ÎN RITURILE LITURGICE ORIENTALE\*

Secolul al V-lea a reprezentat pentru istoria cultului creștin în Orient, o epocă de o deosebită importanță, care și-a pus puternic amprenta pe evoluția ulterioară a riturilor liturgice.

Înainte de această dată, Răsăritul creștin nu a cunoscut decît două mari «rituri liturgice surse»; ritul sirian sau antiohian și ritul alexandrin. Primului îi aparțineau Patriarhiile Ierusalimului, Antiohiei și Constantinopolului, iar celui de-al doilea, Patriarhia Alexandriei<sup>1</sup>.

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

Astfel, s-au creat condițiile apariției de noi rituri, sau rituri derivate, formîndu-se ritul copt, ritul sirian și ritul armean. Ritul copt are un caracter unitar, fiind în uz la coptii egipteni și la etiopieni. Diferența dintre cultul Bisericii copte Egiptene și cel etiopian este destul de mică, ea fiind marcată mai mult de folosirea limbilor liturgice naționale diferite. Ritul sirian a fost îmbrățișat, cu particularități specifice, de sirienii iacobiți, de nestoreni și de maroniții din Liban, care au adoptat monotelismul (astăzi toți maroniții sînt uniți cu Roma)<sup>3</sup>.

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

\* Lucrare de seminar susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie și întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. prof. Ene Braniște, care a dat și avizul pentru publicare.

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

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

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

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

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

Studiul de față se încadrează pe linia acestor strădanii, prin prezentarea rânduieilor de hirotonie a preotului în riturile orientale, prin sublinierea elementelor lor caracteristice și a afinităților cu rânduielele corespunzătoare din ritul bizantin.

### I. Hirotonia preotului în cele mai vechi documente liturgice

Avându-se în vedere uniformitatea liturgică a primelor veacuri creștine, informațiile din această perioadă referitoare la cult capătă o importanță deosebită, întrucât ele pot conferi riturilor evoluat de mai târziu caracterul de păstrătoare ale predaniei Bisericii primare.

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

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

Aceeași practică de punere a mîinii episcopului peste capul candidatului se poate deduce și din textul rugăciunii de invocare a harului din cea mai veche carte de cult păstrată, *Evhologhiul lui Serapion* (secolul al IV-lea)<sup>7</sup>.

O indicație expresă în acest sens cuprind și *Constituțiile apostolice* (secolul al IV-lea), în cartea a VIII-a, care recomandă: «Cînd hirotonești un preot, episcop, însuși tu pune mîna pe capul lui»<sup>8</sup>. Rugăciunea de hirotonire din acest document este destul de dezvoltată, apropiindu-se de rugăciunile similare din riturile liturgice răsăritene de astăzi: «Doamne, atotputtorule, Dumnezeuul nostru, Cea ce ai creat toate prin Hristos... Însuși și acum caută spre Sfînta Ta Biserică și înmulțește pe proistoșii ei și le dă putere să lucreze cu cuvîntul și cu fapta la întărirea poporului Tău. Însuși și acum caută spre robul Tău acesta înaintat la preoție... și-l umple de duhul Harului și al înțelepciunii, ca să ajute și să conducă poporul Tău cu inima curată, precum

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

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

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

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

ai căutat la poporul alegerii Tale și ai poruncit lui Moisi să aleagă bătrâni, pe care i-ai umplut de duh...»<sup>9</sup>.

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

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

## II. Hirotonia preotului în riturile orientale de azi

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

După ce sîrșește mărturisirea, candidatul vine, îmbrăcat în veșmintele diaconesti, în fața altarului și ingenuchiază înaintea episcopului, care e însoțit de un preot. Episcopul îl binecuvîntează, îl tămăluiește și rostește o rugăciune pregătitoare, în care, în prima parte se cere cu stăruință ajutorul dumnezeiesc pentru purificarea spirituală a celui ce săvîrșește Taina: «...Curățește-ne de toată întinăciunea trupului și a sufletului, spală mulțimea păcatelor și nedreptăților noastre..., umple-me de puterea divină și de harul unuia născut Fiului Tău și de puterea Sfîntului Tău Duh..., ca să putem să fim vrednici să lăudăm sfîntul Tău nume și să săvîrșim preoția Sfîntelor Tale dumnezeiești Taine...». În finalul rugăciunii se invocă ajutorul divin pentru vrednicia candidatului<sup>13</sup>.

După ecfonis, arhidiaconul atrage atenția că se apropie cutremurătoarea clipă a hirotonirii: »Harul Domnului nostru Iisus Hristos, care pe cele nedesăvîrșite ale noastre le împlinește, cu bunăplăcerea lui Dumnezeu Tatăl și a Duhului Sfînt, să se coboare peste (N.), care cu frică și cu cutremur se apropie de altarul sfînt, ingenuchiat cu umilință și cu ochii inimii ridicați la Tine, care ești în cer, așteptînd darul

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

10. Toate aceste asemănări constituie un argument în plus pentru considerarea Egiptului ca teritoriu de apariție a documentelor menționate. În ce privește relațiile acestor documente cu rînduiala ritului copt precum și cu ale celorlalte rituri orientale, vezi Y. M. Hanssens, *art. cit.*, p. 298, 311, 318.

11. Pentru prezentarea rînduialii hirotoniei preotului la copii, am folosit lucrarea profesorului de liturgică de la Institutul Copt din Cairo, O. H. E. Khs-Burmester, *The egyptian or Coptic Church*, Cairo, 1967, p. 162–164, Uspenski, Вероучение, Богослужение, Чиноположение и правление церковного благочиния египетских христиан (коптовъ), Petersburg, 1865, p. 248–253.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

La sfîrșitul liturghiei, credincioșii trec prin fața noului preot, îi sărută mâna și Evanghelia pe care acesta o ține<sup>24</sup>.

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

20. Acest ritual este considerat ca avînd drept scop primirea de către candidat a puterii de a sfinți și a împărți credincioșilor Sf. Taine (Cf. Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 467). El este similar ritualul de încredințare a Agnețului de către episcop noului hirotonit, în Biserica Ortodoxă («Primește odorul acesta...». Vezi *Arhieraticon*, București, 1926, p. 16.

21. Varianta lui Morinus menționează și punerea felonului pe capul candidatului. Cf. H. Denzinger, *op. cit.*, vol. II, p. 73.

22. Morinus consemnează însemnarea preotului între ochi. Cf. H. Denzinger, *op. cit.*, vol. II, p. 73. Tot așa la A. Michele, *art. cit.*, col. 1260.

23. Despre veșmintele preotului, vezi Magistrand Costin N. Vasile, *Cultul Bisericii monofiziților iacobiți*, în «Ortodoxia» XVII, (1965), nr. 3, p. 457.

24. R. Janin, *op. cit.*, p. 375.

referirile făcându-se la plural, cu excepția rugăciunii invocării Duhului Sfânt, care se citește pentru fiecare în parte.

b) *La sirienii nestorienii*<sup>25</sup>. — Rânduiala hirotoniei preotului la nestorienii începe cu o tundere a candidatului<sup>26</sup>. Apoi episcopul îl încinge cu brîul și îi pune mantia pe umărul stîng. În acest timp, cei de față rostesc «Tatăl nostru», iar arhidiaconul exclamă: «Pacea cu noi». Episcopul începe acum o rugăciune destul de lungă, pentru vrednicia sa personală, preamărind mulțimea bunătăților dumnezeiești și cere apoi har pentru cel de față, în vederea sacerdoțiului, ca fără osîndă să aducă jertfa cea nesîngeruoasă. Rugăciunea este întreruptă de intervenții antifonale ale diaconului și ale credincioșilor, acestea avînd text asemănător cu textul rugăciunii sau repetînd chiar ad litteram fragmente din aceasta.

După această rugăciune, candidatul îngenunchiază și-și acoperă ochii cu minile. «Genunchii închipuie aici cei doi talanți, pe care trebuie să-i primească pentru slujirea preotească, iar punerea minilor la ochi simbolizează primirea de la Dumnezeu a facultății și puterii de a invoca Duhul Sfânt și de a binecuvînta pe fiii săi duhovnicești. Arhidiaconul exclamă din nou: «Să ne rugăm. Pacea cu noi!», iar episcopul citește în taină rugăciunea: «Harul Domnului nostru Iisus Hristos, care, în tot timpul, ceea ce este lipsit împlinește prin bunăvoința lui Dumnezeu-Tatăl și cu puterea Duhului Sfânt, să fie cu noi mereu și să săvîrșească prin minile noastre această slujbă înfricoșată și sublimă întru învierea vieții noastre». Apoi rostește în auzul tuturor ecfonisul, iar arhidiaconul exclamă din nou: «Pacea cu noi!». Episcopul pune mîna dreaptă pe capul candidatului și rostește o rugăciune, în care laudă pe cele mai presus ale lui Dumnezeu și hotărîrea Lui de a rîndui preoți în Biserica Sa, rugîndu-se pentru cel ce se hirotonește «...ca să vină peste el harul Duhului sfințeniei...». La sfîrșit, rostind ecfonisul, însemnează cu semnul crucii capul candidatului. Arhidiaconul îndeamnă: «Înălțați ochii voștri între cele de sus și cereți milostivire de la Dumnezeu cel bun, pentru (N.), care este hirotonit și devine preot al Bisericii lui Dumnezeu, căruia îi este ales. Rugați-vă pentru, el!».

Episcopul pune din nou mîna pe capul candidatului și rostește în șoaptă rugăciunea de consacrare: «Doamne, Dumnezeule cel tare și atotputernic, făcătorul cerului și al pămîntului și a toate cîte sînt în ele, cel care ai ales în Biserica Ta cea sfințită și ai rînduit în ea prooroci, apostoli, învățători și preoți, spre săvîrșirea celor sfinte și spre lucrarea slujbelor și spre creșterea trupului bisericesc, Tu însuși, Dumnezeule cel mare al virtuților și Împărate al tuturor veacurilor, privește și acum la acest rob al Tău și alege-l pe el cu alegere sfințită prin sălășluirea Duhului Sfânt și dă-i în deschiderea gurii lui cuvîntul adevărului și alege-l pentru preoție, Doamne, Dumnezeule cel tare. Ca să pună mîna lui peste cei bolnavi și să-i facă sănătoși; și cu inimă curată și conștiință bună să slujească altarului Tău celui sfînt, aducîndu-ți rugăciuni și jertfe ale credinței în Biserica Ta cea sfințită și să fie cu virtute iconom al darului Tău». După ce rostește cu voce tare ecfonisul, episcopul face semnul crucii peste capul celui hirotonit, îi ia mantia (felonul) de pe umărul stîng și îl îmbracă cu aceasta, apoi trece orariul peste gît în formă de epitrahil, îi dă sfînta Evanghelie și-l însemnează pe frunte cu degetul mare, în semnul crucii, zicînd: «Ales este, sfințit este,

<sup>25</sup>. Pentru rînduiala hirotoniei preotului la nestorienii am folosit: Joseph Aloysius Assemanus, *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae*, tom. XIII, Paris și Lipsca, 1902, p. 29—44, comparat cu H. Danzinger, *op. cit.*, vol. II, p. 266—268

<sup>26</sup>. Vezi și H. A. Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiae Orientalis in epitomen redactus*, fasciculus primus, Lipsca, 1853, p. 557.

desăvârșit este, hirotonit este, precum în lucrarea preoției bisericești, la fel și în slujirea preoțească a lui Aaron. În numele Tatălui și al Fiului și al Sfintului Duh». În continuare, arhidiaconul ia Evanghelia de la cel hirotonit, iar acesta sărută altarul și pe toți membrii clerului, care sînt de față: episcop, preoți și diaconi<sup>27</sup>.

De remarcat este faptul că, la nestorienii, în cadrul unei singure liturghii, se pot săvîrși hirotoniile în toate treptele pentru aceeași persoană<sup>28</sup>.

Din punct de vedere canonic, hirotonia de preot nu constituie impediment la căsătorie<sup>29</sup>.

c) *La maroniți*. — O situație deosebită se prezintă în Biserica Maronită din Liban, singura care a adoptat monotelismul ca doctrină hristologică oficială a sa. Aceasta, încă din secolul al XII-lea s-a unit din punct de vedere canonic cu Biserica Romei<sup>30</sup>. Pînă la Sinodul de la Trident (1545—1563), Biserica Romano-Catolică nu a influențat decît în foarte mică măsură cultul maronit. Dar de la această dată, pentru a contracara activitatea misiunilor protestante în Orient, Biserica Romano-Catolică a început să desfășoare o puternică mișcare prozelitistă printre Bisericile Orientale, intensificată prin înființarea congregației «De propaganda fide» (1622). Această acțiune amplă a avut repercursiuni și asupra Bisericii Maronite, care, prin presiuni, a trebuit să accepte unele influențe romane chiar și în cult. Totuși, tradiția orientală de veacuri nu a putut fi desființată, așa că fondul cultic a rămas în esență neschimbat.

Astăzi este greu de apreciat cît din specificul ritului maronit este influență romană și cît este dezvoltare organică a cultului. De aceea, în prezentarea rînduiei hirotoniei preotului, vom ține seama numai de părțile principale, care, fără îndoială, sînt de tradiție orientală și se aseamănă de altfel destul de mult cu hirotonia la nestorienii și la sirienii iacobiți<sup>31</sup>.

Hirotonia preotului este prefațată la maroniți de mai multe rugăciuni pentru Biserică, pentru vrednicia săvîrșitorului tainei și pentru candidat. Partea centrală începe, ca și la celelalte Biserici Orientale, cu rugăciunea de îndemn, rostită de episcop, în timp ce ține mîna pe capul candidatului: «Harul dumnezeiesc și darul cel ceresc al Domnului nostru Iisus Hristos, care în tot timpul umple lipsurile noastre și vindecă neputințele noastre și leagă rănile noastre și iartă greșelile noastre și poartă grija tuturor fiilor Bisericii Sfinte, cheamă și alege prin voia Sa cea dumnezeiască și hotărîrea bisericească, prin alegere care este de la Dumnezeu, pe acest rob al lui Dumnezeu, (N)... Să ne rugăm dar pentru el și să cerem toți deodată ca harul divin să se sălășluiască în el și să ne rugăm pentru el de trei ori: Dăruiește-l, Doamne». După cum se poate observa, această rugăciune este foarte asemănătoare cu rugăciunea corespunzătoare din ritul ortodox: «Dumnezeiescul har...».

După ce mai citește o scurtă rugăciune, episcopul vine în fața sfintei mese și întinde mîinile peste sfintele taine, închipuind prin aceasta primirea puterii de la jertfa cea nesîngerăoasă a Mîntuitorului. Apoi, întors spre cel ce se hirotonește, îi pune mîna dreaptă pe cap și citește în șoaptă rugăciunea de invocare a Duhului Sfînt, aproape identică cu rugăciunea corespunzătoare din ritul sirienilor iacobiți («Dum-

27. La Denzinger, în varianta lui Bagdgerus, mai apare o rugăciune finală (*oratio conclusoria*), în care episcopul se roagă pentru cel hirotonit ca să fie vrednic de preoția ce i s-a încredințat (*op. cit.*, vol. II, p. 268).

28. Magistrand Cezar Vasiliu, *Biserica Nestoriană*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 1, p. 94.

29. *Ibidem*.

30. P. Dib, *Maronite (Eglise)*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», vol. X, 1, col. 35.

31. A. Michel, *art. cit.*, col. 1261. Pentru prezentarea rînduiei am folosit: J. A. Assemanus, *op. cit.*, vol. IX, p. 113—116, comparat cu H. Denzinger, *op. cit.*, vol. II, p. 148—165.

nezeule cel mare și minunat...»). Această rugăciune se repetă încă de două ori, cu foarte mici schimbări de text și precedată de același ritual al întinderii miinilor peste sfintele taine. Urmează apoi, ca o caracteristică a ritului maronit, ungerea cu untdelemn sfințit a miinilor candidatului (influență catolică), după care episcopul anunță: «Hirotonit este în biserica lui Dumnezeu (N.) preot, la altarul sfint al bisericii sfinte a orașului (satului) ortodocșilor, care s-a numit mai înainte». Noul hirotonit este îmbrăcat în veșmintele preoțești și îndată începe o rânduială proprie, formată din rugăciuni de laudă și preamărire, psalmodii, litanii, patru citiri din epistole și una din Evanghelie (Ioan XXI, 15—19: «Iar dacă au prinzit, a zis Iisus lui Simon Petru...») <sup>32</sup> și încheiată cu un cuvânt de învățătură.

După hirotonie, noul preot trebuie să slujească șapte zile la rind <sup>33</sup>, primind de fiecare dată cuvântul de învățătură de la episcop sau de la un preot mai în vîrstă.

3. *Hirotonia preotului în ritul armean*. — Rînduiala hirotoniei preotului în Biserica Armeană este cea mai extinsă și mai complicată rînduială, comparativ cu rînduialile corespunzătoare din celelalte rituri. Ea se săvîrșește în intervalul a două zile.

Prima parte începe la vecernie și constă din așa-zisa «chemare», care, în esență, cuprinde trei momente: primul se referă la verificarea stării morale și spirituale a candidatului de către episcop; al doilea moment îl constituie lepădarea candidatului de orice învățătură eretică și blestemarea erezarhilor; în cadrul celui de-al treilea moment, candidatul își exprimă adevărata față de învățătura Bisericii sale și față de Părinții ei, încheind cu mărturisirea de credință armeană. Toată această primă parte are multe asemănări cu «cercarea» episcopului din ritul bizantin.

Partea a doua a rînduialii se săvîrșește a doua zi de dimineață. Interesant este faptul că partea centrală a hirotoniei are loc la începutul liturghiei, înainte de citirile biblice, adică în momentul în care la ortodocși se săvîrșește hirotonia de episcop. Se cîntă două imne și se citesc psalmii CXXI, CXXII și CXXV și se rostește rugăciunea pentru Biserică și pentru candidat. Urmează un dialog între episcop și candidat referitor la vrednicia acestuia, după care, episcopul, punînd mîna pe capul celui ce se hirotonește, citește rugăciunea de invocare a harului. După cîteva citiri din Vechiul Testament, epistole și Evanghelie, începe sfînta liturghie.

Înainte de *sărutarea păcii*, candidatul este îmbrăcat în veșmintele preoțești și apoi miruit pe frunte cu sfîntul mir <sup>34</sup>.

O particularitate a ritului armean este binecuvîntarea finală a poporului de către noul hirotonit, cu toate că de față se află și episcopul <sup>35</sup>.

\*

1. În toate Bisericile Orientale, rînduiala hirotoniei preotului este caracterizată prin fast deosebit, toate rugăciunile — atît cele accesoriale, cît și cele de consacrare — fiind de o frumusețe teologică și literară neîntrecută, caracteristică Răsăritului creștin. Acest specific este determinat mai ales de accentuarea sacramentalului

32. În cazul Evangheliei este evidentă influența romano-catolică.

33. Aceeași obligație prescrie și Simeon al Tesalonicului pentru preoții ortodocși (vezi în trad. rom. *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*, București, 1865, p. 137).

34. Ungerea cu Sfîntul Mir este una din influențele latine destul de numeroase în cultul armean. Vezi în acest sens: L. Petit, *Arménie, în Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. I, 2, col. 1957.

35. Pentru rînduiala hirotoniei în ritul armean, vezi mai pe larg: Diacon Arhim. Zareh Baronian, *Rînduiala hirotesțiilor și hirotonțiilor în Biserica Armeană*, în «Ortodoxia» XXII, (1971), nr. 1, p. 73—78; L. Petit, *art. cit.*, col. 1957.

și a misterului<sup>36</sup>. În toate riturile orientale, hirotonia preotului — ca de altfel și hirotonia în celelalte trepte ierarhice — se săvârșește în cadrul Sfintei Liturghii, în strinsă unire cu ea și numai la altar, în jurul sfintei mese, adică exact ca în ritul bizantin. Astfel se crează o atmosferă de solemnitate și sfințenie pentru săvârșirea tainei, arătându-se prin aceasta și importanța ei.

Se pune foarte mare accent pe transformarea interioară a celui ce urmează să primească hirotonia, transformare care să-l facă demn de a fi purtător al harului. În acest fel, mai apare la orientali, în cadrul hirotoniei preotului, un moment destul de important și uneori foarte extins: pregătirea și purificarea candidatului prin rugăciuni, care, în totalitatea lor, ar putea fi comparate cu exorcismele și lepădările din rânduiala botezului<sup>37</sup>. Toate aceste rugăciuni anterioare creează atmosfera solemnă, care se accentuează, atingând apogeul în rugăciunea de invocare a harului.

Bogăția și frumusețea rânduielor de hirotonie a preotului în Bisericile Orientale indică importanța deosebită acordată acestei sfinte taine.

2. În toate rugăciunile de consacrare din riturile orientale este amintită întreita slujire a misiunii preoțești: de a sfinți, de a învăța și de a conduce pe credincioși la mântuire. Se observă totuși, aproape în toate cazurile, o accentuare a importanței laturii sacramentale a slujirii preoțești, care e scoasă pe primul plan. În unele cazuri (la sirienii iacobiți și la nestorienii) latura pastorală a slujirii preoțești este abia sugerată, iar cea învățătoarească, amintită în treacăt. De aici se poate deduce că spiritualitatea creștină orientală este înclinată mai mult spre raportul intim al celui credincios cu Dumnezeu, care se creează în cadrul cultului divin, îndeosebi prin sfintele taine. Cultul devine astfel implicit și cel mai eficace mijloc de instruire a credincioșilor și de îndrumare a vieții și activității lor în vederea mântuirii.

3. La hirotonia preotului, mai ales în Biserica Coptă și în cea a sirienilor iacobiți, se poate observa o accentuată participare activă a poporului. Astfel, toți cei prezenți în biserică dau răspunsurile la ecfonisele episcopului sau la îndemnul diacônului. Mai mult chiar, în rugăciunea de consacrare din ritul copt se menționează că cel ce se hirotonește, «se înaintează la preoție prin votul și hotărîrea acelor care l-au adus». Este vorba aici de o amintire a practicii din vechime, când candidatul la hirotonie era prezentat de către obștea credincioșilor și nu era hirotonit decât după ce toată obștea își dădea consimțământul oral, prin exclamația: «*Ἄξιον*».

4. După cum se poate ușor observa, între riturile orientale există multe asemănări în ce privește rânduiala hirotoniei preotului, asemănări care se extind și la ritul bizantin.

În afară de apropierile și, în unele cazuri, chiar identitățile de structură, există și rugăciuni sau formule care pledează în sprijinul înrudirii acestor rituri. Astfel, îndemnul dinaintea de rugăciunea consacrării (în ritul bizantin: «Dumnezeiescul har, cela ce totdeauna pe cele neputincioase le vindecă...»<sup>38</sup> este prezent în toate riturile, cu diferențe neesențiale.

36. I. H. Dalmais, *Ordinations et ministères dans les Eglises Orientales*, în rev. «La Maison-Dieu», Paris, nr. 102 (1970), p. 76.

37. La armeni, partea aceasta pregătitoare are până și forma lepădărilor de la botez. În ritul bizantin, pregătirea candidatului se face prin spovedirea acestuia înainte de hirotonie.

38. *Arhieraticon*, ed. cit., p. 13.

De asemenea, rugăciunile de consacrare (de hirotonire) sînt apropiate în ce privește conținutul de idei, în special în părțile centrale. Această apropiere este mai accentuată în riturile derivate din vechiul rit antiohian (excepție face doar ritul armean, unde similitudinile sînt mai puține, datorită influențelor catolice). Nu se poate, în acest context, trece cu vederea marea asemănare care există între rugăciunea de consacrare din ritul sirienilor iacobiți și a doua rugăciune similară din ritul bizantin: «Dumnezeule, ceta ce ești mare întru putere...».

În toate riturile orientale, preotul este hirotoit pe seama unei biserici, într-un oficiu, ca și în ritul bizantin, indicîndu-se acest lucru chiar în cadrul rînduiei; dar pe cînd în ritul bizantin aceasta se specifică în declarația citită de candidat înainte de hirotonie, în celelalte rituri aceasta se arată prin formule rituale, în partea finală a slujbei.

De remarcat este faptul că și la unele din aceste Biserici s-a păstrat formula „*Ἄξιός*» din vechime («Vrednic este»), dat tot în accepțiunea din ritul bizantin.

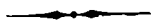
Toate aceste similitudini duc la aceeași concluzie: cu toate că aparțin unor rituri diferite, Bisericile răsăritene, inclusiv Biserica Ortodoxă, au un cult care derivă din aceeași sursă: cultul Bisericii nedespărțite, dinainte de Sinodul de la Calcedon. Dezvoltarea separată și totuși paralelă a acestor rituri, întărește convingerea autenticității lor, adică a întemeierii lor pe tradiția Bisericii primare și, în ultimă instanță, pe predania Apostolilor.

Este adevărat că există și deosebiri între ele. Acestea se datoresc în primul rînd dezvoltării izolate și apoi lipsei de unitate cultică, dogmatică și canonică. Dar chiar și în aceste condiții, asemănările sînt mai numeroase, iar deosebirile sînt mărunte și nu afectează părțile esențiale<sup>39</sup>.

5. Existența asemănărilor dintre Bisericile Orientale și Biserica Ortodoxă în ce privește rînduiala hirotoniei, dar mai ales considerarea acesteia ca taină, care îi conferă preotului un har special, fără de care nu se poate exercita lucrarea sacerdotală, deschide largi perspective ecumenice.

Că hirotonia este considerată ca taină în riturile orientale este o certitudine. O demonstrează nu numai doctrina oficială a fiecărei Biserici, ci însăși structura și conținutul rînduiei. Astfel, rugăciunile de consacrare din fiecare rit cer de la Dumnezeu harul special al preoției, prin invocarea Duhului Sfînt. Aceste rugăciuni au un pronunțat caracter pnevmatologic, conținînd adevărate epiclese, proprii numai sfințelor taine<sup>40</sup>.

Problema preoției harice, abordată întotdeauna în contactele Bisericii Ortodoxe cu alte Biserici, poate fi considerată astfel, printre altele, un punct comun de plecare pentru realizarea unui consens mai larg în dialogul început cu Bisericile Orientale.



39. J. M. Hanssens, *art. cit.*, p. 299, 310, 312, 317.

40. Dacă în Bisericile Orientale hirotonia este considerată drept taină, aceasta înseamnă că, în momentul despărțirii lor de Biserica Ecumenică (sec. al V-lea), în aceste Biserici nu exista nici o îndoială în această privință și că, deci, întreaga Biserică păstra predania apostolică cu privire la Sfințele Taine.

Doctorand Alexandru Găină

## BISERICA ORTODOXĂ DIN MOLDOVA ÎN TIMPUL DOMNILOR LUI ALEXANDRU VODĂ LĂPUȘNEANUL (1552 — 1561 ; 1564 — 1568)\*

La 12 iulie 1504, marele domnitor moldovean Ștefan Vodă își încheia rodnică și îndelungată sa domnie (1457—1504). După acest lung răstimp de însemnate prefaceri, înfăptuiri și izbînzi pe toate țărimurile, în Moldova urmașilor săi avea să înceapă o perioadă de accentuat declin, cu deosebire, în cea de a doua parte a veacului al XVI-lea.

Între figurile de domnitori, care au încercat să dea, în acest timp, o înviorare vieții moldovenești sub toate aspectele ei, se numără și cea a voievodului Alexandru Lăpușneanul. Modul în care a fost înfățișat acest domnitor de către unii cronicari<sup>1</sup>, istorici<sup>2</sup>, și scriitori<sup>3</sup> a făcut ca portretul său să apară într-o lumină întunecată și nefavorabilă, neconformă cu realitatea istorică. În urma cercetărilor obiective, ale mărturiilor contemporane, cit și ale scrierilor mai noi, s-a putut contura «adevăratul chip al lui Alexandru Lăpușneanul»: voievod iubitor de cultură, ctitor de biserici și minăstiri, ocrotitor al Bisericii Ortodoxe din Moldova, precum și al diferitelor Biserici Ortodoxe de peste hotare.

Înainte de a înfățișa situația Bisericii Ortodoxe moldovene, în timpul lui Alexandru Vodă Lăpușneanul, vom prezenta câteva date din viața și domniile acestui «nedreptățit» voievod, date care în unele cazuri, vor înlesni înțelegerea unor momente din viața Bisericii Ortodoxe din Moldova de atunci.

### *Scurtă privire generală asupra domniilor lui Alexandru Vodă Lăpușneanul (1552—1561 ; 1564—1568).*

Fiu nelegitim al fostului domnitor moldovean, Bogdan al III-lea cel Orb (1504—1517), Alexandru Lăpușneanul se numea, înainte de domnie, Petrea Stolnicul<sup>4</sup>.

După o pribegie de câțiva ani în Polonia<sup>5</sup>, la moartea lui Ștefan Rareș (septembrie 1552), boierii din partida Bogdăneștilor, care fuseseră cu el în surghiun, l-au ales domn al Moldovei.

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

1. Gr. Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. îngrijită de P. P. Panaitescu, București, 1958, p. 190.

2. N. Iorga, *Istoria Românilor*, vol. V, București, 1937, p. 88—89.

3. C. Negruzzi, *Alexandru Lăpușneanul*, în «Opere alese», București, 1955, p. III—136.

4. Constantin C. Giurescu, *Un nedreptățit: Alexandru Lăpușneanu*, în vol. *Din trecut*, București, 1942, p. 190.

5. N. Grigoraș, *Boierii lui Alexandru Lăpușneanu*, extras din «Cercetări istorice», an. XII—XIV, Iași, 1939, p. 6—7.

Revenind însă în țară<sup>6</sup> a aflat aici pe un alt candidat Joldea, care era susținut de doamna Elena, văduva lui Petru Rareș (1527—1538; 1541—1546), și de unii din boierii țării. Dar, în satul Șipote, pe Jijia, Joldea este prins, însemnat la nas și trimis la minăstire», iar doamna Elena va plăti «cu viața amestecul ei», în acest fapt politic. Cu toate acestea, mai apoi Ruxandra, fiica ei și a lui Rareș, a devenit «soția noului domn»<sup>7</sup>.

Ajunghind la cirna țării Moldovei, Alexandru Vodă Lăpușneanul a dus o politică înțeleaptă, trăind în raporturi de bună prietenie și colaborare cu țările vecine, în special cu marile puteri ale timpului: Imperiul Otoman<sup>8</sup>, Polonia<sup>9</sup> și Rusia<sup>10</sup>.

Începând cu anul 1558 însă, domnia lui va fi tulburată de prezența la curtea sa, a aventurierului Iacob Heraclid Despot, care visa tronul Moldovei. După o nereușită încercare de otrăvire a domnului său Lăpușneanul, săvârșită în anul 1560<sup>11</sup>, în colaborare cu medicul de curte, Gheorghe Blandrata, Despot fuge din țară, pentru ca în 1561, să se reîntoarcă în Moldova cu ajutoare apusene. În lupta de la Verbia, Alexandru Lăpușneanul trădat și părăsit de boieri, a pierdut bătălia și în cele din urmă, s-a retras la Constantinopol<sup>12</sup>. Astfel, visul lui Despot s-a realizat.

După doi ani de domnie (1561—1563), Despot Vodă a fost ucis în timpul unui complot boieresc, condus de Ștefan Tomșa, care i-a și luat locul la domnie. Nici Tomșa însă nu a putut rezista în fața lui Alexandru Lăpușneanul, care, în martie 1564, a ocupat pentru a doua oară, tronul Moldovei<sup>13</sup>.

Ajunghind din nou în fruntea țării, Alexandru Vodă Lăpușneanul va căuta să «răsplătească» pe cei ce l-au trădat în lupta de la Verbia. Le va dăruii o «răsplată» pe măsura trădării lor: decapitarea.

În cea de a doua domnie, Lăpușneanul mută scaunul din Suceava la Iași, trăind pe mai departe în legături de bună înțelegere cu Poarta, Rusia și Transilvania; în schimb, însă, relațiile cu polonii au început să se înrăutățească.

În anul 1558, simțindu-și moartea aproape, a cerut să fie călugărit, iar dorința îndeplinindu-i-se, a primit numele de Pahomie. A murit în același an (1568), la scurt timp după călugărie. Își doarme somnul de veci în biserica Mânăstirii Slatina, frumoasa sa ctitorie.

#### *Biserica Moldovei în timpul lui Alexandru Vodă Lăpușneanul*

a) *Mitropolia Moldovei*. — Înființată la începutul secolului al XV-lea, Mitropolia Moldovei păstrează și în veacurile următoare aceeași organizare bisericească canonică<sup>14</sup>, unitatea dogmatică și liturgică cu celelalte Biserici Ortodoxe

6. I. Minea, *Începutul domniei lui Alexandru Lăpușneanu*, extras din «Cercetări istorice», I, Iași, 1925, p. 3.

7. Constantin C. Giurescu, *Istoria Românilor*, vol. II, partea I, București, 1937, p. 183—184.

8. I. Bogdan, *Cronicile slavo-române din secolele XV—XVI*, ediția P. P. Panaitescu, București, 1959, p. 124.

9. Constantin C. Giurescu, *Istoria Românilor*, II, p. 184.

10. Gheorghe I. Moisescu, Ștefan Lușă, Alexandru Filipașcu, *Istoria Bisericii Române*, vol. I, București, 1957, p. 370.

11. Dr. G. Z. Petrescu, *În jurul unei presupuse otrăviri a lui Alexandru Lăpușneanu. Un medic reformator ... aventurier*, extras din «Revista științelor medicale», nr. 3, București, 1928, p. 14—15.

12. Constantin C. Giurescu, *Un nedreptățit: Alexandru Lăpușneanu*, p. 92.

13. Acad. A. Ojetea, M. Berza, B. D. Câmpina, Șt. Pascu, *Istoria României*, vol. II, București, 1962, p. 909.

14. N. C. Bejenaru, *A fost, cu adevărat, Alexandru Lăpușneanu un domn rău?*, în «Studii și cercetări istorice», noiembrie, 1943, vol. XVIII, Iași, 1943, p. 209.



surori. Reședința sa era la Suceava, avînd ca sufragane episcopiile : Roman și Rădăuți ; episcopia Vadului, aflîndu-se pe domeniul voievozilor moldoveni în Transilvania, de pîndea canonic tot de ea.

Înainte însă, de a prezenta episcopiile amintite, împreună cu ierarhii lor, vom reda, pe scurt, șirul mitropoliților moldoveni, deoarece, viața și activitatea acestora, au fost în același timp, înfăptuirile și opera Bisericii Ortodoxe moldovenești.

*Mitropolitul Gheorghe al II-lea de la Bistrița*<sup>15</sup>. Este primul vlădică ce păstorește în timpul lui Alexandru Vodă Lăpușneanul. Ales mitropolit, după urcarea pe tron a domnitorului Ștefan Rareș (1551—1552), mitropolitul Gheorghe al II-lea e găsit în scaun și după moartea acestuia, cînd în fruntea țării ajunge Alexandru Lăpușneanul, pe care îl și unse domn.

Din lipsă de documente, e foarte greu de stabilit data la care acest mitropolit și-a încheiat arhipăstoria. Înclinăm să credem că, — deși făcea parte din partida Bogdăneștilor —, Alexandru Vodă Lăpușneanul, din motive de diplomație, nu-l va fi înlocuit imediat după venirea sa la cîrma țării, ci îl va fi lăsat cîtva timp, pînă ce se va fi lămurit de atitudinea lui. Se pare că mitropolitul Gheorghe a stat în scaun pînă către sfîrșitul anului 1552, nefiind însă exclusă posibilitatea de a-și fi continuat păstoria și în anul următor (1553), cînd Lăpușneanul îl va fi înlocuit cu Grigorie de la Neamț.

*Mitropolitul Grigorie al II-lea de la Neamț*<sup>16</sup>. Mitropolitul Gheorghe al II-lea, fiind înlăturat din scaunul de la Suceava, Alexandru Vodă Lăpușneanul va fi căutat să aducă în locul acestuia, un om de încercare și îl va fi găsit în perosana egumenului Grigorie de la Neamț.

Acesta e pomenit pentru prima oară într-o însemnare făcută la 15 decembrie 1554 pe un *Tetraevangheliar* de la Mînăstirea Neamț, unde se spune că «s-a făcut în zilele evlaviosului Ioan Alexandru Voievod, fiul lui Bogdan Voievod, sub arhi-episcopul chir Grigoria al Sucevei»<sup>17</sup>. E amintit apoi, și în cîteva însemnări și documente ale timpului, alături de ceilalți ierarhi ai țării<sup>18</sup>.

În 1561, mitropolitul Grigorie, împreună cu un mare sobor de ierarhi, preoți și diaconi, au «tirnosit», Mînăstirea Slatina, cea mai frumoasă ctitorie a lui Alexandru Lăpușneanul, fapt consemnat și de Grigorie Ureche în *Cronica* sa.<sup>19</sup>

Vlădica Grigorie a fost un ierarh iubitor de cultură, păstrînd «legături cu mănăstirea sa de metanie, Neamțul, în tot... cursul arhipăstoririi sale»<sup>20</sup>. Astfel în anul 1557, mitropolitul Grigorie a plătit ierodiaconului Ilarion să copieze un *Sbornic* pentru Mînăstirea Neamț,<sup>21</sup> iar în 1562, suporta cheltuielile scrierii unei *Alixândrii*, tot pentru această mănăstire.

15. Pr. Conf. Al. I. Ciurea, *Scurtă contribuție la istoria Mitropoliei Moldovei (1504—1632)*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXI (1955), nr. 10—11, p. 712.

16. Vezi amănunte la : Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *Contribuții la istoria Mitropoliei Moldovei în secolul al XVI-lea*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», LI (1975), nr. 3—4, p. 231—235 ; Doctorand Matei V. Corugă, *Gheorghe al II-lea și Grigorie de la Neamț, doi mitropoliți necunoscuți ai Moldovei, din veacul al XVI-lea*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIX (1971), nr. 11—12, p. 1236—1239.

17. Amănunte la : Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 235—237 ; Matei V. Corugă, *op. cit.*, p. 1239—1243.

18. Melchisedec, *Catalogul manuscriselor de la Neamțu*, în «Revista pentru istorie, arheologie și filologie», II (1884), vol. III, p. 141.

19. Diaconul Nicolae M. Popescu, *Patriarhii Țarigradului prin Țările Românești — veacul XVI —*, București, 1914, p. 37—38.

20. *Letopiseșul Țării Moldovei*, p. 171.

21. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 235.

El a condus Biserica Moldovei și după înlăturarea din tron a lui Alexandru Vodă Lăpușneanul, ungînd, pe rînd, ca domni ai țării, pe Iacob Heraclid Despot (1561—1563), și Ștefan Tomșa (1563—1564).

Revenind în fruntea țării, Alexandru Lăpușneanul se va răzbuna pe boierii trădători, iar pe mitropolitul Grigorie îl va scoate din scaun, deoarece, a «pomăzuit» ca domni ai Moldovei pe Iacob Heraclid Despot și Ștefan Tomșa.

Înlăturat din scaun, mitropolitul Grigorie s-a retras la minăstirea de metanie, Neamțul, unde e și înmormîntat. Succesorul său este Teofan.

*Mitropolitul Teofan al II-lea*<sup>22</sup>. *Teofan*, ucenicul învățatului episcop Macarie cronicarul, a condus mai întii ca egumen, Minăstirea Rîșca.

După ce predecesorul său Grigorie a fost înlăturat din scanul de la Suceava, Alexandru Vodă Lăpușneanul și-a îndreptat privirile asupra lui și, din anumite considerente, l-a pus în fruntea Bisericii moldovene. Documentele vremii însă nu ne dau știri asupra arhipăstoririi sale. Știm doar că a rămas în scaunul de la Suceava în tot cursul celei de a doua domnii a lui Alexandru Vodă Lăpușneanul, precum și sub fiul acestuia, Bogdan (1568—1572).

După această dată, va mai păstori încă în două rînduri (1577—1581 ; 1582—1587), cînd se va retrage la Muntele Athos, unde în 1598, a trecut la cele veșnice. Este îngropat în biserica mare a minăstirii Dohiariu<sup>23</sup>.

Din cele de mai sus, constatăm că mitropolii Moldovei erau sprijinitori ai culturii de atunci, iar prin poziția lor, atașați domnitorului și politicii vremii lor. Așa se explică și dese înlocuiri de ierarhi, urmînd mai totdeauna după schimbările de la domnie.

b. *Episcopia Romanului*. Intemeiată la începutul veacului al XV-lea, cu reședința la Roman, Episcopia Romanului continuă să aibă și în timpul lui Alexandru Vodă Lăpușneanul, aceeași jurisdicție<sup>24</sup>, stabilită încă de la începutul ei.

Primul ierarh al acestei eparhii, de pe vremea lui Lăpușneanul, este vestitul cronicar *Macarie*<sup>25</sup>. Acesta a fost ucenic al mitropolitului moldovean, Teoctist al II-lea (1508—1528), și înainte fusese egumen al Minăstirii Neamț. În anul 1531, datorită calităților sale cărturărești deosebite, domnitorul Petru Rareș (1527—1538 ; 1541—1546), i-a încredințat cirja eparhiei «Țării de Jos», respectiv episcopia Romanului<sup>26</sup>.

Bucurîndu-se de renumele unui om învățat, voievodul Petru Rareș l-a însărcinat a-i veșnici în scris domnia. Dînd urmare dorinței acestuia, Macarie a scris o *cronică a Țării Moldovci*<sup>27</sup>, care cuprinde întîmplările de la moartea lui Ștefan cel Mare (1504) pînă la începutul domniei lui Ștefan Rareș (1551—1552), fiind influențat în expunerea sa de cronicarul bizantin, Constantin Manasses.

A păstorit eparhia Romanului pînă în anul 1548, cînd, din motive necunoscute temeinic, domnitorul Iliș Vodă (1546—1551), l-a alungat din scaun. Va reveni în

22. I. Bogdan, *Cronici inedite atîngătoare de istoria românilor*, București, 1895, p. 89.

23. Amănunte la : Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 237—239 ; D. Dan, *Cronica Episcopiei de Rădăuți*, Viena, 1912, p. 42—44.

24. Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *Listele cronologice ale ierarhilor Bisericii Ortodoxe Române*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCIII (1975), nr. 3—4, p. 352. 25. Al. I. Ciurea, *op. cit.*, p. 712.

26. Amănunte la : Pr. Sc. Porcescu, *Episcopul Macarie al Romanului (1531—1558)*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVI (1960), nr. 5—6, p. 547—361 ; A. I. Iațimirski, *Романский Митрополитъ Макарий*, Іп „Журнал Министерства народного просвѣщенія“, мѣс., 1909.

27. I. Bogdan, *Cronicile slavo-române din secolele XV—XVI*, p. 74 ; Constantin C. Giurescu, *Istoria Românilor*, II, 2, p. 595.

fruntea episcopiei Romanului abia în 1551, pe timpul voievodului Ștefan Rareș (1551—1552).

În anul 1556, Alexandru Vodă Lăpușneanul, urmașul lui Ștefan Vodă Rareș i-a dat sarcina de a pregăti pentru țarul Moscovei, Ivan al IV-lea Vasilievici (1533—1584), un exemplar al colecției de legi, *Sintagma* lui Matei Vlastares. Această lucrare, continuată și de alți copiiști, a fost trimisă țarului în septembrie 1561.

A doua oară, Macarie a păstorit pînă în anul 1558, cînd a murit și a fost înmormîntat la Mînăstirea Rîșca<sup>28</sup>. I-a urmat în scaun ucenicul său, Anastasie.

*Episcopul Anastasie*. E pomenit pentru prima oară într-o însemnare de pe un *Liturghier* găsit în Transilvania<sup>29</sup>, unde se arată că, la 1558, murind episcopii Macarie al Romanului și Gheorghe al Rădăuților, voievodul Alexandru Vodă Lăpușneanul «a făcut sobor..., a ales... patru episcopi»<sup>30</sup> și dintre ei, pe Anastasie de la Putna, l-a întărit episcop la Roman. Acesta a păstorit aici timp de 14 ani, fiind amintit în diferite documente din anii 1560, 1561 și 1569.

Sub domnitorul Ioan Vodă cel Viteaz (1572—1574), a ajuns mitropolit al Țării Moldovei. A condus această mitropolie pînă în anul 1577, cînd s-a retras din scaun. A trecut la cele veșnice în cursul anului 1585, fiind înmormîntat la Putna.

c. *Episcopia Rădăuților*. A luat ființă, pe vremea domnitorului Ștefan cel Mare (1457—1504), și și-a avut reședința în orașul Rădăuți. Pe timpul lui Alexandru Lăpușneanul avea tot jurisdicția<sup>31</sup> care-i fusese stabilită la întemeiere și se pare că primul ei episcop din această vreme a fost *Mitrofan*<sup>32</sup>. Despre el se face amintire pentru întia oară într-un act al domnitorului Ștefan Rareș din 13 iunie 1551. Nu este exclus ca el să fi ajuns episcop de Rădăuți, chiar către sfîrșitul anului 1550. Negăsindu-se pînă în prezent nici o știre despre activitatea lui ca episcop în timpul lui Lăpușneanul, se pare că a stat în scaun numai pînă spre sfîrșitul anului 1552 sau începutul celui următor (1553), cînd, probabil a fost înlăturat. E înmormîntat la Mînăstirea Probota.

După Mitrofan, la conducerea Episcopiei de Rădăuți a fost adus monahul *Gheorghe*<sup>33</sup>, despre care însă nu avem decît date sumare. Pe cît se știe acum, el e amintit pentru prima dată într-un act din 31 august 1556, prin care Alexandru Vodă Lăpușneanul hărăzea niște bani Mînăstirii Putna, lăcașul lui de metanie. A păstorit în scaunul de la Rădăuți pînă în anul 1558, cînd a trecut din această lume. Se pare că își are mormîntul la Rădăuți.

I-a urmat *Eftimie*<sup>34</sup>, care mai înainte fusese egumen la Mînăstirea Humor, unde este amintit, în această calitate, într-un document din 17 decembrie 1556.

În anul 1558<sup>35</sup>, murind episcopul Gheorghe al Rădăuților, soborul ierarhilor moldoveni a ales în locul lui pe egumenul Eftimie de la Humor, întărit apoi și de domnul

28. Pr. Leonida Gavrilesco, *Mănăstirea Rîșca*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVI (1960), nr. 1—2, p. 71; A. V. Boldur, *Biserica Ortodoxă din Moldova în timpul domniilor lui Bogdan al III-lea și Ștefăniță*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1967), nr. 3—4, p. 256.

29. Ep. Melchisedec, *Chronica Romanului și a Episcopiei de Roman*, I, București, 1874, p. 193—202.

30. Gheorghe I. Moiescu, Ștefan Lupșa, Alexandru Filipașcu, *op. cit.*, p. 348.

31. Al. I. Ciurea, *op. cit.*, p. 712.

32. D. Dan, *Cronica episcopiei de Rădăuți*, p. 45; Mircea Păcurariu, *art. cit.*, p. 337.

33. D. Dan, *Cronica episcopiei de Rădăuți*, p. 46; Mircea Păcurariu, *art. cit.*, p. 337.

34. D. Dan, *Cronica episcopiei de Rădăuți*, p. 45—46 și 46—48; Mircea Păcurariu, *art. cit.*, p. 337.

35. Gheorghe I. Moiescu, Ștefan Lupșa, Alexandru Filipașcu, *op. cit.*, p. 350.

țării, Alexandru Lăpușneanul. Îl găsim pomenit ca episcop în unele însemnări din anii 1559, 1560 și 1561.

Se pare că a fost și cronicarul oficial al lui Alexandru Vodă Lăpușneanul, din porunca căruia a scris o *cronică a Țării Moldovei*, care istorisește evenimentele dintre anii 1541 și 1544.

Prin anul 1561 s-a retras la minăstirea sa de metanie, Humorul, unde este și înmormântat.

Urmașul său în scaunul de la Rădăuți a fost *Dimitrie*<sup>36</sup>, care a condus această eparhie în timpul domniei lui Despot Vodă (1561—1563). Nu avem date asupra păstoririi sale. Se crede totuși că a stat în scaun pînă la 1564, cînd a plecat în Transilvania, unde a murit în anul 1565.

În locul lui a fost ales cărturarul *Isaia*<sup>37</sup>. Despre acesta se crede că a făcut parte din călugării pe care Alexandru Vodă Lăpușneanul i-a așezat la Minăstirea Slatina și că mai tîrziu a ajuns aici și egumen<sup>38</sup>.

A transcris la această minăstire *cronica putneană prescurtată*, un *cronograf* dus pînă la anul 1425, precum și o *cronică sîrbească și alta bulgară*<sup>39</sup>.

După plecarea din scaun a episcopului Dimitrie (1564), el a fost numit în locul acestuia. Nu se cunoaște însă nimic despre activitatea pe care a desfășurat-o în timpul lui Lăpușneanul, deoarece, nu apare deloc în documentele vremii. Este amintit pentru prima dată abia în anul 1572, cînd în fruntea Țării Moldovei se afla domnitorul Ioan Vodă cel Viteaz (1572—1574). A păstorit pînă în anul 1577, cînd s-a retras din scaun. Iși are mormîntul la Mănăstirea Agapia veche<sup>40</sup>.

d. *Episcopia Vadului*, înființată, în veacul al XV-lea, pe vremea domnitorului moldovean Ștefan cel Mare (1457—1504) își avea reședința în localitatea Vad din Transilvania și depindea canonic de Mitropolia din Suceava, deoarece, era pe domeniul de peste munți al voievozilor moldoveni; a ființat și în timpul lui Alexandru Vodă Lăpușneanul.

În veacul al XVI-lea, ea avea sub jurisdicție cetățile: Ciceu, Cetatea de Baltă, Bistrița, Rodna, Ungurașul și Reteagul, dimpreună cu satele aparținătoare acestora<sup>41</sup>.

Primul ierarh al Vadului, din timpul domniei lui Alexandru Vodă Lăpușneanul pare să fi fost *Gheorghe*<sup>42</sup>. Acesta a fost ales episcop în anul 1550, cînd în Moldova domnea Iliăș Vodă (1546—1551). A stat în scaunul de la Vad pînă la sfîrșitul anului 1552 sau începutul celui următor (1553), cînd a plecat în Moldova<sup>43</sup>.

În locul lui a fost numit un călugăr *Marcu*<sup>44</sup>. Singura referire cunoscută despre acesta este din 9 aprilie 1557, cînd a fost confirmat ca episcop la Vad, de către prin-

36. D. Dan, *Cronica episcopiei de Rădăuți* p. 48—49; Mircea Păcurariu, *art. cit.*, p. 337.

37. Dinu C. Giurescu, *Ioan Vodă cel Viteaz*, ed. II, București, 1966, p. 88—90; Magistrand Ilie Georgescu, *Ierarhi români, soli diplomatici în veacurile XVI—XVII*, în «Studii teologice», IX (1957), nr. 3—4, p. 265 u.

38. N. Iorga, *Istoria literaturii religioase a românilor pînă la 1688*, București, 1904, p. 101.

39. Dinu C. Giurescu, *op. cit.*, p. 88—89.

40. Mircea Păcurariu, *art. cit.*, p. 337.

41. Gheorghe I. Moisescu, Ștefan Lupșa, Alexandru Filipașcu, *op. cit.*, p. 353.

42. *Ibidem*, p. 354.

43. Mircea Păcurariu, *art. cit.*, p. 345.

44. Prof. Ștefan Pascu, *Un vldăică român necunoscut; Marcu al Vadului (1557)*, în «Studii teologice», VIII (1956), nr. 3—4, p. 252; Mircea Păcurariu, *art. cit.*, p. 345.

cipesa Transilvaniei, Isabella Zapolya. A păstorit, probabil, pînă în anul 1572, an cînd se pare că a murit.

Cei doi episcopi amintiți sînt ultimii ierarhi transilvăneni de la Vad care mai stau sub oblăduirea domnilor Moldovei, deoarece, în anul 1561, Alexandru Vodă Lăpușneanul a pierdut feudele moldovene din Transilvania, care din acest an, au trecut în stăpînirea principilor de aici.

Cu toate că nu avem nici o dovadă referitoare la relațiile voievodului moldovean Lăpușneanul cu episcopia Vadului, credem totuși că ele vor fi existat. El se va fi îngrijit și de bunul mers al Bisericii de aici, așa cum de fapt s-a interesat și de cel a numeroase Biserici din diferite părți ale Ortodoxiei. În această vreme, episcopia Vadului va fi avut un rol însemnat în viața religioasă și culturală a românilor transilvăneni, ea fiind în același timp veriga de legătură între cele două țări române: Moldova și Transilvania.

*Alexandru Vodă Lăpușneanul, ctitor de biserici și mînăstiri.* — Obiceiul înălțării lăcașurilor sfinte în Moldova a fost continuat și în cea de a doua jumătate a veacului al XVI-lea, dar într-un ritm nu așa de susținut ca mai înainte.

Un rol important în această nobilă activitate, l-a jucat și voievodul Alexandru Lăpușneanul. O preocupare de seamă a sa în timpul celor două domnii a fost aceea a ridicării de lăcașuri sfinte, precum și de restaurare a unora dintre principalele mînăstiri moldovenești, întemeiate de înaintașii săi.

Astfel, în anul 1554, el a înălțat din temelii biserica Mînăstirii Bistrița<sup>45</sup>, deoarece biserica veche, fosta ctitorie a domnitorului Alexandru cel Bun (1400—1432), probabil că se năruise. Împreună cu doamna Ruxandra și fiica sa Sultana, a zidit Mînăstirea Socola<sup>46</sup>, avînd ca hram Schimbarea la față a Domnului nostru Iisus Hristos. Cea mai reprezentativă operă arhitectonică moldovenească din cea de a doua jumătate a veacului al XVI-lea, este însă ctitoria sa de la Slatina, a cărei zidire a început din 1558<sup>47</sup>.

Domnitorul Alexandru Lăpușneanul mai numără între ctitoriile sale și: mînăstirea Pingărați<sup>48</sup>, schitul lui Zosin<sup>49</sup>, pe Valea Secului, Vinătorii Bistriței<sup>50</sup>, pe valea

45. G. Balș, *Bisericele moldovenești din veacul al XVI-lea*, în «Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice», XXI, București, 1928, p. 120; N. Iorga și G. Balș, *Histoire de l'art roumain ancien*, Paris, 1922, p. 123; Răzvan Teodorescu, *Le monastère de Bistrița*, Ed. Meridiane, București, 1966, p. 9; Constantin Turcu, *Măndstirea Bistrița*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 3—4, p. 215.

46. Gh. Băileanu, *Iașul în a doua jumătate a secolului al XV-lea, și în secolul al XVI-lea*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVI (1960), nr. 5—6, p. 374.

47. Constantin C. Giurescu, *Istoria Românilor*, II, 1, p. 190; Nicolae I. Șerbănescu, *Un așezmînt monahal pentru mîndstirea Slatina*, în «Revista Istorică Română», vol. XV, fasc. III, București, 1945, p. 372; Șt. Meteș, *Zugravii bisericilor române*, în «Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice. Secția pentru Transilvania 1926—1928», Cluj, 1929, p. 47; Corina Nicolescu, *Măndstirea Slatina*, ed. a II-a, Ed. Meridiane, București, 1967, p. 7.

48. N. Iorga, *Veche artă moldovenească în ținutul Neamțului*, în «Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice», XXXII (1939), fasc. 99, p. 1 și 9; P. Constantinescu-Lași, *Nartexul în artele bizantine, sud-slave și române*, București, 1926, p. 235.

49. Alexandru I. Gonja, *Un așezmînt de cultură de la Alexandru Lăpușneanu pe Valea Secului înainte de ctitoria lui Nistor Ureche: Schitul lui Zosin*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVIII (1962), nr. 9—12, p. 702 și 712.

50. Idem, *O nouă ctitorie necunoscută a lui Alexandru Lăpușneanu: Măndstirea de peste Vale de la Vinătorii Bistriței*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 3—4, p. 179 și 190.

cu același nume, mănăstirea «de la Greci»<sup>51</sup>, din țarina Iașilor, biserica Adormirii Maicii Domnului din Liow (Polonia)<sup>52</sup>, și mănăstirea Caracalu<sup>53</sup> de la Muntele Athos.

În afară de acestea, voievodul moldovean a făcut: pridvorul vechii biserici din Rădăuți<sup>54</sup>, turnul-clopotniță de la biserica Sfântul Dumitru din Suceava<sup>55</sup>, un adaus la Mănăstirea Putna<sup>56</sup>, iar la Muntele Athos se va vedea în cele ce urmează.

N-ar fi exclus ca tot Lăpușneanul să fi început sau cel puțin să fi pregătit materialele și terenul pentru biserica Precista Mare din Roman, ridicată de doamna Ruxandra, soția sa<sup>57</sup>.

Măiestria cu care au fost executate aceste lăcașuri de rugăciune este sinteza evlaviei și dragostei pentru frumos a lui Alexandru Vodă Lăpușneanul cît și a contemporanilor săi. Ele au fost nu numai așezăminte de viață duhovnicească, ci și adevărate focare de cultură.

*Cultura în timpul lui Alexandru Vodă Lăpușneanul.* Pe vremea domnitorului Alexandru Lăpușneanul, marile mănăstiri din Moldova: Neamț, Putna, Bistrița, Voroneț, Slatina, precum și centrele eparhiale de aici — mitropolitan și episcopale — aveau școli în care ucenicii deprindeau meșteșugul icoanelor, legatul cărților și altele<sup>58</sup>. Pe lângă aceste școli, mai sînt amintite cele din Suceava și Hirlău, la care veneau să studieze elevi din țările vecine: Rusia și Polonia<sup>59</sup>.

Din relatările timpului, aflăm că exista la Suceava un centru vestit pentru învățarea muzicii psaltice. De fapt, cele două țări române: Moldova și Țara Românească, «prin condițiile istorice și legăturile cu ortodoxia greacă», au format un teren prielnic pentru înflorirea psaltichiei bizantine<sup>60</sup>, lucru ce explică și apariția de timpuriu, pe meleagurile noastre, a unor școli de muzică psaltică. Rolul de centru cultural pe care îl avea Suceava, în învățarea muzicii psaltice, ni-l dezvăluie, în același timp, și scrisoarea voievodului Alexandru Lăpușneanul din 6 iulie 1558 adresată comunității creștinilor ortodocși din Liow. Prin ea îi îndemna pe aceștia a trimite la Suceava patru tineri ca să învețe cîntările bisericești: «numai să aibă glasuri bune», deoarece și din Peremisl (Premisl) s-au trimis «la noi dieci la învățătură»<sup>61</sup>. Acest lucru ne arată că pe vremea lui Alexandru Vodă Lăpușneanul, în capitala Moldovei se afla un fel de «Academie de muzică bisericească orientală», la care studiau și tineri de peste hotare<sup>62</sup>.

51. Idem, *Mănăstirea de la Greci din țarina Iașilor, o nouă ctitorie dispărută a lui Alexandru Lăpușneanul*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXV (1959), nr. 1, p. 57—58.

52. N. Bejenaru, *Politiă externă a lui Alexandru Lăpușneanu*, Iași, 1935, p. 65.

53. M. Beza, *Urme românești la Muntele Athos*, în «Boabe de griu», IV (1933), nr. 10, p. 598.

54. Constantin C. Giurescu, *Istoria Românilor*, II, 1, p. 191.

55. P. Constantinescu-Iași, *Nartexul în artele bizantine...*, p. 252.

56. G. Balș, *Bisericile moldovenești din veacul al XVI-lea*, p. 140.

57. G. Balș, *op. cit.*, p. 152.

58. P. Constantinescu-Iași, *Bizantinismul în România. Influențe bizantine asupra artei românești*, București, 1925, p. 90, 113—114; A. V. Boldur, *op. cit.*, p. 255 și 256; Constantin C. Giurescu, *Istoria Românilor*, II, 2, p. 655 și 656; Prof. I. Zugrav, *Voronețul*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIX (1963), nr. 1—2, p. 81; Preot Prof. Ștefan Lupșa, *Clerici români meșteșugari*, în «Studii Teologice», II (1958), nr. 7—8, p. 406; I. D. Negrescu, *Limba slavă veche*, București, 1961, p. 80.

59. Alexandru I. Gonța, *Un așezămint de cultură...*, p. 695; Ilie Bărbulescu, *Cercetări istorico-filologice*, București, 1900, p. 80; Ilie Minea, *Din istoria culturii românești*, Iași, 1935, p. 10.

60. Preotul Petre Vinulescu, *Din poezia, imnografică din cărțile de ritual și cîntarea bisericească*, București, 1937, p. 246.

61. Ilie Bărbulescu, *Academie de muzică bisericească în Moldova în secolul XVI*, în «Arhiva. Revistă de istorie, filologie și cultură românească din Iași», XXXII, Iași, 1925, nr. 2, p. 142.

62. *Ibidem*, p. 142.

În afară de acestea, trebuie să amintim pe reprezentanții noului curent de cărturărie, inițiat de episcopul cronicar Macarie, continuat de episcopii cărturari Eftimie și Isaia, împreună cu ucenicii lor.

Preluând scînteia culturii de la înaintașii lor, acești cărturari au predat-o urmașilor, lăsîndu-ne astfel o minunată salbă din lanțul de aur al moștenirii culturale a neamului nostru.

În această vreme, o deosebită înflorire cunosc și artele : arhitectura și sculptura, prelucrarea metalelor prețioase, broderia, sculptura în lemn, pictura icoanelor, miniatura și ornamentul manuscriselor. Toate operele de artă rămase din timpul lui Alexandru Vodă Lăpușneanul sînt mărturii peste veacuri ale unui trecut cu frumoase înfăptuiri.

*Legăturile Bisericii Ortodoxe din Moldova cu diferitele Biserici Ortodoxe de peste hotare.* Voievozii Țărilor Române au jucat multă vreme rolul de susținători și ocrotitori ai Ortodoxiei de peste hotare. Numele lor se găesc înscrise în pisanile și pomelnicele anumitor biserici și minăstiri din afara granițelor țării noastre, printre care : Muntele Athos, Serbia, Bulgaria, Rusia și Polonia<sup>65</sup>. Între acești domnitori se numără și voievodul moldovean Alexandru Lăpușneanul. Pe lângă legăturile politice, economice și comerciale pe care le-a avut cu diferite țări ortodoxe de peste hotare, Alexandru Vodă Lăpușneanul a întreținut cu acestea și numeroase relații bisericești. În timpul său, aceste legături au fost cu : Patriarhia de Constantinopol, Patriarhia din Ierusalim, centrul monahal ortodox din Muntele Athos, Rusia, Serbia, precum și comunitatea ortodocșilor din Liow.

*Legăturile cu Patriarhia de Constantinopol.* În această vreme, Patriarhia din Constantinopol stătea destul de slab din punct de vedere material, ea avînd de acoperit multe lipsuri și neajunsuri. Deoarece, aceste datorii nu se puteau achita numai din puținele venituri ale scaunului de Constantinopol, patriarhul ecumenic de atunci, Ioasaf al II-lea, și-a pus în gînd să recurgă la generozitatea domnilor români. În acest scop<sup>64</sup>, patriarhul ecumenic va face în anul 1561 o călătorie în Moldova lui Alexandru Vodă Lăpușneanul. Domnitorul moldovean profită de această ocazie, invitîndu-l pe patriarh să sfințească, în sobor cu ierarhii țării, frumoasa sa ctitorie, Slatina<sup>65</sup>.

Pe lângă daniile în bani, pe care le va fi primit atunci patriarhul ecumenic, Alexandru Vodă Lăpușneanul, în a doua domnie (1564—1568), împreună cu soția sa, Ruxandra, dăruiesc Patriarhiei de Constantinopol un chivot, un potir, o cupă și un taler, toate de argint<sup>66</sup>. Deci, domnitorul moldovean s-a arătat generos față de patriarhul de Constantinopol, acordîndu-i mai tîrziu și alte danii, pe lângă ajutorul dat în 1561.

*Legăturile cu Patriarhia Ierusalimului.* În relațiile lui cu Patriarhia de Ierusalim, Alexandru Vodă Lăpușneanul, urmează exemplul socrului său Petru Rareș (1527—1538 ;

65. P. P. Panaitescu, *Fundațiuni religioase românești în Galiția*, în «Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice», XXI<sup>1</sup> (1929), fasc. 59, p. I.

64. Prof. Al. Elian, Pr. Prof. I. Rămureanu, *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de Constantinopol și cu celelalte Biserici Ortodoxe*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVII (1959), nr. 7—10, p. 912.

65. N. Iorga, *Fundațiunile domnilor români în Epir*, Extras din «Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice», Seria II, Tom. XXXVI, București, 1914, p. 20 ; Niculae M. Popescu, *op. cit.*, p. 37—38.

66. Ierom. Nestor Vornicescu, *Legăturile Patriarhiei din Constantinopol cu Biserica românească în veacul al XVI-lea*, în «Mitropolia Olteniei», X (1958), nr. 3—4, p. 195.

1541—1546). Domnitorul Petru Rareș ajutase pe vremea sa la redeschiderea minăstirii Sfântul Sava din Ierusalim, iar Alexandru Vodă Lăpușneanul a așezat aici un egumen de origine română<sup>67</sup>.

La 17 iunie 1559, Alexandru Vodă Lăpușneanul întărește Patriarhiei din Ierusalim și minăstirii Sf. Sava, satul Ocna de la Orhei. În acest act de întărire, patriarhul Ierusalimului de atunci, «chir Gherman», era numit «rugătorul și niamul domniei mele»<sup>68</sup>, ceea ce ar rezulta că a fost rudă cu Lăpușneanul, fie cu doamna Ruxandra, soția sa. În continuare, în ceea ce privește legăturile lui cu această Patriarhie mai amintim o dovadă: o scrisoare a călugărilor de la minăstirea Sfântul Sava către el. Prin aceasta, monahii de acolo mulțumeau doamnei Ruxandra, soțului ei, Alexandru, fiilor și fiicelor lor, pentru zelul și bunătatea arătate minăstirii<sup>69</sup>.

Desigur că legăturile dintre Moldova și Patriarhia de Ierusalim vor mai fi continuat, dar nu s-a păstrat nici un document care să confirme acest fapt. Important e că prin daniile sale, Alexandru Vodă Lăpușneanul s-a făcut cunoscut pînă departe, în Orient.

*Legăturile cu Muntele Athos.* Dintre toate relațiile bisericești externe din timpul domniei lui Alexandru Vodă Lăpușneanul, legăturile Bisericii Moldovei cu Sfântul Munte Athos, au fost cele mai bogate. El, continuînd tradiția înaintașilor a ridicat la Sfântul Munte anumite minăstiri, sau a înzestrat pe altele cu cele trebuincioase cultului.

Astfel, termină minăstirea Dohiariu<sup>70</sup>, pe care o începuse tatăl său, Bogdan al III-lea; ctitorește minăstirea Caracalu<sup>71</sup>; dăruiește icoane moldovenești minăstirii Dionisiu<sup>72</sup>, după ce mai înainte a clădit aici o bolniță și a mărit trapeza; deasemenea face daruri celei ce se chema Gregoriu<sup>73</sup>; zugrăveala și catoliconul de la Xeropotam<sup>74</sup> i se datoresc tot lui; iar Vatopedul<sup>75</sup> este numit în actul său de danie «a noastră ctitorie», căreia îi dădu, pe lingă «o cupă mare de argint cu solzi, poleită, ce am băut însuși Domnia mea dintr-însa» și merticul anual de 300 «galbeni roși».

Numeroasele danii acordate de Alexandru Vodă Lăpușneanul minăstirilor amintite, îl așează pe acesta printre domnitorii fruntași români care au sprijinit viața creștină de la Sfântul Munte Athos.

*Legăturile cu Rusia.* În cursul celor două domnii, Alexandru Vodă Lăpușneanul a avut strînse legături și cu Rusia.

Astfel, în anul 1556, țarul Rusiei, Ivan al IV-lea Vasilievici (1533—1584), a cerut lui Alexandru Lăpușneanul să i se traducă din grecește, de către cărturarii moldoveni, *Sintagma* lui Matei Vlastares. Tălmăcirea cerută a fost făcută de către episcopul Macarie și de alți copiiști, însă acest manuscris nu se știe prin ce împrejurări a ajuns într-o minăstire din Galiția.

67. M. Beza, *Urme românești în răsăritul Ortodox*, București, 1955, p. 16.

68. Alexandru Elian, Constantin Bălan, Haralambie Ghircă, Olimpia Diaconescu, *Inscripții medievale ale României. Orașul București*, vol. I, București, 1965, p. 124.

69. M. Beza, *Urme românești în răsăritul Ortodox*, p. 16.

70. A. V. Boldur, *op. cit.*, p. 247.

71. P. Constantinescu-Iași, *Bizantinismul...*, p. 50.

72. Preot Prof. Dr. Teodor Bodogae, *Ajutoarele Românești la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, Sibiu, 1941, p. 165.

73. N. Iorga, *Muntele Athos în legătură cu țările noastre*, Extras din «Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice», Seria II, Tom. XXXVI, București, 1914, p. 36.

74. *Ibidem*, p. 36. 75. P. Constantinescu-Iași, *Bizantinismul...*, p. 86.



În plus, la școlile clericale din Moldova, veneau să studieze tineri din Rusia. Aceste puține dovezi păstrate, reflectă că legăturile dintre Biserica Moldovei în timpul lui Alexandru Lăpușneanu au fost destul de bogate.

*Legăturile cu Serbia.* În ceea ce privește legăturile bisericești ale lui Alexandru Vodă Lăpușneanu cu Serbia, amintim doar că el a dăruit Mănăstirii Mileșevo, din sudul Serbiei, un aer lucrat cu fir, purtând data de 6 august 1567<sup>76</sup>. Acesta este imitația fidelă a unui alt epitaf, dăruit de Lăpușneanu, ctitoriei sale din Slatina.

*Legăturile cu comunitatea ortodoxă din Liow (Polonia).* Pe lângă relații comerciale Alexandru Vodă Lăpușneanu a avut cu Liowul și legături bisericești.

El ajută comunitatea ortodoxă de aici la zidirea bisericii «Adormirea Maicii Domnului»<sup>77</sup>, și cere să fie trimiși la Suceava tineri pentru învățarea cîntării psaltice<sup>78</sup>. De asemenea, înzestrează biserica cu obiecte de cult<sup>79</sup>, comandă pentru ei clopote<sup>80</sup>, și promite să trimită pe unul din episcopii săi, la sfințirea ei<sup>81</sup>. În anul 1559 le dă ajutoare pentru clădirea unei alte biserici cu hramul Sfîntul Gheorghe<sup>82</sup>. În 1564 le promite ajutor pentru clopotniță<sup>83</sup>, iar în 1565 le cere să zugrăvească biserica pe cheltuiala sa<sup>84</sup>. Tot în acest an (1565), le trimite zece suluri de ceară pentru luminări<sup>85</sup>, bani și daruri pentru hram<sup>86</sup>, iar în 1566 le cere să acopere biserica pe cheltuiala sa<sup>87</sup>.

Iată deci, numeroase mențiuni cuprinse în documentele vremii care ni-l prezintă pe Lăpușneanu drept ctitor și susținător al comunității ortodocșilor din Liow.

*Concluzii finale.* Făcînd o privire de ansamblu asupra vieții și domniilor lui Alexandru Vodă Lăpușneanu, se constată că el a fost un om drept, evlavios, bun diplomat și mare iubitor de cultură. Biserica Ortodoxă din Moldova de atunci, deși n-a fost scutită de vitregia acelor vremi, cu dese schimbări de ierarhi, cunoaște totuși o înviorare a vieții ei. Ierarhii din vremea lui s-au dovedit a fi buni gospodari, inițiatori și susținători ai culturii aceluși timp, iar prin activitatea lor cărturărească au adus în istoria Moldovei o adevărată «renaștere» culturală.

Un aport deosebit la arhitectura bisericească din veacul al XVI-lea și-a adus și acest voievod moldovean. Mărețele sale ctitorii din țară și peste hotare, îl numără printre marii fondatori de lăcașuri sfinte ai neamului nostru.

Realizările sale pe toate tărîmurile îl așează cu cinste în galeria urmașilor vrednici ai Marelui Ștefan.



76. Emil Turdeanu, *Din vechile schimburi culturale dintre români și iugoslavi*, în «Cercetări Literare», III, București, 1939, p. 162; Idem, *La broderie religieuse en Roumanie. Les épitaphes moldaves aux XV-e et XVI-e siècles*, în «Cercetări Literare», IV, București, 1941, p. 194 și 212.

77. E. Hurmuzachi-I. Bogdan, *Documente privitoare la istoria românilor (1510—1600)*, vol. I, suplimentul II, București, 1893, nr. 100, p. 205; nr. 101, p. 206—207; nr. 107, p. 214; nr. 108, p. 215.

78. *Ibidem*, nr. 102, p. 207.

79. *Ibidem*, nr. 103, p. 209.

80. *Ibidem*, nr. 106, p. 213.

81. *Ibidem*, nr. 108, p. 215.

82. *Ibidem*, nr. 109, p. 216.

83. *Ibidem*, nr. 126, p. 242.

84. *Ibidem*, nr. 129, p. 249.

85. *Ibidem*, nr. 131, p. 254.

86. *Ibidem*, nr. 132, p. 255.

87. *Ibidem*, nr. 133, p. 256.

## ZUSAMMENFASSUNG

Zu den moldauischen Fürsten vom XVI. Jh., die das politische und kulturelle Leben in ihrem Lande befördert haben, gehört auch der Fürst Alexandru Lăpuşneanu.

Während seiner zwei Herrschaftsperioden (1552—1561; 1564—1568) hat die orthodoxe Kirche in der Moldau eine besondere Blüte gekannt. Die Hauptsorge dieses Fürsten war die Errichtung der Kirchengebäuden wie auch die Restaurierung einiger wichtigsten Klöstern, die seine Vorgänger gestiftet haben. So hat der Fürst Alexandru Lăpuşneanu viele Kirchen hier zu Lande oder im Ausland errichtet oder andere restauriert, was uns berechtigt, ihn zu den großen Stiftern der Kirchen in unserem Land zu zählen. Zu seinen Stiftungen gehören: die Klosterkirche Bistriţa, das Kloster Socola, das Kloster Slatina, das Kloster Pîngăraşi, die Klausen Zosin in Secuta, «Vinătorii Bistriţei» im gleichnamigen Tal, das Kloster «von den Griechen», die Kirche «Adormirea Maicii Domnului» von Lwow (Polen), die Vorhalle der alten Kirche zu Rădăuşi, der Glockenturm der Kirche St. Demetrius in Suceava, ein zusätzlicher Teil im Kloster Putna und auf dem Berg Athos lässt den Bau der Kirche Dohiaru im Jahre 1567 zum Ende führen, den sein Vater, Bogdan der III, der Blinde (1504—1517) angefangen hatte.

Die Meisterschaft, mit der diese Gebäude errichtet worden sind, ist die Synthese der Frömmigkeit und der Liebe für die Kunst des Fürsten Alexandru Lăpuşneanu und seiner Zeitgenossen. Diese Kirchen, die er gestiftet hat, sind nicht nur Orte des geistlichen Lebens, sondern auch wahre Kulturzentren gewesen.

Die Fürsten der rumänischen Provinzen haben lange Zeit die Orthodoxie im Morgenlande unterstützt. In diese Gruppe wird auch Al. Lăpuşneanu eingereiht. Neben den politischen, ökonomischen und Handelsbeziehungen, hat Alexandru Lăpuşneanu auch kirchliche Beziehungen mit verschiedenen orthodoxen Ländern gehabt. Zu seiner Zeit stand Moldau in solchen Beziehungen mit folgenden Ländern: Ökumänischem Patriarchat von Konstantinopel, dem Patriarchat von Jerusalem, Rußland, Serbien, dem Berg Athos, mit der orthodoxen Gemeinde von Lwow (Polen). Die verschiedenen Gaben, mit denen Alexandru Lăpuşneanu viele Kirchen im Lande und über die Grenze hinaus gestiftet hat, reihen ihn zu den verdienstvollen Fürsten unseres Volkes.

Pr. Drd. Nicolae Rădulescu

## PĂCATUL ȘI ELIBERAREA, DUPĂ NOUL TESTAMENT

Sfinta Scriptură este, prin conținutul și destinația ei, o carte religioasă. Ea cuprinde cuvîntul lui Dumnezeu adresat credincioșilor în vederea cunoașterii voii Sale și a căii spre mîntuire. Fenomenele cosmice, evenimentele istorice și realitățile umane menționate în cuprinsul ei interesează deci nu pentru ele însele, ci pentru semnificația lor religioasă. Ele au reținut atenția sfinților scriitori ai cărților biblice pentru motivul că ilustrează desfășurarea raporturilor dintre noi și Dumnezeu.

Privite din acest punct de vedere, vremile dinainte de Hristos se împart în trei perioade: a) Etapa edenică sau originară, care determină o dată pentru totdeauna trăsăturile fundamentale ale condiției umane pe pămînt, unde cea dintîi îndatorire morală este munca creatoare (Fac. II, 5, 15) și unde, sub raport religios, urmașii lui Adam sînt chemați să facă față tensiunii dintre idealul de îndumnezeire care a fost stabilit de către Creator (Matei V, 48; II Petru I, 4) și aplecarea spre păcat moștenită de la strămoși; b) Etapa legii naturale, în care s-au dezvoltat trăsăturile generale ale neamului omenesc și în care, datorită răspîndirii idolatriei și înmulțirii păcatelor, îndepărtarea noastră de voia lui Dumnezeu a devenit un fapt aproape universal; c) Etapa Legii vechi — inaugurată prin Revelația divină supranaturală de pe Muntele Sinai —, care însumînd aceste trăsături generale într-o serie de experiențe unice și semnificative, a pregătit era mesianică<sup>1</sup>.

Ceea ce caracterizează, din punct de vedere religios și moral, prima perioadă din viața noastră este experiența existențială a lui Adam și Eva, care, din pricina călcării voii lui Dumnezeu, au pierdut starea de nevinovăție, de sfințenie și de fericire de care se bucurau și au trecut într-o stare de nedreptate, de suferință și de coruptibilitate. Pedepsa pe care și-au atras-o trebuia să-i facă a-și da seama mai întîi de contradicția ireductibilă dintre adevăr și minciună, bine și rău, virtute și păcat, viață și moarte și apoi de necesitatea absolută ca Dumnezeu să se milosti-vească de ei și să-i scoată din starea în care au căzut și care era cu neputință de depășit numai prin puterile lor proprii.

*Originea și realitatea păcatului, după Vechiul Testament.* — Credința în istoricitatea păcatului strămoșesc și universalitatea urmărilor lui constituie, după Sfîntul Apostol Pavel, premisa întregului edificiu dogmatic al soteriologiei creștine (Rom. III, 22—23). De aceea textele biblice care descriu căderea primului om din harul dumnezeiesc și care atestă realitatea păcatului în lume au o importanță covârșitoare pentru înțelegerea prediciei apostolice că toți credincioșii, fără deosebire, au nevoie de mîntuire și că eliberarea lor de povara păcatului poate fi dobîndită numai prin

<sup>1</sup> Lucrare de seminar elaborată și susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, sub îndrumarea P. C. Pr. conf. Const. Cornițescu, care a dat și avizul pentru publicare.

1. P. Grelot, *Bible et Théologie*, Paris, 1965, p. 29, 164; «Sens chretien de l'Ancien Testament», Tournai, 1962, p. 115.

insușirea roadelor întrupării, jertfei și învierii lui Hristos (Fapte II, 36—39; Rom. I, 16—17; III 24—26).

Realitatea păcatului strămoșesc și universalitatea urmărilor lui sînt atestate, sub diferite forme, de foarte multe pericope și versete din Vechiul Testament. Mărturia biblică de la care pornesc și pe care o întăresc toate aceste texte este istorisirea lui Moisi, primul aghiograf, din Facere III, 1—24, unde apariția păcatului și intrarea lui în viața noastră sînt descrise ca petrecîndu-se în trei momente succesive: a) Adam și Eva, care primiseră de la Dumnezeu o fire bună și fuseseră înzestrați cu toate darurile spirituale și materiale, au fost avertizați în mod expres de către Creatorul și Stăpînul a toate că neascultarea lor de o poruncă prohibitivă le va aduce pierderea nemuririi trupești (II, 17); — b) Dar, lăsîndu-se influențați de sugestia răuvoitoare a diavolului și dorind să ajungă fără efort moral la asemănarea cu Dumnezeu, ei au călcat această poruncă divină (III, 1—8); — c) Drept pedeapsă, Dumnezeu i-a izgonit din grădina Edenului, ei urmînd să suporte toate consecințele păcatului în care au căzut, acestea fiind, după Sfinții Părinți, consecințe ale pierderii harului divin<sup>2</sup>.

Dar Dumnezeu nu ne-a lăsat pradă disperării. Odată cu anunțarea pedepsei pentru călcarea poruncii — a cărei respectare avea să le ofere prilejul de a-și întări puterile morale prin practica virtuții și de a se ridica astfel în mod treptat la un grad de desăvîrșire atît de înalt, încît să nu poată păcătui niciodată —, Dumnezeu a dat primilor oameni nădejdea mîngîietoare a trimeritii unui Răscumpărător sau Mîntuitor, care să-i scoată de sub stăpînirea păcatului și să-i scape de osînda morții (Facere III, 15).

Precizarea naturii păcatului săvîrșit de primul om a provocat din totdeauna numeroase discuții și controverse. Sfinții Părinți, urmași de majoritatea comentatorilor, vād în greșeala lui Adam un act de neascultare, constînd din călcarea poruncii și socotesc că imbold lăuntric al neascultării a fost trufia, păcat săvîrșit întii de îngerii săi, înainte de facerea lumii văzute și sugerat omului de către diavol. Mîncînd din «pomul cunoștinței binelui și răului» de care nu avea permisiunea să se atingă, Adam a călcat — cu voie liberă și cu deplină știință — porunca lui Dumnezeu<sup>3</sup>.

Dînd ascultare unei insinuări perfide din partea celui rău, Adam și Eva au voit să devină egali cu Dumnezeu în «cunoașterea binelui și răului» (Facere III, 5). Căci cum, în vocabularul biblic verbul «a cunoaște» (ebraicul יָרַע și grecescul γινώσκω) implică, pe lîngă înțelesul de cunoaștere abstractă, și ideea de însușire, de posesiune și de folosință a obiectului cunoscut<sup>4</sup>, dorința primilor oameni de «a cunoaște» binele și răul exprimă de fapt pretenția lor de a deveni stăpînii propriului lor destin, de a hotărî ei înșiși ce este bine și ce este rău, de a-și fi ei înșiși unitate

2. Urmările păcatului strămoșesc asupra întregii posterități a lui Adam au fost contestate, în epoca patristică, de pelagieni, care vedeau în neascultarea lui Adam o greșeală numai a sa, fără consecințe pentru urmași: Pelagianismul a fost Condamnat mai întii de două Sinoade locale ale Bisericii palestinene și apoi de Sinodul III Ecumenic. În epoca modernă, ele au fost tăgăduite de socinieni și arminieni, care au pus la îndoială însăși existența păcatului originar și privesc moartea nu ca pe o pedeapsă a păcatului, ci ca pe un rău natural transmis prin naștere; la fel susțin, în timpurile mai noi, Quakerii și Mennoniiții. Cf. Hr. Andrutos, *Simbolica*, trad. de Iustin Moisescu, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, 1955, p. 161—162.

3. I. Mihălcescu, *Manual de Teologie Dogmatică*, București, 1932, p. 146 ș.u.

4. F. M. Abel, *Grammaire de Grec Biblique*, Paris, 1927, p. 304.

de măsură și ghid, de a nu mai depinde de Acela care i-a creat, de a se bucura de o libertate și de o putere fără margini<sup>5</sup>.

O asemenea încercare din partea unei creaturi nu este o simplă greșeală, ci o abatere fundamentală de la atitudinea pe care se cuvenea s-o aibă față de Creatorul și Binefăcătorul ei, o alterare esențială a relațiilor inițiale dintre cel credincios și Dumnezeu, o deviere de la calea spre desăvîrșirea morală și fericirea veșnică. Actul de neascultare săvîrșit de Adam a pus pe urmași în situația de a înclina mai mult spre cele senzuale și de a nu mai dispune de capacitatea deplină de a săvîrși binele dorit.

Neascultarea lui Adam întrunește astfel toate caracteristicile unei grave abateri morale și ale unui greu păcat religios: prin călcarea poruncii divine, omul credincios a nesocotit autoritatea și bunătatea lui Dumnezeu; abuzînd de libertatea cu care a fost înzestrat, Adam a introdus un element de dezordine în desfășurarea planului lui Dumnezeu cu privire la scopul ultim al creației; dînd ascultare diavolului, Adam a greșit față de Dumnezeu, care-i oferise în grădina Edenului cele mai bune condiții de viață și de propășire<sup>6</sup>. Acest act de neascultare a provocat deci o rup-tură în relațiile de încredere dintre Adam și Dumnezeu.

Păcatul strămoșesc îndepărtează de harul divin și slăbește puterile cu care fuseserăm înzestrați de la creație, dar nu ne-a făcut incapabili de a făptui binele și nici cu totul nevrednici de a primi mîntuirea făgăduită. Omul credincios și-a păstrat liberul arbitru și n-a pierdut complet capacitatea de a tinde spre bine și de a se împotrivi răului, fapt ilustrat de viața dreptilor pomeniți de Vechiul Testament și confirmat anume de Sfîntul Apostol Pavel (Rom. II, 10, 14—15; Evr. XI, 4 ș.u.)<sup>7</sup>.

Neascultarea primului om a așezat întreaga sa posteritate sub stăpînirea păcatului, care s-a multiplicat, de-a lungul vremii, în forme din ce în ce mai variate, pe toată fața pămîntului. Iar păcatul față de Dumnezeu a generat în noi păcatul împotriva semenilor noștri. Începînd cu omuciderea săvîrșită de Cain asupra fratelui său Abel (Fac. IV, 3—8) și ajungîndu-se la fărădelegi ca cele pedepsite de Dumnezeu prin urgia potopului (Facere VI, 5 — VII, 24), ori prin nimicirea prin foc din cer a cetăților Sodoma și Gomora (Fac. XIX, 1—25), răutatea oamenilor a mers atît de departe și a luat proporții atît de mari, încît la un moment dat — după expresia antropomorfică a lui Moisi — «i-a părut rău lui Dumnezeu că i-a creat» (Fac. VI, 5—6).

Universalitatea urmărilor păcatului strămoșesc — dintre care cea mai evidentă este moartea trupească — și realitatea păcatului în viața noastră provenite din Adam cel căzut sînt afirmate, în afară de cartea Facerii, și de alte scrieri canonice ale Vechiului Testament. Astfel, în III Regi VIII, 46 citim: «Nu este om care să nu

5. Hr. Andrusos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. de D. Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 159; I. Mihălcescu, *op. cit.*, p. 129; St. Lyonnet, art. *Péché*, în «Vocabulaire de Théologie Biblique», Paris, 1970, col. 933; G. Pidoux, art. *Péché*, în «Vocabulaire Biblique», Neuchâtel, 1964, p. 224.

6. Th. Cremer, art. *Péché*, în «Dictionnaire Encyclopedique de la Bible», II, Valence-sur-Rhône, 1932, p. 357.

7. După învățătura Bisericii Ortodoxe, urmările păcatului strămoșesc — rezultate din pierderea harului divin — sînt foarte grave, dar nu catastrofale, căci firea noastră, care a rămas bună, n-a fost viciată atît de profund, încît să nu mai putem săvîrși nici măcar binele cunoscut din legea morală naturală. După învățătura Bisericii Romano-Catolice, păcatul strămoșesc a cauzat numai pierderea darurilor supranaturale pe care primul om le primise de la Dumnezeu: «carentia doni superadditi». Protestanții se situează la polul opus: păcatul strămoșesc a întunecat complet chipul lui Dumnezeu în om și i-a pervertit atît de grav facultățile intelectuale și trupești, încît omul căzut nu mai poate dori și făptui decît păcatul. cf. I. Mihălcescu, *op. cit.*, p. 133; Hr. Andrusos, *Simbolica*, p. 156 ș.u.

păcătuiască»; în cartea Proverbelor, este lăsată fără răspuns întrebarea: «Cine poate spune: sint curat de păcat?» (XX, 9); în cartea Psalmilor, stă scris: «Stricatu-s-a oamenii și uriiți s-au făcut întru indeletnicirile lor. Toți fiii oamenilor s-au abătut, toți împreună netrebnici s-au făcut» (XIII, 1—3): «Miluește-mă, Dumnezeuule, după mare mila Ta... Că păcatul meu înaintea mea este pururea... și rău înaintea Ta am făcut... Că iată, întru fărâdelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea» (L, 1—6) etc. Iar convingerea că starea de înlinare și stricăciune se moște-nește prin nașterea naturală și că nici un om nu poate ieși din ea prin proptiile sale eforturi, face pe autorul cărții Iov să scrie, printre altele: «Cum ar putea: un om să fie fără prihană înaintea lui Dumnezeu, sau cum ar putea să fie curat cel ce se naște din femeie?» (XXV, 4—6).

Legătura causală dintre păcat și moarte este arătată foarte lămurit și în cartea Înțelepciunea lui Solomon: «Dumnezeu a creat pe om spre nesticăciune și l-a făcut după chipul ființei sale; dar, prin invidia diavolului, moartea a intrat în lume» (II, 24), precum și în scrierea intitulată Înțelepciunea lui Iisus, fiul lui Sirah, primită în canonul biblic între cărțile din categoria ἀναγιγνωσκόμενα: «Prin femeie s-a făcut începutul păcatului și prin ea toți murim» (XXV, 27)<sup>8</sup>.

*Universalitatea urmărilor păcatului strămoșesc, după Noul Testament.* — Cînd Domnul Hristos și-a început activitatea publică, toți iudeii credeau în realitatea păcatului strămoșesc și în universalitatea urmărilor lui și toți așteptau venirea Mîntuitorului făgăduit. De aceea predica Sfîntului Ioan Botezătorul despre necesitatea generală a pocăinței n-a surprins pe nimeni și nu s-a izbit de nici o obiecție principală din partea reprezentanților teologiei iudaice. Înaintemergătorul Domnului, văzînd în Iisus Hristos pe «Robul lui Iahve» din proorocia lui Isaia (LIII) și meditînd asupra semnificației tipice a Mielului pascal și a mieilor jertfii zilnic la templul din Ierusalim, îl numește cu expresia mesianică cunoscută din Vechiul Testament: «Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatele lumii» (Ioan I, 29, 36)<sup>9</sup>. Sfinții Apostoli, la rîndul lor, înfățișează pe Iisus Hristos ca fiind adevăratul «Miel» pascal, care cu singele său răscumpără pe oameni din stăpînirea păcatului (I Cor. V, 7; Evr. IX, 12—18; I Petru I, 18—19; Apoc. V, 9—14; XII, 11; XIV, 4 etc.).

Sfîntului Apostol Pavel îi revine meritul de a fi înfățișat mai pe larg universalitatea păcatului în viața omenirii provenite din Adam cel căzut și de a fi subliniat necesitatea absolută ca toți credincioșii să-și însușească roadele jertfei lui Hristos. Dar Sfîntul Apostol Pavel subliniază necesitatea mîntuirii prin Iisus Hristos, avînd în vedere mai ales pe creștinii proveniți dintre păgîni. După ce descrie, în scop misionar, decadența generală a păgînității (Rom. I, 18—32) și după ce demonstrează, în același scop, că și iudeii, deși au Legea, săvîrșesc faptele pe care le osîndesc la alții (Rom. II, 1—29), Sfîntul Apostol Pavel trage concluzia, folosindu-se de citate din Vechiul Testament, că «toți oamenii au păcătuit și sint lipsiți de mărirea lui Dumnezeu» (Rom. III, 23) și că, prin Hristos, atît păgîinii cît și iudeii «se află sub păcat» (Rom. III, 9).

8. Urmărind documentarea tezei că păcatul strămoșesc a distrus complet chipul lui Dumnezeu din om și că omul natural a devenit incapabil de orice bine, protestanții dau caracter absolut acestei categorii de citate biblice, trecînd cu vederea numeroase alte texte din Vechiul și Noul Testament (Facere XIV, 18—19; XVIII, 2 sq; XXII, 16—19; Iov I, 8; Ieșire I, 17 sq.; Matei V, 46—48; VII, 9; Luca II, 25, 36—37; Rom. I, 19—20; II, 14—15 etc.) care arată că puterile omului n-au slăbit alt de mult, încît să nu mai vadă nici o rază a luminii dumnezeiești și să împlinească măcar cerințele esențiale ale legii morale naturale. Hr. Andrusos, *Simbolica*, p. 153 ș.u.

9. J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1951, p. 75—76.

Pornind de la adevărul — relatat de Moisi în Cartea Facerii (III, 1—23) — că datorită neascultării lui Adam au intrat în lume păcatul, suferința și moartea, Sfântul Apostol Pavel precizează la Rom. V, 12—21, că cea mai grea dintre urmările păcatului strămoșesc este aceea că a pus pe toți oamenii într-o stare reală de păcătoșenie sau nedreptate înaintea lui Dumnezeu. Afirmația sa nu se întemeiază numai pe mărturiile Vechiului Testament, pe care le citează în Rom. III, 4—18, ci și pe însăși învățătura Domnului Hristos, care a spus că autorul răului și «tatăl minciunii» este diavolul (Matei XIII, 28, 39; Ioan VIII, 44), că «oricine săvârșește păcatul este rob păcatului» (Ioan VIII, 34) și că lumea se află «în stăpînirea întunericii» (Luca XXII, 53), adică a diavolului (Ioan XVI, 11). Adevărul că sclavia păcatului înseamnă înstrăinare de Dumnezeu, care este izvorul vieții și al fericirii veșnice, a fost subliniat de Sfântul Apostol Pavel, avînd în vedere învățătura propovăduită de Mintuitorul, care a exprimat acest adevăr, între altele, și prin parabola fiului celui pierdut, de unde rezultă limpede că ieșirea de sub ascultare a tatălui și delectarea cu dulceața amăgitoare și efemeră a păcatului coboară pe om nu numai în cea mai neagră mizerie, dar și în cea mai amară robie (Luca XV, 11—32).

Vechiul Testament atribuie neascultării primului om cauza intrării și răspîndirii păcatului în lume, dar nu ne dă nici o explicație cu privire la natura păcatului originar, la modalitatea transmiterii lui și la legătura dintre păcatul lui Adam și păcatele personale săvîrșite după aceea de ceilalți oameni. În Sfintele Evanghelii, nu se află multe precizări în această privință, dar faptul este explicabil, deoarece ele consemnează doar o parte din cuvintele și faptele Mintuitorului, iar învățătura Lui are caracter general și urmărește în primul rînd un scop practic<sup>10</sup>.

Privit în general, păcatul are, după învățătura Mintuitorului, un caracter obiectiv: orice încălcare a Legii divine. Dar păcatul poate consta și dintr-o carență: ne-săvîrșirea faptelor poruncite de Legea divină, pe primul plan situîndu-se ajutorarea celor aflați în suferință și iubirea frățească față de semenii noștri (Matei XXIII, 23; XXV, 41—45; Luca XIII, 6—9; XVI, 9—12; 19—25; Ioan XIII, 34—35 etc.). Păcatul, așa cum arată și una dintre denumirile lui (*ὀφειλίμα*) are și un aspect juridic, căci este o încălcare a Legii divine și echivalează cu contractarea unei datorii față de Autorul ei (Matei VI, 12; XVII, 23—35). El întinează sufletul aceluia care-l săvîrșește (Matei XXIII, 26—28).

Domnul Hristos, cunoscînd strînsa legătură dintre păcat și suferință, a iertat mai întîi păcatele acelor pe care i-a vindecat de diferite boli (Marcu II, 5; Matei IX, 3—7; Luca V, 20), iar slăbănogului de la scîldătoarea Vitezda, după ce i-a redat sănătatea, i-a poruncit ca pe viitor să nu mai greșească, dacă voiește «să nu-i fie și mai rău» (Ioan V, 14). Bineștiind, de asemenea, că nu există nimeni care să nu greșească, Mintuitorul ne-a povățuit ca, în rugăciunea către Părintele ceresc, să-i cerem să ne ierte «datoriile» (*τὰ ὀφειλήματα*: Matei VI, 12) sau «păcatele» (*τὰς ἀμαρτίας*: Luca XI, 4), de această iertare avînd nevoie cu aceeași urgență — cum remarcă Sfântul Ciprian<sup>11</sup> și Fer. Augustin<sup>12</sup> ca și de pîinea zilnică necesară întinerii vieții trupești.

Pentru înțelegerea raportului dintre păcatul strămoșesc și universalitatea urmărilor lui, pe de o parte și roadele jertfei lui Hristos pentru mîntuirea tuturor oamenilor, pe de altă parte, Sfântul Apostol Pavel face o paralelă antitetică între neascu-

10. J. Rivière, art. *Péché originel*, în «Dictionnaire Pratique des Connaissances Religieuses», IV, Paris, 1927, col. 410.

11. Sf. Ciprian, *Liber de Oratione Dominica*, 22, P.L., IV, 650.

12. Fer. Augustin, *Contra duas epistolas Pelagianorum*, IV; 10. P.L., XLIV, 650.

tarea lui Adam și ascultarea lui Hristos, între osînda și moartea venite în lume prin greșeala unuia (Adam) și harul îndreptării spre viața veșnică revărsat cu îmbelșugare asupra tuturor credincioșilor «prin cel unul Iisus Hristos». Apostolul afirmă că «așa cum printr-un om a intrat în lume păcatul și prin păcat moartea, așa moartea a trecut la toți oamenii», căci «prin neascultarea unui om s-au făcut păcătoși cei mulți» (Rom. V, 12—19), tot așa «prin ascultarea unui singur om, Iisus Hristos, se fac drepti cei mulți», iar cei «care primesc prinosința harului și a darului îndreptării împărălesc în viață prin unul Iisus Hristos» (Rom. V, 15, 17—21).

După cum precizează Sfântul Apostol Pavel, moartea a intrat în lume prin neascultarea primului om «a împărătit de la Adam pînă la Moisi, și peste cei care n-au păcătuit după asemănarea greșelii lui Adam» (Rom. V, 14). Explicația acestei situații nu trebuie căutată în vina și responsabilitatea individuală a tuturor, deoarece moartea seceră fără cruțare și viețile acelor care, decedînd în fragedă vîrstă, n-au apucat să săvîrșească păcate personale. Universalitatea morții este consecința solidarității naturale care ne unește cu protopărintele nostru Adam. Dar cum trebuie înțeleasă această solidaritate?

Răspunsul la această întrebare depinde de înțelesul atribuit ultimelor cuvinte din Rom. V, 12: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Opinia că pronumele relativ ᾧ s-ar referi la substantivul θάνατος din prima parte a frazei este greu de susținut, deoarece moartea este pedeapsă, nu cauză sau instrument al păcatului. Unii Părinți bisericești latini l-au raportat la substantivul ἄνθρωπος de la începutul frazei și — luînd ca analogie faptul că, la Evr. VII, 10, același Apostol afirmă că Levi a dat zeciuială lui Melchisedec pe cînd se afla încă în coapsa lui Avraam — afirmă că în toți au fost incluși în actul de neascultare săvîrșit de protopărintele biblic<sup>13</sup>. În cadrul unei asemenea interpretări, se poate înțelege fie că Adam, în calitatea sa de protopărinte, a transmis tuturor urmașilor săi o moștenire de moarte<sup>14</sup>, fie că păcatele erau cuprinse dinainte în neascultarea sa, ca și cum el ar fi lucrat în numele nostru al tuturor<sup>15</sup>.

13. F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, I, Paris, 1927, p. 256.

14. Formula teologică «a păcătui în Adam» se întîlnește pentru prima oară la Sf. Ambrozie: «Omnes in primo homine peccavimus» (*Apologia pro Davide*, II, 71. P.L., XIV, 915) și în comentarul la Epistolele pauline (Ambrosiaster) ce i-a fost atribuit, dar al cărui autor nu este cunoscut: «In quo, id est in Adam, omnes peccaverunt» (P.L. LXVII...). Fer. Ieronim, adept al aceleiași opinii, a tradus aceste patru cuvinte, în Vulgata, astfel: «in quo omnes peccaverunt». Tot așa le înțelesese, mai înainte, *Origen* și la fel vor fi interpretate după aceea de Fer. Augustin și de majoritatea apusenilor din veacurile următoare. Cf. L.—Cl. Fillion, *La Sainte Bible commentée d'après la Vulgate*, VIII, Paris, 1925, p. 46.

15. Transpunerea expresiei ἐφ' ᾧ prin cuvintele: «în cel prin care» sau: «prin acela în care», deși se întîlnește în foarte multe traduceri, nu satisface cerințele gramaticale ale limbii grecești ea fiind o prescurtare a cuvintelor ἐπί τοῦτῳ ὅτι și îndeplinind rol de conjuncție, cu însemnarea: pentru aceea că, deoarece, intrucît (cf. F. Abel, *op. cit.*, p. 237). Expresia ἐφ' ᾧ are rol de conjuncție și în II Cor. V, 4 (în înțelesul de «pentru că»), precum și în Filip. III, 12 și IV, 10. De remarcat și faptul că nici contextul nu poate fi socotit favorabil raportării expresiei ἐφ' ᾧ la Adam, căci transmiterea păcatului strămoșesc este indicată anume în versetele 18—20 din aceeași pericopă (cf. F. Amiot, *Les idées maîtresses de Saint Paul*, Paris, 1959, p. 59, n. 2). Aceași opinie este adoptată în *Epître de Saint Paul aux Romains*. Traducation Oecuménique de la Bible, Paris, 1967, p. 54—55. L. Ceraux, propune altă traducere: «din cauza celuiia prin care toți au păcătuit» (*Le Christ dans la Théologie de S. Paul*, Paris, 1963, p. 178), dar sugestia lui nu rezolvă nici una din dificultățile problemei. Adăugăm și constatarea că Părinții și Scriitorii bisericești de limbă greacă — cu excepția lui *Teofilact al Ohridei*, care, în comentarul său la Epistola către Romani, raportează la Adam expresia ἐφ' ᾧ atribuită acestei expresii rol de conjuncție și vîd în Rom. V, 12, întărirea afirmației că, pînă la Hristos, din pricina păcatului, toți oamenii sînt vinovați înaintea lui Dumnezeu și se află pe drept sub stăpînirea morții. Amintim, în sfîrșit, și observația dogmatistului grec Hr. Andrusos că formula «toți oamenii au păcătuit



Dar, când afirmă universalitatea urmărilor păcatului strămoșesc, Sfântul Apostol Pavel nu se preocupă de modalitatea transiterii lui, ci are în vedere starea generală de păcătoșenie în care, ca moștenitori direcți ai lui Adam cel căzut, se află toți urmașii săi și pe care fiecare ajuns la vârsta discernământului o confirmă și o întărește prin păcatele sale personale (Rom. III, 10—23). Căci păcatele personale nu trebuie privite izolat, ci ca făcând parte integrantă din cortegiul urmărilor păcatului strămoșesc și ca expresii ale stării de păcătoșenie create de căderea lui Adam, ca dovezi ale relației de solidaritate dintre primul om și urmașii săi, această solidaritate făcând ca greșeala lui Adam să deschidă calea intrării păcatului și a morții în lume (Facere II, 17; III, 19)<sup>16</sup>.

*Necesitatea eliberării noastre din robia păcatului.* — În planul lui Dumnezeu, situația creată de neascultarea primului om nu era destinată să se eternizeze. Adam, ieșit nevinovat din mina Creatorului, s-a făcut rob păcatului și morții, iar moștenirea stării create prin greșeala lui și înmulțirea păcatului au făcut din fiecare urmaș al lui Adam cel căzut un «rob al păcatului» (Rom. VI, 3, 16—17) și «al stricăciunii» (II Petru II, 19). Iisus Hristos — întrucât s-a născut fără păcatul strămoșesc, a respins orice ispită, a biruit moartea în trupul său și s-a înălțat întru slavă — este cu adevărat «Adam cel nou», adică pirga sau începutul (ἀπαρχή) unei viețuiri noi, libere de păcat, împăcate cu Dumnezeu și angajate pe calea ce duce la desăvârșire și slavă veșnică (Rom. V, —15—18; VIII, 14—17, 29; I Cor. XV, 20—26; Gal. I, 15 etc.).

Dar dacă eliberarea din stăpînirea păcatului avea să fie obținută numai prin Hristos, pentru ce s-a mai dat Legea veche și cu ce scop s-au mai instituit preoția levitică și ceremonialul sacrificial încredințat acesteia? Legea mozaică, inclusiv sacerdoțiu și cultul așezate de ea, nu s-a dat pentru a desființa sau înlocui făgăduința mesianică adresată de Dumnezeu lui Avraam, ci cu scopul de «a le închide pe toate sub păcat... în vederea credinței care avea să vină» (Gal. III, 15—23), adică pentru a redeștepta și ține mereu trează, în cugetul poporului ales, teama de păcat și a nu lăsa să se stingă la cei credincioși dorința și speranța venirii izbăvitorului făgăduit. Legea veche a fost «o călăuză spre Hristos» (Gal. III, 25) și rolul ei a încetat când a venit Hristos (Gal. III, 24); o dată cu jertfa de pe Golgota, a încetat și rolul preoției levitice și al jertfei aduse prin mijlocirea ei (Evr. VII, 11 sq; IX, 1—X, 18).

Sfântul Apostol Pavel afirmă că, față de făgăduința de mîntuire prin Hristos adresată lui Avraam, Legea mozaică «s-a adăugat în urmă — după patru sute treizeci de ani — pentru călcările de porunci» (Gal. III, 17—19) și «ca să se înmulțească păcatul» (Rom. V, 20). Într-adevăr, Legea mozaică a oferit cunoașterea păcatului și a pus sub blestem pe cei ce-l săvîrșesc, dar nu le-a oferit nici un ajutor pentru evitarea sau învingerea lui. Datorită faptului că majoritatea poruncilor ei privesc obligații ceremoniale, că cele cu conținut moral sînt exprimate în formă negativă și că, practic, nimeni nu se poate feri în mod absolut de călcarea vreuneia dintre ele, ea n-a făcut decît să accentueze și mai mult vina și răspunderea noastră înaintea lui Dumnezeu (Rom. III, 19—20; IV, 15; V, 13). În chip paradoxal, păcatul și-a găsit loc, făcînd ca «porunca dată omului spre viață să-i fie spre moarte» (Rom. VII, 7-10).

în Adam» nu se împacă cu teoria creaționismului sufletului adoptată de Biserica Ortodoxă (*Simbolica*, p. 168) și că «gramatical, forma *μαρτάνειν ἐπὶ τινι* (a păcătuit din oarecare cauză) nu poate înlocui pe *ἐν τινι* (în cineva), cum afirmă aproape toți comentatorii» (*Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, p. 172).

16. F. Prat, *op. cit.*, 257, *Epître aux Romains*, Trad. oec. de la Bible, p. 55.

Cauza pentru care Legea veche n-a adus iertare și binecuvîntare ci vină și minie (Rom. IV, 15) nu se află în ea însăși, căci aceasta fiind dată de Dumnezeu, este sfîntă, dreaptă, bună și duhovnicească» (Rom. VII, 12, 14). Cauza se află în contradicție interioară a urmașului lui Adam cel căzut: «Știm că Legea este duhovnicească; dar eu sînt trupesc, supus păcatului... Fiindcă știu că nu locuiește în mine, adică în trupul meu, ce este bun... Căci după omul cel lăuntric mă bucur de legea lui Dumnezeu; dar văd în mădularele mele o altă lege, luptîndu-se împotriva legii minții mele și dîndu-mă rob păcatului» (Rom. VII, 14—23).

Aceasta este, din punct de vedere religios, condiția noastră. De aceea, vorbind în numele întregii posterități a lui Adam cel căzut, Sfîntul Apostol Pavel exclamă: «Om nenorocit ce sînt! Cine mă va izbăvi de trupul morții acesteia?» (Rom. VII, 24). Iar ceea ce dorim noi credincioșii, nu este să fim eliberați, ca dintr-o temniță sau ca de o povară, de propriul nostru trup, ci să fim izbăviți de tirania care ne silește trupul împotriva vocii sufletului, să slujească păcatului aducător de moarte. Cel lipsit de harul lui Dumnezeu dispune de posibilități limitate, sub raport religios, căci puterile pe care le-a primit la creație și care erau suficiente pentru a-și împlini chemarea, au fost slăbite de păcatul originar. Suferința lui provine din dezbinarea profundă a ființei sale, din experiența dureroasă a neputinței de a se conduce constant după exigențele rațiunii și conștiinței sale morale (νοῦς, συνείδησις) și ale legii lui Dumnezeu (νόμος τοῦ θεοῦ).

Eliberarea de care cel ce crede are trebuință și care i-a fost făgăduită de Dumnezeu constă deci din restaurarea armoniei inițiale dintre trupul și sufletul său, din desființarea puterii păcatului — instrument al diavolului și «bold al morții» (I Ioan III, 8; I Cor. XV, 55—56) —, din abolirea tutelei exercitate de Legea veche (Gal. III, 22—25; IV, 21—31) și din readucerea omului în sfera harului divin, adică la libertatea vestită de Proorociei Vechiului Testament și adusă credincioșilor de Iisus Hristos.

*Eliberarea în Hristos.* Păcatul face din victimele sale prizonieri (Rom. VII, 23; II Tim. III, 6; Fapte VIII, 23). Odată căzut în stăpînirea lui, credinciosul nu mai dispune, prin el însuși, de nici un mijloc de eliberare. Dar Dumnezeu nu îngăduie biruința finală a răului și nu voiește moartea păcătoșilor (II Petru III, 9; I Tim. II, 4). Pentru nemărginita sa iubire și credincios făgăduinței sale de demult, El «a trimis în lume, la plinirea vremii, pe însuși Fiul Său cel născut din femeie, ca să elibereze pe cei robiți și să răscumpere pe cei de sub Lege» (Gal. IV, 3—5), ca «să ispășească păcatele lumii» (Ioan I, 29; I Ioan III, 5) și s-o scoată «din acest veac rău de acum» (Gal. I, 4), ca «să surpe pe cel ce are stăpînirea morții, adică pe diavolul» și ca «să izbăvească pe aceia care, de frica morții, erau supuși robiei pentru toată viața» (Evr. II, 14—15).

Înțelegerea mîntuirii ca eliberare din robia păcatului — preînchipuită odinioară de eliberarea evreilor din robia egipteană și de stabilirea lor în pămîntul făgăduinței — fusese pregătită, cu veacuri înainte, de Proorociei Vechiului Testament. De aceea primii credincioși ai Noului Testament au primit Evanghelia lui Hristos ca pe o chartă dumnezeiască a libertății, iar pe Iisus Hristos ca pe eliberatorul lor din stăpînirea păcatului și morții. Preotul Zaharia, crezînd că era mesianică s-a început cu nașterea Sfîntului Ioan Botezătorul, preaslăvește pe Dumnezeu «pentru că a făcut răscumpărarea (λύτρωσις) poporului său» (Luca I, 68). Proorocița Ana, recunoscînd în pruncul Iisus pe Mesia cel așteptat, îl vestește tuturor celor ce așteptau izbăvire (λύτρωσις) în Ierusalim» (Luca II, 38). Luca și Cleopa au urmat

pe Iisus pentru că au nădărdit că «El este cel ce va elibera (λυτρωσθαι) pe Israil» (Luca XXIV, 21).

Sfântul Apostol Pavel, vorbind despre păcatul strămoșesc, ia în considerare și urmările lui asupra întregii creații, când afirmă că «toată făptura a fost supusă deșertăciunii» și trecută «în robia stricăciunii» și că «ea suspină împreună (cu omul) și împreună are dureri pînă acum», spre nădejdea că «și ea va fi eliberată (ἐλευθερωθῶν)..., să se bucure de libertatea mării fiilor lui Dumnezeu» (Rom. VIII, 18—22). Apostolul înfățișează păcatul primului om și povara urmărilor lui asupra neamului nostru, sub chipul unui manuscris, al unei polițe, al unui zăpis al datoriiilor contractate de Adam față de Dumnezeu pe seama noastră și afirmă că acest înscris de înrobire care despărțea pe urmașii lui Adam de Părintele ceresc, a fost «pironit pe cruce», adică a fost desființat prin actul jertfei lui Hristos, care a luat asupra sa și a achitat, cu prețul singelui său, toată datoria celor credincioși (Gal. II, 13—15)<sup>17</sup>.

Eficiența jertfei de pe Golgota pentru izbăvirea noastră din stăpînirea păcatului este subliniată pe larg îndeosebi în *Epistola către Evrei*, unde Sfântul Apostol Pavel, în cadrul unei strînse argumentări teologice, afirmă: «Iisus Hristos, venind Arhiereu al bunătaților celor viitoare... a intrat o singură dată în Sfinta Sfintelor... cu însuși singele său și a dobîndit o veșnică răscumpărare... Pentru aceasta El este mijlocitorul unui nou testament, ca prin moartea petrecută spre răscumpărarea celor de sub testamentul dintii, cei chemați să ia făgăduința moștenirii veșnice» (Evr. IX, 12—15). Iar în *Epistola către Tit*, același Apostol scrie: «Mîntuitorul nostru Iisus Hristos s-a dat pe sine pentru noi, ca să ne izbăvească (ἵνα λυτρώσῃτε ἡμᾶς) de toată fărădelegea și să-și curățească lui popor ales, rîvnitor de fapte bune» (II, 13—14). Jertfa de pe Golgota este înfățișată ca mijloc de răscumpărare și de Sfântul Apostol Petru, care scrie: «Nu cu lucruri stricăcioase, cu argint sau cu aur, ați fost răscumparați (ἐλυτρώσθητε) din viața voastră deșartă, pe care o aveți de la părinți, ci cu scumpul singe al lui Hristos, ca al unui miel nevinovat și neprihănit» (I Petru I, 18—19)<sup>18</sup>.

De fapt, însuși Domnul Hristos a proclamat cel dintii acest adevăr, declarînd, în repetate rînduri, că «El, Fiul Omului, a venit... ca să-și dea viața răscumpărare (λύτρον) pentru mulți» (Marcu X, 45; Matei XX, 28). Totodată, Mîntuitorul a dovedit, prin alungările de demoni, că a venit în lume ca să învingă pe diavol, să-l dezarmeze, să-i desființeze stăpînirea asupra credincioșilor și să întemeieze pe pămînt Împărăția lui Dumnezeu (Luca XI, 20—22). Iar «cître iudeii care crezuseră în El, Domnul a spus: Dacă veți rămîne în cuvîntul Meu, sînteți cu adevărat ucenicii Mei și veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi» (Ioan VIII, 31—32);

17. H. Rovența, *Epistola către Coloseni*, București, 1946, p. 83—85.

18. În *Septuaginta*, verbul λυτρωῦν traduce, de regulă, două cuvinte eternice aproape sinonime: «gaal» — a răscumpăra și «paddah» — a elibera. *Vulgata* l-a tradus prin «redimere». Substantivul λυτρωσις — folosit mai cu seamă în vocabularul militar, pentru noțiunea de răscumpărare a ostașilor și prizonierilor de război — exprimă cînd dreptul de răscumpărare (Lev. XXV, 48—54), cînd răscumpărarea însăși (Num. XVIII, 16), cînd eliberarea propriu-zisă (Ps. CX, 9; CXXIX, 7). În Col. I, 14 și Ef. I, 7, unde este vorba de răscumpărarea din robia păcatului, Sf. Apostol Pavel întrebuițează substantivul ἀπολυτρωσις. Noțiunii «preț de răscumpărare» din Vechiul Testament — unde Iahve, ca mîntuitor sau eliberator, poartă epitetul de «Goel» (Is. LXI, 14; LIX, 20; Ps. XIX, 15 etc.), îi corespunde, în Noul Testament, termenul λύτρον, substantiv format din verbul λυτρωσθαι, care împreună cu verbul σώζειν, exprimă ideea de eliberare, salvare, izbăvire. Cf. C. Spick, *Théologie morale du Nouveau Testament*, I, Paris, 1965, p. 625; N. Chișescu, *Răscumpărarea în Sf. Scriptură și în scrierile Sf. Părinți*, București, 1937, p. 2—12.

«Adevărat, adevărat zic: Oricine săvârșește păcatul este rob păcatului, iar robul nu rămâne în casă în veci; Fiul însă rămâne în veci. Deci, dacă Fiul vă va elibera veți fi cu adevărat liberi» (Ioan VIII, 34—36).

Din aceste texte, la care se pot adăuga și altele, rezultă că, în Noul Testament, mîntuirea este înțeleasă totdeauna ca o eliberare din robia păcatului (Matei I, 21; Luca I, 77; VII, 49—50; Fapte V, 31; Iacob IV, 12), din blestem (Rom. V, 9; I Tes. V, 9), de orice împilare și suferință (Luca IV, 18; Matei XIII, 17), de tirania diavolului (Matei VII, 13; Fapte X, 38; Efes. IV, 27; VI, 11; I Tim. III, 7; II Tim. II, 26; I Petru V, 8), din stăpînirea morții (Luca VI, 9; II Cor. VII, 10; Iacob V, 20), de la pierzare (Marcu VIII, 35; Matei XVIII, 11; Luca XIX, 10; I Cor. I, 18; II Cor. II, 15; II Test. II, 10) din osînda veșnică (Marcu XVI, 16; Ioan III, 17; XII, 47; I Cor. III, 15; V, 5; I Petru IV, 18).

Mîntuirea prin Hristos înseamnă în primul rînd o ruptură totală de trecut, o eliberare deplină din starea creată de păcat, o emancipare definitivă față de orice tutelă și sclavie, «o dezbrăcare» sau «părăsire» irevocabilă a «omului vechi», cu toate prejudecățile și deprinderile lui (Efes. IV, 22; Col. III, 9). Ea este o izbăvire de sub «legea păcatului și a morții» (Rom. VIII, 2). Ea este o «dezlegare» (Apc. I, 5), o «spălare» (Ef. V, 26; Tit III, 5) și o «curățire» (II Petru I, 9; Evrei IX, 14; I Ioan I, 7) de păcate și se dobîndește prin Taina Botezului (Rom. VI, 3 sq; Gal. III, 27) și a Pocăinței (I Ioan I, 9; II, 2; Iacob V, 16). Ea este o «naștere din nou» (παλιγγενεσία) și se înfăptuiește «prin baia nașterii celei de a doua și prin înnoirea Duhului Sfînt» (Tit III, 5—6, cf. Ioan III, 5 ș.u.). Ea este «moarte, îngropare și înviere» sacramentală cu Hristos în Duhul Sfînt, este o desființare a «zapisului care era asupra noastră și care ne era potrivit» (Col. II, 14) și o «biruință asupra duhurilor răutății» (Col. II, 15; Luca XI, 20—22).

Dar mîntuirea în Hristos nu se reduce la actul eliberării credincioșilor din robia păcatului, de sub tutela Legii vechi și din stăpînirea morții. În condițiile sociale din epoca sclavagistă, eliberarea unui sclav era deplină și reală numai atunci cînd acestuia i se ofereau și mijloacele de care avea nevoie pentru a putea duce o viață mai bună în viitor. Drept aceea și eliberarea credincioșilor din robia păcatului, diavolului și morții veșnice și readucerea lor sub ascultarea de Dumnezeu — ca «robi ai lui Hristos» (Rom. VI, 16; I Cor. VII, 22; Efes. VI, 6) — nu este o simplă strămutare dintr-o stăpînire în alta, o transferare juridică dintr-un regim într-altul. Ea este mult mai mult decît atît. Este o înnoire totală a ființei credinciosului și o înfiere a lui de către Dumnezeu. Căci harul divin nu este un dar exterior, un decret juridic, o simplă iertare de păcate, ci un nou principiu de viață, un ferment de înnoire și un izvor de energie care-i ajută să urce, treaptă cu treaptă, scara tuturor virtuților și care face ca noua lor viață, încă imperfectă acum, să se învrednicească de slava cerească, după a doua venire a lui Hristos (Rom. VIII, 11; Gal. VI, 8; II Cor. I, 21—22; IV, 13—V, 5; Ef. I, 11—14).

Datorită principiului de viață sădit în noi de către Sfîntul Duh, creștinul este capabil să împlinească cu ușurință nu numai toate cerințele Legii morale naturale, ci și poruncile din Legea descoperită de Dumnezeu. Datorită acestui principiu de viață, supunerea față de voia lui Dumnezeu nu are caracterul unei robii — cum era ascultarea cerută de Legea veche pentru urmașii lui Avraam —, ci este liberă, spon-

tană, din imboldul cugetului, însoțită de bucuria inimii, căci izvorăște din iubirea profundă a binelui, din conștiința relațiilor de filiație cu Părintele ceresc, din îndemnul tainic al Duhului Sfânt care sălășluiește în cei ai lui Hristos: «Căci ciți sînt mînași de Duhul lui Dumnezeu sînt fii ai lui Dumnezeu. Pentru că n-ați primit iarăși un duh al robiei, spre temere, ci ați primit Duhul înfierii, prin care strigăm: Avva! Părinte!... Și dacă sîntem fii, sîntem și moștenitori adică ai lui Dumnezeu și împreună — moștenitori cu Hristos, ...ca împreună cu El să ne și preamărim» (Rom. VIII, 14—17; vezi și Ioan XV, 14—15; Gal. IV, 5—6; VI, 18; II Tim. I, 7; I Ioan V, 16—18). O astfel de robie — dacă mai poate fi numită astfel — este de fapt expresia supremei libertăți spirituale, întrucît înseamnă biruința deplină asupra păcatului și cheazășia fericirii și slavei cerești (Rom. VI, 22—23; VIII, 18; II Cor. IV, 17 etc.).

Așa cum arată Mintuitorul în convorbirea cu Nicodim (Ioan III, 3—7) și cum mărturisește Sfîntul Apostol Pavel în mai toate Epistolele sale, creștinul este «un om nou» zidit pe ruinele «omului vechi», este «o făptură nouă», în care harul divin a reperat toate stricăciunile pricinuite de păcatul lui Adam (I Cor. XV, 22, 45; Rom. V, 19) și în care locuiește Hristos: «Deci, dacă este ceva în Hristos, este făptură nouă, cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi. Și toate sînt de la Dumnezeu, care ne-a împăcat cu Sine prin Hristos» (II Cor. V, 17—18); «În Hristos Iisus nici tăierea împrejur nu este ceva, nici netăierea împrejur, ci făptura cea nouă» (Gal. VI, 15); «Toți ciți în Hristos ne-am botezat, întru moartea lui ne-am botezat. Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin Botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru innoirea vieții; căci dacă am crescut împreună cu El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai învierii Lui...» (Rom. VI, 3—11).

Mîntuirea nu este însă o stare dobîndită de-a gata și definitiv în clipa Botezului, ci un proces pe care Sfînta Treime îl inaugurează prin Taina Botezului (Matei XXVIII, 19) și pe care creștinul trebuie să-l susțină pînă la sfîrșitul vieții sale pămîntești, colaborînd cu harul divin prin credință, și fapte bune. Căci dacă Hristos a realizat pentru noi mîntuirea obiectivă, pe cea subiectivă fiecare credincios este chemat a o dobîndi. Eliberarea de păcat și nașterea din nou îi sînt oferite gratuit, prin lucrarea harului divin primit la Botez. Pentru dobîndirea fericirii veșnice, este absolut necesar ca credinciosul să păstreze comuniunea cu Hristos (Ioan XV, 1—11), împlinind poruncile Lui (Ioan XIV, 20; XV, 4) și ferindu-se de păcatele care i-ar aduce pierderea harului dumnezeiesc (Gal. V, 4; Apoc. III, 15—16).

Nici virtutea nici păcatul nu sînt abstracții, ci fapte, atitudini, realități morale și religioase, iar omul, ca ființă inzestrată cu libertate, poate urma sau binele, sau răul. Și după convertire, credincioșii pot cădea, în cursa diavolului, prinși fiind de el, pentru a-i face voia» (II Tim. II, 26; și I Tim. VI, 9—10). Însăși libertatea dobîndită prin Botez, dacă este rău folosită, poate servi «ca pretext pentru a sluji trupului» (Gal. V, 13). De aceea Sfîntul Apostol Petru previne pe creștini asupra acestei primejdii și îndeosebi asupra urmărilor dezastruoase ale recăderii în păcatele dinainte de convertire: «Trăiți ca oamenii liberi, dar nu ca și cum ați avea libertatea drept acoperămint al răutății» (I Petru II, 16 și II Petru II, 19—22). La drept vorbind, abținerea de la rău, după porunca lui Dumnezeu, nu înseamnă o limi-

tare sau o frină impusă libertății creștine, ci un mod superior de a exercita, singurul mod de a trage folose reale de pe urma ei, în vederea mântuirii<sup>19</sup>.

După învățătura Sfintei Scripturi, autorul răului este satan, căpetenia îngerilor răi. În urma izgonirii lui și a oștilor sale din cer (Luca X, 18; Apoc. XII, 7—9), satan a fost aruncat pe pământ și aici, amăgind pe Adam și reușind a se face ascultat de cei prinși în mrejele păcatului, și-a arogat titlul de «stăpînitor al lumii»<sup>20</sup>. Pentru creștini, respingerea ispitelor și lepădarea de păcate nu sînt deci simple biruințe ale duhului asupra trupului, ci biruințe asupra diavolului. De aceea Sfîntul Apostol Pavel aseamănă virtuțile creștine cu o panoplie, iar viața creștinului cu o luptă continuă împotriva unor dușmani nevăzuți, dar reali: «Îmbrăcați-vă cu toată armătura lui Dumnezeu, ca să puteți sta împotriva uneltirilor diavolului. Căci lupta noastră nu este împotriva trupului și singelui, ci... împotriva stăpînitorilor întinericului acestui veac, împotriva duhurilor răutății răspindite în văzduhuri» (Efes. VI, 11—17; comp. Luca XXII, 31; Efes. IV, 27; I Tim. III, 6; II Tim. II, 26; Evr. II, 14; Iacob IV, 7; I Petru V, 8; I Ioan III, 8—10).

Respingînd orice ispită, alungînd demonii, înviind morții, acceptînd de bună voie moartea pe cruce și părăsind biruitor mormîntul, Iisus Hristos a învins păcatul, moartea și pe satan în propriul lor domeniu. Prin smerenia, ascultarea și jertfa Sa, El a scos pe îngerii răi din stăpînirea lor uzurpatoare asupra noastră (Ioan XII, 31; XVI, 11; Evr. II, 14) și a dat și ucenicilor săi puterea de a-i învinge și a le porunci (Luca X, 17—20; Marcu XVI, 17). În timpul cînd se afla cu trupul în mormîntul pecetluit de sinedriști și străjuit de ostași și cînd diavolul se credea, în sfîrșit, biruitor asupra lui, Domnul Hristos s-a coborît cu sufletul în iad, propovăduind și celor ținuți acolo (I Petru III, 19—20) și dovedind că de acum înainte El este cel care dispune de «cheile morții și ale iadului» (Apoc. I, 18).

Dar victoria lui Hristos asupra diavolului și morții va fi deplină și strălucitoare la învierea cea de obște și la judecata din urmă, cînd iadul și moartea vor fi silite să-și elibereze prada și cînd satan și toți cei amăgiți de el vor fi aruncați pentru veșnicie în chinuri veșnice (Apoc. XX, 10, 13—15). De aceea, în încheierea pericopei consacrate triumfului lui Hristos asupra morții, la Parusia sa, Sfîntul Apostol Pavel scrie: «Cînd acest trup stricăcios se va îmbrăca în nestrucăciune și acest trup muritor se va îmbrăca în nemurire, atunci va fi (împlinit) cuvîntul ce s-a scris: «Înghîțitu-s-a moartea în biruință. Unde îți este, moarte, boldul? Unde îți este, iadule, biruința?... Să dăm deci mulțumire lui Dumnezeu, care ne-a dat biruința prin Domnul nostru Iisus Hristos» (I Cor. XV, 54—57).

19. L. Roy, *Libération—Liberté*, în «Vocabulaire de Théologie Biblique», col. 664. Afirmăția Sf. Pavel că Evanghelia ne-a chemat la libertate nu contrazice faptul că, prin convertire, din robi ai diavolului noi devenim «robi ai lui Hristos» este doar aparentă, deoarece Dumnezeu voiește numai binele oamenilor și-i tratează nu ca un despot, ci ca un adevărat și bun Părinte. Menit «să fie asemenea chipului (σύμμορφος) Fiului lui Dumnezeu» (Rom. VIII, 29) și avînd calitatea de ucenic al lui Hristos — care «s-a detașat pe sine chip de rob (μορφή ᾠούλου) luînd» (Fil. II, 7) —, este firesc ca creștinul să se considere, în semn de smerenie și ascultare, rob al Părintelui ceresc. L. Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul*, Paris, 1951, p. 290.

20. Satan și-a arogat titlul de *χοσμοκράτωρ* în contrast cu Dumnezeu, care este *πάντοκράτωρ*. Acest titlu este inclus în chiar numele său, cuvîntul ebraic satana (= sar haolam) însemnînd «domn al lumii». El este numit astfel de către Mîntuitorului (Matei IV, 10; XII, 26; Luca X, 18; Ioan XII, 31; XIV, 30; XVI, 11) nu pentru că ar domni cu adevărat peste lume, ci întrucît este autorul răului și stăpînește peste cei răi. Cf. H. Roventja, *Epistola către Efesenii*. București, 1929, p. 144.

Aici, pe pământ, creștinii primesc, prin Sfintele Taine, doar «arvuna Duhului» (II Cor. I, 22; V, 5), doar «arvuna moștenirii» (Efes. I, 14). Ei sînt mintuiți «în nădejde» (Rom. VIII, 24) și «așteaptă în Duh speranța îndreptării din credința... care lucrează prin dragoste» (Gal. V, 5—6). Deplina moștenire adică eliberarea de moartea care pune stăpînire totală pe trup în clipa decesului fizic, precum și slava veșnică o vor primi la a doua venire a lui Hristos, cînd «morții vor învia nestrîcîciosi» și cei vii «se vor îmbrăca în nemurire», căci după cum am purtat chipul (omului) celui pămîntesc, vom purta și chipul celui ceresc» (I Cor. XV, 49—53; Apoc. XX, 13—14; XXI, 3—4). Avînd înainte această glorioasă perspectivă, adevăratul creștin nu-și pierde curajul în suferințe și întîmpină cu seninătate moartea trupescă, deoarece crede cu tărie că «chiar dacă omul nostru cel din afară se strică, cel dinăuntru însă se înnoiește din zi în zi, iar necazul nostru de acum, ușor și trecător, ne aduce slavă veșnică mai presus de orice măsură» (II Cor. IV, 16—17). Avînd în inima lor «arvuna Duhului» (II Cor. I, 22) și cunoscînd adevărul că «unde este Duhul Domnului, acolo este libertate», ucenicii lui Hristos privesc de pe acum «ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului și se prefac în același chip din slavă în slavă, că de la chipul Domnului» (II Cor. III, 17—18). Concluzia lor în veacul de acum este determinată de convingerea profundă că singura atitudine conformă credinței și nădejzii creștine este cea exprimată de Sfîntul Apostol Pavel prin cuvintele: «În toate acestea sîntem mai mult decît biruitori, prin Acela care ne-a iubit... Căci sînt încredințați că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpînirile, nici cele de acum, nici cele viitoare, nici puterile... și nici o altă făptură nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu cea în Hristos Iisus, Domnul nostru» (Rom. VIII, 38—39).

*Lupta împotriva păcatului, îndatorire esențială a credinciosului.* — După învățătura Domnului nostru Iisus Hristos, cea dintîi grijă a celui credincios în această viață trebuie să fie mîntuirea sufletului și dobîndirea fericirii cerești: «Căci ce-i folosește omului să cîștige lumea toată, dacă își pierde sufletul? Sau ce ar putea să dea credinciosul, în schimb, pentru sufletul său? (Marcu VIII, 36—37); «Ci căutați mai întîi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea lui» (Matei VI, 33); «Lucrați deci nu pentru mîncarea cea pieritoare, ci pentru mîncarea care rămîne spre viață veșnică» (Ioan VI, 27).

Începutul mîntuirii îl face harul divin, prin renașterea bapuzmală, iar înfăptuirea ei, în vederea învrednicirii de fericirea cerească, depinde de conlucrarea noastră cu Dumnezeu, prin credință și fapte bune. Singurul obstacol în calea mîntuirii este păcatul. De aceea, între cele dintîi puteri încredințate Sfîntilor Săi Apostoli de către Mîntuitorul, a fost aceea de a dezlega pe oameni de păcate, prin administrarea Botezului și Pocăinței (Matei XVI, 19; Ioan XX, 21—23; Fapte III, 19 etc.). Tot de aceea două din cele șapte cereri ale Rugăciunii domnești au ca obiectiv iertarea păcatelor și ferirea de ispite (Matei VI, 12—13).

Omul care, pretinzîndu-se creștin se complăce în păcat, se află în contradicție cu sine însuși, deoarece «pomul cel bun nu poate face roade rele» (Matei VII, 16—19), iar «cel ce este născut din Dumnezeu nu săvîrșește păcat, căci prin aceasta se vădesc fiii lui Dumnezeu și fiii diavolului» (I Ioan III, 9—10). Iar dacă Fiul lui Dumnezeu a venit în lume ca să ne izbăvească din robia păcatului (Ioan I, 29;

I Ioan III, 5) și să desființeze orice putere a diavolului asupra lumii (Ioan XII, 31; I Ioan III, 8), se înțelege de la sine că, întemeind Biserica, El i-a încredințat, ca misiune esențială, eliberarea credincioșilor de povara apăsătoare a păcatului.

Domnul Hristos, când și-a început activitatea publică și-a definit misiunea prin cuvintele lui Isaia (XLI, 14): «Duhul Domnului peste mine, pentru că m-a uns să binevestesc săracilor; m-a trimis să vindec pe cei zdrobiți la inimă, să propăvăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea, să slobozesc pe cei apăsați și să vestesc anul milei Domnului»<sup>21</sup> (Luca IV, 18—19).

Sfânta Scriptură — de la prima la ultima ei carte — arată destul de clar că păcatul a avut urmări negative nu numai asupra relațiilor dintre om și Dumnezeu și dintre om și natura înconjurătoare, ci și asupra relațiilor interumane. Alături de păcatul individual și ca o hipertrofie a lui a apărut astfel păcatul colectiv.

Pasivitatea față de aceste urmări din ce în ce mai grave ale păcatului strămoșesc ar însemna, din partea creștinilor, o atitudine de nepăsare față de mesajul lui Iisus Hristos, care ne-a arătat că toți oamenii, fiind fii ai aceluiași Părinte ceresc și deopotrivă chemați la mântuire, sînt datorți să se respecte, să se iubească și să se ajute ca frații.



21. Expresia «anul milei Domnului» (ἐν τῷ αὐτῷ δεκάτῳ τοῦ κυρίου) — aluzie la anii sabatici și jubiliari din calendarul ebraic, destinați de legislația mozaică eliberării gratuite a sclavilor, iertării datorilor și restituirii fără despăgubire a bunurilor imobile înstrăinate — exprimă ideea că Evanghelia inaugurează în lume era mesianică vestită de Prooroci, era de libertate, egalitate, dreptate și fraternitate pentru toți membrii poporului lui Dumnezeu. A. Valensin — J. Huby, *Evangile selon Saint Luc*, Paris, 1927, p. 77.



**Doctorand Emanuel Banu**

## **IMPORTANȚA SFINTELOR TAINE ÎN CREȘTEREA NOASTRĂ ÎN HRISTOS**

Mintuirea noastră, refacerea comuniunii cu Dumnezeu, este în raport de întâlnire noastră cu Mântuitorul, care este calea, adevărul și viața și care ne spune că: «Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine» (Ioan XIV, 6).

Or, aceasta ar însemna că, odată cu înălțarea Mântuitorului la cer, legătura noastră cu Dumnezeu, comuniunea cu El, singura garanție a mântuirii ar înceta, ar dispărea.

Cuvintele Mântuitorului spun însă clar: «Vă este de folos ca să Mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mingîietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi» (Ioan XVI, 7), și aici, și în cele ce urmează acestui verset, ni se revelează pentru prima oară importanța Sfințelor Taine pentru mântuirea noastră, Taine — de data aceasta în sensul restrîns al cuvîntului — în sensul de sacramente creștine.

Harul Duhului Sfînt, trimis de Mântuitorul Apostolilor Săi și prin ei Bisericii Sale, are misiunea de a învăța toate și a aduce aminte de toate cele spuse și făptuite de Mântuitorul (Ioan XIV, 26).

Harul transmis prin sfințele taine va face simțită prezența Mântuitorului față de toți oamenii: «Și iată Eu cu voi sînt în toate zilele pînă la sfîrșitul veacului» (Matei XXVIII, 20).

Absența întîlnirii vizibile cu Mântuitorul va fi împlinită de Harul revărsat în sfințele taine, care sînt o permanentă sărbătoare a Cincizecimii pentru sufletele credincioșilor, sărbătoare cu reale urmări ontologice.

Dar așteptarea «întîlnirii depline» poate fi înțeleasă numai prin faptul că noi și acum îl întîlnim pe Domnul cel preamărit, căci El face vizibilă și palpabilă între noi prezența Sa harică, activă ...prin Sfințele Taine»<sup>1</sup>.

Deci, sfințele taine sînt lucrări vizibile, acte personale ale Mântuitorului, în vizibilitate pămîntească, prin mijlocirea cărora «ne întîlnim cu Omul preamărit Iisus» și prin care venim «în contact viu cu misterul cultic sfințitor al lui Hristos»<sup>2</sup>.

Valoarea și importanța lor deosebită pentru mîntuire rezidă în caracterul lor mai mult decît simbolic, cu totul real, al actului care se săvîrșește asupra credincioșului. Ele sînt și simboale, dar mai mult decît atît; ele sînt simboale în sensul în care simbolul este domeniul în care «văzutul este o parte a nevăzutului și ca atare îl cuprinde, căci o parte poate reprezenta întregul, pe baza participării: de pildă, capul este trupul întreg»<sup>3</sup>.

---

\* Lucrare de seminar elaborată și susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, sub îndrumarea P. C. Pr. prof. D. Stăniloae, care a dat și avizul pentru publicare.

1. E. H. Schillebeek, *Hristos — Taina întîlnirii noastre cu Dumnezeu*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 1, p. 120.

2. *Ibidem*.

3. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Ființa tainelor în cele trei confesiuni*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 1, p. 10.

Important, în Sfintele Taine, este nu numai faptul de a preînchipui, dar și de a cuprinde o anumită putere, o anumită forță ce lucrează asupra ființei omenești și anume aceea a harului care se pogoră asupra credinciosului<sup>4</sup>.

Faptele Mintuitorului sînt fapte săvîrșite cu putere dumnezeiască, mintuitoare prin trup, sfintele taine care se săvîrșesc întru pomenirea Lui ne vor împărtăși aceeași putere divină, mintuitoare a lui Hristos. Mai mult decît atît, sacramentele creștine nu au ca scop obținerea bunurilor naturale ci a celor spirituale, ele fiind o anticipare și o pregustare a realităților eshatologice<sup>5</sup>.

Simbolismul Sfintelor Taine nu numai preînchipuie ci și afirmă realitatea legăturii între om și Dumnezeu, prin harul și acțiunea lui asupra credinciosului, acțiune transfiguratoare și desăvîrșitoare.

Sfintele taine desăvîrșesc lucrarea de propovăduire a Cuvîntului lui Dumnezeu prin care sîntem chemați la unire cu Hristos. Prin ele ne împărtășim de puterea lui Hristos și chiar mai mult ni se comunică El însuși unindu-Se real cu noi<sup>6</sup>. Ca și Cuvîntul lui Dumnezeu, sfintele taine se cer primite cu credință, deoarece efectul lor se produce «pe plan transempiric, supraconștient, la rădăcinile conștiinței noastre»<sup>7</sup>, fapt care depășește capacitatea noastră de a simți imediat puterea comunicată.

Propovăduirea învățaturii creștine, a Cuvîntului lui Dumnezeu revelat, nu face altceva decît să pregătească sufletul credincios pentru primirea mai rodnică a harului comunicat în sfintele taine.

«...Cuvîntul premerge și urmează tainelor, pregătind sufletul pentru primirea lor»<sup>8</sup>. Cerința lui este împlinită prin actul vizibil al tainei, care dă sensuri îmbogățite acestuia, dăruindu-i «un coeficient de claritate și impresionabilitate»<sup>9</sup>, dar și de eficiență, fapt ce are o influență binefăcătoare asupra omului, credincios corespunzînd de altfel constituției psiho-fizice a ființei lui.

Superioritatea tainei față de cuvînt, în nașterea și creșterea duhovnicească a noastră în Hristos, este subliniată clar de Nicolae Cabasila, care arată că: «numai prin mijlocirea Cuvîntului, a învățaturii, a legilor, omul nu poate ajunge la ținta cea adevărată. Dacă predica ar fi de ajuns, n-ar mai fi fost de lipsă faptele și nici faptele mai presus de fire, după cum n-ar mai fi fost de lipsă nici ca Dumnezeu să se intruzeze, să se răstignească și să moară»<sup>10</sup>. Sfintele taine sînt astfel nu numai cuvînt ci și fapte, acte mintuitoare, prin care cel ce crede dobîndește mîntuirea ce se revarsă din jertfa Mintuitorului pe cruce.

Mai departe, același scriitor pune în evidență puterea transfiguratoare a harului revărsat de Taine: «Bucuroși că au primit învățătura creștină chiar din gura Mintuitorului și că I-au fost martori la toate și la darurile pe care Le-a revărsat peste oameni și la cîte a suferit pentru ei și la moartea Sa, cei dintii creștini, de nici una din întîmplările acestea, nu s-au mirat și n-au văzut ceva nou, ceva peste fire, ceva mărit sau mai bun decît în Vechiul Testament, pînă cînd nu s-au botezat. Cînd însă au ajuns să primească Botezul și Duhul cel mîngîietor a ajuns să se reverse în sufletele lor, atunci s-au făcut alți oameni, oameni noi însuflețiți de viață nouă și pildă făcîndu-se unii altora, au început să aprindă flacăra lui Hristos, atît în sufletele lor cît și ale altora»<sup>11</sup>.

4. J. Danielou, *Dieu et nous*, Paris, 1956, p. 35.

5. *Ibidem*.

6. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 34.

7. *Ibidem*, p. 25.

8. *Ibidem*, p. 20.

9. *Ibidem*.

10. N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. de T. Bodogae, Sibiu, 1946, p. 56.

11. *Ibidem*.

Între Cuvînt și sfințele taine există o interdependență și o reciprocitate care le face să se completeze, să se împlinescă între ele. Credința sădită prin cuvînt îndeamnă și face apt pe om pentru primirea sfințelor taine, iar primirea sfințelor taine întărește credința, o luminează, o face vic. Harul Duhului Sfînt revărsat prin Taine întărește cunoașterea noastră prin credință, ne conduce pe calea adevărului către viață, sfințindu-ne în eforturile noastre pe această cale.

Sfîntul Vasile cel Mare arată că Sfîntul Duh este «izvor de sfințire, lumină inteligibilă, care procură prin El însuși oricărei puteri raționale un fel de claritate pentru descoperirea adevărului»<sup>12</sup>. Conducerea pe calea mîntuirii se face treptat prin crearea unei tensiuni interioare, de către Sfîntul Duh, care ne dăruiește din puterea Sa pe măsura înaintării noastre. Aceasta o arată de asemenea Sfîntul Vasile cel Mare cînd spune: «El umple cu puterea Sa, dar nu se comunică decît aceluia care sînt vrednici, nu urmărind o măsură unică, ci împărțind lucrarea Sa proporțional cu credința»<sup>13</sup>.

Sfîntele taine sînt acte care transformă, pentru că transformarea este ținta reală a lui Dumnezeu în actele Sale mîntuitoare<sup>14</sup>. Un teolog rus arată că trebuie să aflăm ultimul înțeles al ideii ortodoxe de mîntuire în sărbătoarea Schimbării la față (a transfigurării)<sup>15</sup>. Sfîntele taine sînt acte care transfigurează chipul desfigurat al omului căzut în păcat. Acest înțeles îl are și textul Sfîntului Apostol Pavel, care spune: «...Privind ca în oglindă, cu fața descoperită, Slava Domnului ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului» (II Cor. III, 18). Și într-adevăr, sfințele taine sînt oglinda prin care privind cu credință, dar și cu fața descoperită, ne împărtășim de chipul slavei Fiului lui Dumnezeu, căci noi, ca ființe create «după chipul» lui Dumnezeu, sîntem chemați să devenim «chip» a lui Dumnezeu, hristoși (Rom. VIII, 29) să ajungem la asemănarea cu El<sup>16</sup>.

Sfîntele taine sînt cele prin care noi căpătăm puterea ca să urmăm Domnului pe muntele Taborului, din slavă în taină, din slavă în slavă. Dar întîlnirea cu fiecare Sfîntă Taină presupune o pregătire prealabilă, căci pregătirea și împlinirea este ceea ce dă ritm vieții Bisericii. Efort și bucurie, străduință și sărbătoare, între aceste două puncte se desfășoară întreaga viață creștină<sup>17</sup>. Sfîntele Taine sînt durerile (II Cor. VII, 9—10) și bucuriile prin care Hristos ia chip în noi. Astfel, devenim și noi împreună, dar și fiecare în parte, trup tainic al Mîntuitorului nostru. Devenim toți temple ale Duhului Sfînt (I Cor. VI, 19) dar și toți împreună un trup tainic în înțeles de Biserică. Prin Sfîntele Taine devenim totodată hristofori, prin participarea noastră ca părți la întreg.

Despre Sfîntele Taine se poate spune ceea ce Mîntuitorul spunea despre Sine; ele sînt: «Calea, Adevărul și Viața», pentru că El însuși este în ele, cu puterea Sa. Prin calea deschisă de ele ajungem la realități mîntuitoare care duc la viața veșnică (Ioan, XVII, 3). În ele aflăm pe Hristos mereu prezent în jertfa Sa și în slava Sa cea de după Înviere, îl aflăm credincios făgăduințelor Sale făcute Sfinților Apostoli și prin ei tuturor oamenilor: «Și iată Eu cu voi sînt în toate zilele, pînă la sfîrșitul veacului» (Matei XXVIII, 20). Sfîntele Taine sînt sinteza cea mai minunată a peda-

12. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sf. Duh*, P.G., XXXII, IX, 19, 107.

15. *Ibidem*, c. 107—109.

14. A. Schmemann, *Liturgy and life — Christian development through Liturgical Experience* — New York, 1974, p. 90.

15. *Ibidem*.

16. Pr. Prof. D. Stăniloae, *L'homme, image de Dieu*, în «Contacts», 1973, nr. 84, p. 296.

17. A. Schmemann, *op. cit.*, p. 87.

gogiei divine pornite în căutarea oii celei pierdute, omenirea căzută în păcat. Ele sînt o scară a lui Iacov ce duce către Dumnezeu, cu puterea coborîtă de la El, dar și cu participarea efortului nostru de zi cu zi. Toate tainele învățaturii creștine și cu alții mai mult Sfintele Taine își au rădăcina în Mîntuitorul Iisus Hristos, ca unic și originar Sacrament, Taină din care izvorăsc toate și în care se rezolvă toate.

Sfîntul Apostol Pavel și împreună cu el Sfinții Părinți vād în Hristos, Taina originară, Izvorul Tainelor: «Taina lui Hristos e tot una cu Hristos»<sup>18</sup>. Întruparea Mîntuitorului, chenoza e o taină care covîrșește mintea (Fil. II, 5—9). Insuși Hristos este o taină, care a fost ascunsă neamurilor, dar s-a descoperit nouă acum (Rom. XVI, 25).

După cum prin taina întrupării Mîntuitorului care este Fiul lui Dumnezeu și chipul Tatălui, ni se descoperă Dumnezeirea care altfel ar fi rămas o taină de nepătruns pentru noi, tot așa Sfintele Taine constituie tot atîtea trepte de urcuș duhovnicesc, de creștere neîncetată în cunoașterea, în trăirea deplină, în unirea cu Fiul Său întrupat, răstignit și înviat.

După cum întruparea înseamnă într-un fel biruirea distanței dintre noi și Dumnezeu, taina ei punîndu-ne în legătură cu Dumnezeirea, tot așa, analogic și real, Sfintele Taine înseamnă biruirea distanței în timp și spațiu dintre noi și Mîntuitorul, o continuă apropiere a noastră de El, de puterea Sa, de harul Său.

\*

După rolul și importanța pe care o ocupă în viața omului credincios și după aria mai largă sau mai restrînsă asupra căreia sfintele taine își exercită acțiunea, ele ar putea fi împărțite în două categorii: taine generale și taine speciale.

Din prima categorie ar face parte: taina Botezului, a Mîrungerii, a Pocăinței, a Împărtășaniei, iar din a doua categorie: taina Maslului, a Cununii și a Preoției.

Tainele din prima categorie sînt absolut necesare pentru mîntuire, fiecare din ele constituind trepte, etape, pe care trebuie să le străbată fiecare credincios în strădalnica epectază, pentru dobîndirea cununii făgăduite de Mîntuitorul (Filip. III, 13—14).

Sfîntul Botez este prima Taină, prin care ne împărtășim de harul dumnezeiesc și prima Taină, care împlinește aspirația și credința noastră, înscriindu-ne pe orbita în centrul căreia stă Hristos, a cărui forță centripetă se manifestă în toate Tainele, dar mai ales în Taina Sfintei Împărtășanii în care pe măsura comuniunii noastre cu Mîntuitorul Hristos vom simți că nu mai trăim noi, ci Hristos trăiește în noi (Gal. II, 20); că nouă a vieții este Hristos (Filip. I, 21). Sau tot așa de bine, pentru a ilustra acest fapt mai intuitiv, noi înșine trăim în Hristos, sîntem asimilați Lui, sîntem asimilați trupului Său tainic.

Acțiunea harului, revărsat prin taina Botezului asupra sufletului credinciosului, este pregnant ilustrată de cuvintele Sfîntului Diadoh al Foticeii: «Eu însă am înțeles din dumnezeieștile Scripturi și din însăși simțirea minții că, înainte de sfîntul Botez, harul îndeamnă sufletul din afară spre cele bune, iar satana foiește în adîncurile lui, încercînd să stăvilească toate ieșirile dinspre dreapta ale minții. Dar din ceasul în care ne renaștem, diavolul este scos afară, iar harul intră înăuntru. Ca urmare, aflăm că precum odinioară stăpînea rătăcirea asupra sufletului, așa după botez, stăpînește adevărul asupra lui. Lucrează, desigur, satana asupra sufletului și după aceea

18. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, trad. D. Stăniloae, Sibiu, 1948, vol. III, p. 325.

ca și mai înainte, ba de multe ori chiar și mai rău. Dar nu ca unul ce se află de față împreună cu harul, ci învăluind, prin mustul trupului, mintea ca într-un fum, în dulceașa poftelor neraționale»<sup>19</sup>.

Harul dăruit prin botez infuzează credinciosului o putere, care dă un puternic impuls strădaniilor lui, pentru dezvoltarea credinței sale spre cunoașterea tot mai deplină a voii lui Dumnezeu și a împlinirii ei. Sfântul Vasile cel Mare descrie astfel legătura care există între credință și botez și raportul de interdependență, care le unește atât de strâns, încît faptul credinței determină împlinirea actului botezului, iar actul botezului desăvârșește faptul credinței, pe o nouă treaptă de existență: «cu adevărat credința și botezul, aceste două mijloace ale mîntuirii, sînt legate unul cu celălalt și indivizibile. Căci dacă credința primește din botez desăvîrșirea sa, botezul se fondează pe credință; și unul și celălalt prin aceleași nume se desăvîrșesc; cum se crede în Tatăl și Fiul și în Sfîntul Duh, la fel se botează în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh; mărturisirea credinței, care duce la mîntuire vine mai întîi, dar botezul, pecetea sentimentului nostru, urmează îndeaproape»<sup>20</sup>.

Aspirație după cele înalte, după absolut, și credința sînt cele două forțe, care ne duc pînă în pragul Bisericii, navă a mîntuirii, dar în Biserică sîntem introduși prin sfîntul Botez.

După credință, care este certitudine intelectuală despre adevărurile creștine sau unire cu Hristos prin această certitudine, Botezul este unire cu Hristos, participare la viața Lui cu toată ființa noastră. Prin Botez devenim urmași ai noului Adam, ne împărtășim de natura umană, curățită de păcat.

În Taina Sfîntului Botez, noi devenim părtași la patimile, moartea și învierea Mîntuitorului, după cuvîntul Apostolului Pavel, care spune: «...Nu știți că toți cîți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat?»... «Iar dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom și viețui împreună cu El, știind că Hristos înviat din morți, nu mai moare» (Rom. VI, 3, 8, 9). Noi ne împărtășim în mod real de puterea de pătimire și de moartea Mîntuitorului și tot în mod real ne împărtășim de Înviere și de viața Sa nouă, lucru pe care l-au subliniat îndeajuns Sfinții Părinți<sup>21</sup>. Dacă în viața de toate zilele, prin participarea noastră la suferințele cuiva, se operează în noi, în mod real o schimbare, cu atât mai mult această schimbare are loc în baia botezului, cînd noi participăm la moartea Mîntuitorului și cînd asupra noastră se revarsă harul Său.

Taina Sfîntului Botez ne transmite puterea de suportare a patimii și a morții omului vechi, în mod insesizabil, dar germenele, sădit de ea în noi, va încolți, va crește și va da roade în ființa noastră spirituală sub razele harului ce se revarsă din celelalte Sfînte Taine. Prin această Taină noi facem din nou, în noi, chipul lui Dumnezeu, chipul Fiului lui Dumnezeu, avînd ca model pe Hristos, după a cărui asemănare trebuie să ne străduim să creștem spiritual. Începînd cu Taina Botezului «omul nostru cel din afară se trece, iar cel dinăuntru se înnoiește din zi în zi» (II Cor. IV, 16). Botezul este începătura vieții în Hristos, cu El începe viața noastră autentic spirituală, care pînă la Hristos era imposibilă, pentru că «natura divină și natura umană erau separate și unirea ipostatică nu fusese realizată încă. Există un contact între cele două naturi, dar nu și comuniunea...»<sup>22</sup>. Deci, de acum, viața noastră nu mai

19. Sf. Diadoh al Foticeii, în *Filocalia*, vol. I, p. 368.

20. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, P. G., XXIV, 118.

21. Sf. Ciril al Ierusalimului, *Catehezele mistagogice*, XXXIII, 512, c. 1079.

22. P. Nellas, *Theologie de l'image*, «Contacts», 1973, nr. 84, p. 273.

este o viață după trup, ci după duh, căci «așa precum Hristos a murit păcatului și trăiește pentru Dumnezeu, așa și noi, prin Taina Botezului, trebuie să murim plăcerilor trecute ale păcatului și să înviem prin Harul lui Hristos»<sup>25</sup>.

Prin Taina Botezului ni se sădește în suflet o anumită cunoaștere și simțire a lui Dumnezeu, în urma ștergerii păcatului strămoșesc, care slăbise priceperea noastră; ni se deschid ochii sufletului și ni se dă putere pentru orînduirea vieții în Hristos<sup>24</sup>.

Prin Harul primit prin Taina Botezului și «lucrat (actualizat) în chip voluntar prin împlinirea poruncilor — arată Sfîntul Maxim Mărturisitorul — avînd la început numai nașterea cea în duh, suportă fiecare, prin multe patimi, moartea (întrebuințarea morții) spre osînda păcatului»<sup>25</sup>. Astfel, păzînd nepătată haina Botezului, prin împlinirea poruncilor, omul primește «întrebuințarea morții ca osîndă a păcatului, care îl trece în chip tainic la viața dumnezeiască și fără de sfîrșit»<sup>26</sup>. Așa încît, după cum se arată în rugăciunea din Molițvelnic la Spălarea pruncului, botezul este «o arvună a vieții celei de apoi», pe care nelăsînd-o «furată ne învrednicește la viața de veci»<sup>27</sup>. Chiar actul tăierii părului, celui ce se botează, asemănător cu acela al tunderii în monahism are — după cum arată teologul P. Evdokimov, același sens simbolic de dăruire totală a vieții proaspătului botezat lui Dumnezeu. Căci «trecînd prin tundere, orice laic se regăsește călugăr al monahismului interiorizat supus tuturor exigențelor absolute ale Evangheliei»<sup>28</sup>.

Botezul este prima chemare către viața în Hristos și primul ajutor în urcușul duhovnicesc.

Sfînta taină a Mirungerii, care urmează Botezului, este o a doua mină de ajutor întînsă de Mîntuitorul nouă, celor credincioși. Ea este pecetea darului Duhului Sfînt, prin care sîntem întăriți în harul pe care l-am primit prin Botez. Pogorîrea Duhului Sfînt peste Mîntuitorul la botezul Său preînchipuia ungerea pe care o vom primi noi de sus la intrarea în Biserică, ungerea de care vorbește Sfîntul Apostol Pavel: «iar Cel ce ne întărește, pe noi împreună cu voi, în Hristos, și ne-a uns pe noi este Dumnezeu, care ne-a și pecetluit pe noi și a dat arvuna Duhului, în inimile noastre» (II Cor. I, 21, 22). Prin venirea Sa în lume și prin chenoza Sa desăvîrșită, Mîntuitorul s-a împărțit pentru noi, ca om, de «Sfîntul Duh al făgăduinței, care este arvuna moștenirii noastre, spre răscumpărarea celor dobîndite de El și spre lauda slavei Sale» (Efes. I, 13). Acest Duh ni-l dăruiește mereu în sfînta taină a Mirungerii.

Taina Mirungerii este chemarea noastră la preoția universală, este trimiterea noastră a tuturor la propovăduirea mesajului evanghelic, este semnul elecției divine, după cum arată cuvintele Sfîntului Apostol Petru: «iar voi sînteți seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfînt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiți în lume bunătățile cerului Celui ce va chemat din întuneric, la lumina Sa cea minunată» (I Petru II, 9). Prin taina Mirungerii, fiecare din noi este chemat să îplinească destinul Mîntuitorului, să fie purtătorul viu, trăitor al vieții celei bune; de aici, caracterul eclesiologic al acestei Sfînte Taine, care este nu numai în folosul sufletesc personal, ci și în folosul vieții comunității. Darurile Sfîntei taine a Mirungerii pecet-

25. Ambroise de Milan, *Des sacrements*, Paris, 1961, p. 87.

24. N. Cabasila, *op. cit.*, p. 56—69. 25. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 341.

26. *Ibidem*. 27. *Molițvelnic*, București, 1965, p. 37.

28. P. Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle*, Paris, 1964, p. 65.

luiesc în noi credința, dăruindu-ne «darul evlaviei și al rugăciunii, al dragostei și al înțelepciunii»<sup>29</sup>.

Această Sfință Taină imprimă în noi semnul, pecetea prezenței și lucrării darului Sfintului Duh, semnul prin care sintem recunoscuți de către Mîntuitorul, stăpînul sufletelor noastre: «apropiați-vă de pecetea tainică pentru ca voi să fiți recunoscuți de stăpîni. Fiți socotiți în sfințita și inteligibila turmă a lui Hristos, pentru ca să fiți așezați de-a dreapta Sa»<sup>30</sup>.

Sfîntul Grigore de Nazianz spune că sfința taină a Mîrungerii, chiar în această viață, este cea mai mare dintre asigurările vieții veșnice, date nouă de Hristos<sup>31</sup>.

După cum Botezul este taina nașterii din nou, Mîrungerea este taina întăririi în viața spirituală din care trebuie să izvorească bărbăția creștină<sup>32</sup>, atît de necesară în lupta noastră cu ispitele. Mîrungerea nu este numai un semn distinctiv, prin care sintem recunoscuți ca aparținînd Mîntuitorului ci și o întărire, un îndemn de a păstra acest semn distinctiv, această pecete neatinsă, nestrictată. Calitatea de distincție, de elecție pe care ne-o dă Botezul și pe care o întărește mai apoi taina Mîrungerii ne este dăruită de Dumnezeu, dar ea se întărește și prin fiecare biruință pe care o cîștigăm prin efortul nostru în lupta cu ispitele. Revărsarea harului este o continuă dăruire a puterilor dumnezeiești către noi, dar ea este provocată și de o continuă luptă a noastră de dobîndire a ei.

Desigur, prin lipsa de grijă și prin neputințele noastre, adeseori ne întinăm haina albă a sufletului primită în dar la Botez; nu păstrăm neatinsă și nestrictată nici pecetea și întărirea primită prin taina Mîrungerii. Mîntuitorul cunoscînd slăbiciunea noastră și faptul că sufletul este osirduitor, dar trupul neputincios (Marcu XIV, 38), nu iese din nou în întîmpinare, ne întinde din nou mina, precum a făcut-o față de Apostolul Petru, cînd se scufunda în mare; ne oferă o nouă punte de scăpare: este aceea a Sfintei taine a Mărturisirii, a Pocăinței. Prin ea Mîntuitorul, în marea Sa iubire pentru noi, ne ajută să ne refacem puritatea dinții a sufletului nostru.

Sfînta taină a Pocăinței reface legătura credinciosului cu Dumnezeu, legătură mereu slăbită prin păcatele pe care le săvîrșim. Ca act vizibil ea se bazează pe necesitatea psihologică a celui credincios ca fiindă cuvîntătoare, ca fiindă creată pentru un permanent dialog întăritor ca un «tu», față de care să-și împărtășească nu numai bucuriile, ci și neajunsurile și eșecurile ființei lui.

Prin păcat, potrivit ontologiei teologice, omul cade din dialogul cu Dumnezeu, se face nevrednic unui astfel de dialog, care este absolut necesar pentru ca omul credincios să devină personalitate duhovnicească. Păcatul este, de asemenea, cel care face imposibil și un autentic dialog între oamenii credincioși.

Posibilitatea unui dialog cu Dumnezeu a apărut numai odată cu venirea Mîntuitorului în lume, căci El este cel care «ne indeamnă și ne ajută să răspundem Tatălui cu El și în El»<sup>33</sup>.

Taina Pocăinței, a mărturisirii păcatelor, a recunoașterii vinovăției, însoțită de căință și de remușcările de a ne fi aflat neglijenți față de noi înșine, ne dă posibilitatea ca prin dezlegarea de ele și prin iertarea lor, să intrăm din nou în acest dialog binefăcător.

29. N. Cabasila, *op. cit.*, p. 75.

30. Sf. Ciril al Ierusalimului, P. G., XXXIII, 372 B.

31. Sf. Grigorie de Nisa, *Despre Botez*, P.G., XLVI, 417 B.

32. Sf. Grigorie de Nisa, *Despre Botez*, VII, 417 B.

33. I. P. S. Nicolae Mladin, *Valoarea morală a Sfintei Taine*, în *Studii de teologie morală*, Sibiu, 1969, p. 276.

33. Pr. Prof. D. Stăniloae, *L'homme...*, p. 305.

Prin iertarea obținută, în această sfință taină, de la Dumnezeu prin preot, cel care crede este, de asemenea, inclus în Logos, subiectul divin care răspunde Tatălui, ca subiect în același timp uman<sup>34</sup>.

Prin acest dialog, credinciosul iese din izolarea, din singurătatea la care îl împinge păcatul; iese din dialogul interior și chinuit, mai bine-zis, din monologul lipsit de putere, din acel lanț care îl strânge în cercul său, fără a-i oferi vreo posibilitate de ieșire din jocul contradictoriu al argumentelor pro și contra.

Mărturisirea înseamnă o înfrângere a voinței individualiste și o ascultare de chemarea Mântuitorului la pocăință; înseamnă învingerea mândriei și a păterii de sine, care l-a prăbușit pe Lucifer din ceruri.

Mărturisirea ca act psihologic înseamnă o depășire a stării de închidere în sine, puterea unei confruntări obiective, hotărârea unei angajări ferme contra păcatului<sup>35</sup>.

Puterea celui care a reușit să iasă din împietrire a fost deosebit subliniată de Sfântul Isaac Sirul: «Cel care a văzut păcatul său este mai mare decât cel care învie morții»<sup>36</sup>. Și într-adevăr nu poate vedea cineva păcatul său decât când el devine obiect al cunoașterii reale și nu se mai amăgește cu o falsă cunoaștere. A vedea păcatul este mai mult decât a învia morții, căci ei oricum vor învia, pe când sufletele vor fi date spre moarte veșnică în cazul nerecunoașterii păcatelor proprii.

De aceea, căința ce însoțește Spovedania este «o venire în firea nouă sau adevărată dăruită de Hristos; este o ridicare din nou la rangul de ființă destinată dialogului, dialogului cu Dumnezeu; este ridicarea promisă prin cuvântul, «cine se va smeri, pe sine se va înălța» (Matei XXII, 12).

Suprema smerire a noastră care imită chenoza Mântuitorului va fi urmată de aceeași înălțare și mărire de care s-a bucurat Hristos.

Iertarea obținută în taina spovedaniei înseamnă o eliberare (lucru pe care ni-l spune și etimologia cuvântului românesc «iertare» format din latinul vulgar «libertare») de sub povara păcatului care stă să ne copleșească, eliberare de consecințele lui egale cu împietrirea.

Căința este leacul vindecător al rănii, pe care a produs-o păcatul, sufletului nostru<sup>37</sup>; iar harul revărsat în această sfință taină «nu îngăduie să rămână nici o cicatrice în sufletul nostru și odată cu sănătatea ne dă și frumusețea sufletului»<sup>38</sup>.

În taina sfintei Spovedanii, Mântuitorul, căruia îi expunem păcatele și slăbiciunile noastre, este doctorul care știe să fie bolnav cu bolnavii, știe să plîngă cu cei ce plîng, care are milă de noi, ne dă sfat și ne întărește<sup>39</sup>.

Întîlnirii pline de pocăință cu Mântuitorul îi urmează «piscul cel mai înalt al vieții duhovnicești, la care dacă am ajuns o dată, apoi nimic nu ne mai lipsește ca să dobîndim fericirea cea dorită. Pentru că aici nu mai este vorba a ne face părtași morții, îngropării sau unei vieți mai bune, ci este vorba chiar de dobîndirea celui învial.

De acum nu mai primim darurile Duhului Sfînt, oricît de bogate ar fi ele, ci pe însuși vistiernicul acestor daruri, comoara întru care încapă toată bogăția darurilor»<sup>40</sup>.

34. *Ibidem*.

35. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Mărturisirea, mijloc de creștere duhovnicească*, în «Mitropolia Olteniei», 1956, nr. 4—5. p. 169.

36. P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 151.

37. Sf. Ioan Hrisostom, *Despre pocăință*, în *Pređici despre pocăință și despre Sf. Vanila*, Sibiu, 1938, p. 88.

38. *Ibidem*, p. 90.

39. Origen, *Omitia II la Ps. XXXVII, c. P.G.*, XII, 1386.

40. N. Cabasila, *op. cit.*, p. 81.



Privind retrospectiv, sfânta taină a Împărtășaniei, satisface tensiunea necesară vieții sufletești a credinciosului în efortul său de înălțare de îndumnezeire.

De la aspirația către cele spirituale și veșnice, aspirație la început vagă, apoi fondată pe cuvântul Evangheliei, primit cu credință, întărită de harul revărsat prin toate tainele, pînă la sfânta Împărtășanie, credinciosul trăiește o continuă epectază pentru creșterea în Hristos, pentru a ajunge la statura bărbatului desăvîrșit.

Nicolae Cabasila arată că de toate celelalte sfinte taine putem să ne împărtășim și totuși să nu reușim să progresăm pe scara desăvîrșirii, a creșterii depline în Hristos.

Odată spălați de orice păcat în baia Pocăinței, lucrarea sfintei Împărtășanii stă tocmai în aceea de a nu lăsa lipsiți de roade pe nici unul din cei ce se împărtășesc cu trupul și singele Mîntuitorului<sup>41</sup>.

Trupul și singele Domnului nu se poate irosi fără rost, fără folos. De aici și avertismentul Sf. Apostol Pavel pentru cei care se împărtășesc cu nevrednicie. (I Cor. XI, 29).

Jertfa nesîngeruoasă, în urma căreia Domnul ni se împărtășește cu însuși trupul și singele Său nu poate fi zadarnică.

De aici și marele folos pe care îl are credinciosul, care primește cu vrednicie Sf. Împărtășanie.

Primind pe Hristos în noi, «intimitatea cu El este deplină căci «cel ce se alipește de Domnul este un singur duh cu El» (I Cor. VI, 17). Ca urmare voinței lui este una cu a lui Hristos, precum a lui Hristos a fost una cu a Tatălui. Credinciosul poate de acum repeta cuvintele Sf. Apostol Pavel: «acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. II, 20), căci în el nu mai rămîne nici cugetul, nici voința și nici viața lui, ci Hristos ține locul tuturor acestora<sup>42</sup>.

Prin sfînta Împărtășanie, mlădițele se leagă de buciumul viței care le comunică viața din Duhul Sfînt, eliberîndu-le de uscăciune.

Împărtășirea din același potir cu trupul și singele aceluiasi Domn Iisus Hristos, topește individualitatea noastră egoistă în organismul de credincioși, care formează Biserica, trupul tainic al Domnului și este pătrunsă de duhul iubirii trinitare<sup>43</sup>.

Sfînta Împărtășanie este cărbunele aprins care curăță sufletul nostru, ea este «desăvîrșirea tuturor celorlalte taine», împlinind «ceea ce nu sînt în stare celelalte taine să facă, după cum tot ea este aceea care face să strălucească și mai tare darul primit prin celelalte taine și întunecat de umbra păcatului»<sup>44</sup>.

Comunicarea noastră cu Mîntuitorul se permanentizează prin împărtășirea deasă cu trupul și singele Său, ea fiind polul care menține tensiunea vieții noastre sufletești ridicată.

Sfînta Euharistie este leacul la care sîntem datori să alergăm nu numai o dată ci de mai multe ori, «căci e de lipsă ca Făcătorul lumii să rămînă tot timpul în lutul nostru ca să îndrepteze chipul Său în noi ori de cîte ori dă semne că vrea să se strice...»<sup>45</sup>.

\*

Pînă acum am înfățișat sfintele Taine, pe care le-am numit generale. Vom continua expunerea noastră cu sfintele taine, care nu au un caracter general obligatoriu pentru dobîndirea mîntuirii.

41. *Ibidem*, p. 83.

42. *Ibidem*, p. 84.

43. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în «Studii teologice», 1966, nr. 9-10, p. 546.

44. N. Cabasila, *op. cit.*, p. 85.

45. *Ibidem*, p. 94.

Sfânta taină a Maslului, care are ca bază scripturistică cunoscutul text de la Iacob, vine să dea o mai mare atenție suportului material al sufletului nostru : trupul.

Harul care se pogoară asupra celui bolnav îi dă putere să rabde cu bărbăție crucea suferinței trupești.

Primirea suferințelor trupești ca drepte, ca plată a păcatelor noastre, răbdarea lor cu liniște și chiar bucuria de a ne ști prin ele părtași Domnului, conferă acestora puteri de transfigurare a ființei noastre sufletești.

Rugăciunile preoților sînt făcute pentru dobîndirea sănătății adevărate, aceea a restaurării integrale a credinciosului, pe care Dumnezeu îl cercează prin aceste suferințe trupești și care este făcut din nou deplin, pentru că este în comuniune cu Dumnezeu. Astfel, ceea ce dobîndim noi prin taina sfîntului Maslu este mai precis posibilitatea biruinței prin Hristos, care suferă cu cel bolnav pentru ca acesta să poată învinge povara și suferința <sup>46</sup>.

Rugăciunea preoților, la care se adaugă rugăciunea și chiar contribuția materială a credincioșilor, dă bolnavului o putere sporită, izvorită din sentimentul de solidaritate a tuturor în suferință, în Hristos și cu Hristos.

Comuniunea bolnavului cu mlădițele trupului tainic al Mîntuitorului sporește puterile de viață ale bolnavului sau îl întărește cu căldura ei pînă în pragul clipeilor de supremă și înghețată singurătate al despărțirii de toți și de toate de pe pămînt <sup>47</sup>.

Taina sfîntei Cununii, prin întărirea harului, adusă legăturii dintre bărbat și femeie, dă acesteia chipul și tăria legăturii dintre Mîntuitorul Hristos și Biserica Sa și creează dispozițiile favorabile menținerii acestei legături prin depășirea egoismului, a dragostei și părerii de sine. Ea pune astfel o bază solidă celei mai mici celule sociale și teologic vorbind, continuată și extinsă, în timp și spațiu prin comuniunea spirituală creată în Biserică. Sfînta taină a Cununii este primul nostru pas spre realizarea unei mai largi comuniuni, susținute de o jertfelnicie concretă, de fiecare zi, ca aceea a Mîntuitorului față de Biserica Sa. Cei doi devin, astfel, un singur trup și un singur duh, avînd același Domn, aceeași credință, același botez și împărțindu-se de același har revărsat din sînul iubirii treimice.

Prin această sfîntă taină, celor doi li se adresează din nou chemarea de a fi rodnici, de a se înmulți și de a stăpîni pămîntul (Fac. I, 28). Este un îndemn la creștere în timp și spațiu, dar și în adîncime a legăturii noastre cu Dumnezeu, creștere ce nu se poate realiza într-o singură generație.

Intimitatea noastră cu Dumnezeu, prin mijlocirea Mîntuitorului, trebuie să devină mai strînsă, mai adîncă și acest lucru se poate împlini desigur și în cadrul unei vieți de om, dar mai ales, și cu prisosință, în cursul mai multor generații.

De asemenea, copiii născuți în cadrul unei căsnicii binecuvîntate sînt «ferestre» deschise ale familiei către semeni, către viitor. Prin puritatea lor, ei deschid căile de acces spre înțelegere și comuniune sufletească, ale părinților cu semenii lor, copiii fiind adevărate punți de legătură în realizarea unei mai largi comuniuni spirituale.

Din punct de vedere teologic, punerea cununiilor pe capul mirilor semnifică reșezarea omului în rangul de coroană a creaturii, de stăpîn al ei, dar totodată semnifică și cununa martirilor. Conviețuirea împreună, în dragoste este o continuă răstăgînire a omului vechi, a egoismului, a tendințelor egocentrice <sup>48</sup>. În acest proces

46. A. Schmemmann, *op. cit.*, p. 101.

47. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Din aspectul...*, p. 557.

48. A. Schmemmann, *op. cit.*, p. 104.

de răslignire, de mucenicie continuă, prin omorîrea tuturor tendințelor egoiste, cei doi sînt ajutați de revărsarea harului dumnezeiesc, care le întărește voința și le dă putere să pășească înainte spre desăvîrșita comuniune cu ceilalți creștini în Biserică, iar prin Biserică, văzută ca trup tainic al Domnului, la desăvîrșita comuniune cu Mintuitorul, capul ei.

Între toate celelalte sfinte taine, Hirotonia ocupă un loc aparte.

Acest loc deosebit este dat de caracterul dominant eclesiologic al acestei taine, ca taină, prin excelență, primită pentru comunitate. Folosul ei depășește pe cel strict personal și se extinde asupra comunității. Ea este taina coeziunii Bisericii, de ea atîrnînd tainele care promovează și ele comuniunea<sup>49</sup>.

Beneficiarul acestei taine este deci nu atît preotul, cit comunitatea, harul revărsîndu-se prin intermediul acestuia asupra credincioșilor.

Harul Hirotoniei primit de preot nu se revărsă asupra credincioșilor numai prin faptul că acesta este săvîrșitorul tainelor, care le comunică această energie divină, ci și prin aceea că propovăduirea lui, a cuvîntului Evangheliei vestit de el, are puterea acestui har care poate naște credința în ascultători; iar mai apoi, el poate transfigura viața credincioșilor prin indemnurile sale, ca păstor și duhovnic al credincioșilor.

Pe de altă parte, preotul și episcopul sînt reprezentanți ai comunității, purtătorii ei de cuvînt în fața lui Dumnezeu, dar ei nu sînt rupti de comunitate. Ei sînt cei prin care rugăciunile comunității sînt înălțate la Dumnezeu și totodată cei prin care Dumnezeu revărsă harul Său, în sfînta biserică, asupra comunității. Ei sînt purtătorii aceleiași misiuni pe care a avut-o Mintuitorul pe pămînt, de a aduce jertfa nesîngeroasă în numele comunității și de a dobîndi darurile Duhului Sfînt pe care le dăruiesc comunității.

De aici, importanța și valoarea deosebită a tainei Hirotoniei și a sacerdoțiului.

Dar dacă taina Hirotoniei este prin excelență în folosul comunității, nu se poate ignora nici acțiunea ei sfînțitoare, de ajutor haric, dat preotului pentru împlinirea misiunii sale: învățătorești, sfînțitoare și pastorale.

Preotul este pus într-o altă relație cu semenii, decît aceea în care se află doi credincioși. Această relație implică un plus de responsabilitate față de destinul pămîntesc și veșnic al credincioșilor, față de poziția lor referitoare la jertfa de pe cruce a Mintuitorului.

Nu în zadar Sfîntul Apostol Pavel atrage atenția, în mod deosebit, ucenicului său Timotei, de a inflăcăra darul lui Dumnezeu, care este pus în el (II Tim. I, 6), inflăcărare care se menține prin întreaga sa activitate.

Preotul este purtătorul crucii lui Hristos, «care mîntuiește și pe alții» — după cuvîntul Fericitului Augustin, și totodată beneficiarul puterii harice de a duce la bun sfîrșit strădaniile sale pentru mîntuirea celor încredințați lui.

Adevăratul preot este cel care făcîndu-se «tuturor toate» (I Cor. IV, 22) plămădește și îngrijește de creșterea duhovnicească a comunității în viața în Hristos; este cel care «a simțit cel puțin odată în viața lui înțelesul real al cuvîntelor lui Hristos: «Foc am venit să arunc pe pămînt și cit aș vrea să fie acum aprins!» (Luca XII, 49)<sup>50</sup>.

Preotul «reprezintă» într-un mod real pe însuși Hristos, grija Lui, dragostea Lui, învățătura Lui; El este cel care stînd în centrul tuturor zice: «Să fim toți

49. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Din aspectul...*, p. 555.

50. A. Schmemmann, *op. cit.*, p. 106.

una în Hristos», care însuși constituie centrul Bisericii ca unitate, și care a avut puterea să transforme un grup de credincioși în Biserică, cina în sacrament, ritul sau simbolul în realitate. De aceea, sacramentul Hirotoniei nu privește singur pe cel care este hirotonit, ci întreaga Biserică»<sup>51</sup>.

Dar însuși această acivitate de apostol al Mintuitorului pe care o săvârșește preotul provoacă un proces de înduhovnicire a preotului așa precum opera sau lucrarea cuiva își revarsă binefacerile asupra altora, dar și asupra subiectului lucrător.

Așa încît starea de responsabilitate cu care se încarcă primitorul Hirotoniei, creează în același timp o tensiune de continuă preocupare pentru persoana proprie, pentru creșterea sa duhovnicească în Hristos, pentru ca nu cumva, după ce a propovăduit altora, el însuși să fie lepădat (I Cor. IX, 27).

Desigur că taina Hirotoniei pune o sarcină grea pe umerii primitorului, dar îi dă și ajutorul haric necesar purtării ei.

Responsabilității mari îi dă ajutor pe măsura ei, dar și pe măsura strădaniilor primitorului acestei taine.

Harul primit prin punerea mâinilor, dă celui ce se împărtășește de el puterea de a fugi de toate păcatele, de a păstra nealterată credința, nădejdea și dragostea sa de a propovădui adevărul, de a mustra cu blindețe, de a fi smerit, cunoscînd nevrednicia proprie și slăbiciunile și ispitele.

Preotul are misiunea de a «naște în Iisus Hristos prin Evanghelie» (I Cor. IV, 15) și de a crește pe toți membrii comunității pe care îi are în grijă.

Dar această lucrare se va reflecta și asupra lui, transfigurîndu-l, modelîndu-l după chipul Celui pe care-l preînchipuie, după chipul Păstorului cel bun, Iisus Hristos.

După cum ne-am putut da seama sfintele taine sînt expresia mării iubiri a Mintuitorului, care ne-a lăsat, după înălțarea Sa, pe Mîngîietorul, ca să ne ajute în lupta noastră cu cel rău, care, profitînd de slăbiciunea noastră, ne periclitează nu numai mîntuirea noastră, ci chiar și condiția noastră de ființe spirituale.

Sfintele taine sînt tot atîtea miini ale dragostei dumnezeiești întinse nouă pentru a putea birui obstacolele ce stau în fața urcușului nostru duhovnicesc, a creșterii noastre în viața în Hristos. Denumirile multiple, pe care le poartă, indică tot atîtea lucrări, pe care harul Duhului Sfînt le operează asupra ființei noastre sufletești.

Din cele arătate mai sus se poate desprinde într-o oarecare măsură importanța și valoarea sfintelor taine, comparabile în viața organică cu singele ce pulsează în vinele fiecăruia dintre noi, singe care ne face vii și capabili de rod.

Importanța și valoarea lor nu se poate dezvălui însă, în mod deplin, prin mijlocirea cuvîntelor, ci numai prin trăirea nemijlocită și practicarea permanentă a lor, prin împărtășirea cu puterea transfiguratoare a harului divin ce se revarsă din ele și aceasta în strînsa comuniune a credinței, a nădejzii și a dragostei cu celelalte mlădițe ale trupului tainic al Mintuitorului.



51. *Ibidem*.

Pr. Conf. Ion Bria

## INTRODUCERE ÎN ECLEZIOLOGIA ORTODOXĂ\*

I. — În afară de articolul despre Biserică din Simbolul niceo-constantinopolitan : «Cred în una, sfântă, sobornicească și apostolică Biserică», pînă acum nu există o definiție dogmatică asupra Bisericii în sensul strict al cuvîntului, adică o mărturisire de credință formulată de un sinod ecumenic și încorporată în propovăduirea misionară și doxologia liturgică a Bisericii. Este adevărat că atît *Mărturisirile de credință*, publicate în secolul al XVII-lea, cît și unele enciclici emise de-a lungul veacurilor de către autoritatea bisericească locală, cuprind afirmații și precizări ecleziologice esențiale, dar acestea nu dețin o autoritate definitivă. Dintre acestea, *Enciclica patriarhilor orientali din 1848* a căpătat o importanță deosebită pentru interpretarea acestui subiect, mai ales pentru capitolele dezbătute în momentul apariției ei, cum ar fi, de exemplu, autoritatea învățătoare în Biserică. Literatura ecleziologică patristică este de o varietate și de o profunzime impresionantă, iar cercetările și studiile din ultima vreme au analizat unele aspecte de bază ale acesteia. De fapt, în ultimele decenii, datorită exigențelor dialogului ecumenic în care este cuprinsă întreaga Ortodoxie și care nu poate evita — în stadiul actual — o anumită comparare sistematică a doctrinelor confesionale așa cum ele s-au formulat în trecut, teologia ortodoxă a simțit necesitatea să elaboreze unele capitole ecleziologice într-un mod nou și într-o perspectivă nouă. Pe drept cuvînt se poate vorbi astăzi de o reformulare a ecleziologiei ortodoxe într-o sinteză nouă care, pe de o parte a rezistat tentației de a limita misterul Bisericii la descrierea instituțiilor ei, iar pe de altă parte a părăsit o metodă comparatistă care lua ca punct de referință sistemul și pozițiile celorlalte confesiuni. Meritul acestei noi ecleziologii constă în aceea că a reușit să redea o definiție actuală Ortodoxiei, punînd în relief nu numai identitatea și unitatea ei specifică, ci și dimensiunile ei ecumenice.

Înainte de a prezenta pe scurt unele trăsături ale ecleziologiei ortodoxe, este necesar să se indice spiritul și metodologia teologiei ortodoxe ca atare, în acest sens :

1. Prioritatea elementului doxologic în prezentarea și interpretarea dogmei de credință. În locul construcțiilor sistematice de tip scolastic, teologia ortodoxă a preferat limbajul doxologic și simbolic, care a păstrat și salvat misterul credinței. Cuvîntul lui Dumnezeu devine astfel un adevăr trăit, iar mărturisirea credinței face parte din experiența liturgică a

---

\* Conferință ținută la Institutul ecumenic de la Bossey-Geneva, în cadrul Seminarului ortodox — 1976.

Bisericii. La nivelul rugăciunii și doxologiei, interpretarea teologică refuză identitatea dintre concept și conținutul conceptualizat și recurge la categoriile teologiei apofatice, care nu sînt altceva decît imnele iubirii divine. Această interpretare și expunere doxologică a învățaturii de credință decurg nu numai din limitele conceptelor și afirmațiilor ce se pot aplica lui Dumnezeu, ci mai ales din realitatea divină transcendentă ca atare, din plenitudinea prezenței lui Dumnezeu în actele Sale de revelație și manifestare personală. Natura doxologică a credinței ortodoxe constituie unul din elementele esențiale pe care Biserica Răsăriteană le-a introdus în dialogul teologic contemporan.

2. Teologia, ca și experiența spirituală, personală sau comunitară, acceptă să fie judecată și corectată de către Biserică și tradiția ei, așa cum reamintește permanent însăși Liturgia înaintea propovăduirii Evangheliei: «Să luăm aminte», «Înțelepciune, drepti!». Ortodoxia nu cunoaște o *theologie perennis*, ca o interpretare definitivă, valabilă pentru toate timpurile și toate locurile, așa cum a încercat catolicismul să impună în vremea scolasticii. Într-adevăr, mărturisirea de credință reprezintă un ghid spiritual permanent, dar categoriile și sistemele discursului teologic nu sînt imuabile și veșnice, deoarece experiența Bisericii traversează diferite timpuri și diferite situații. Teologia se află *înduntru* experienței cuvîntului și puterii lui Dumnezeu de către Biserică, în diferite locuri și situații. Ea nu este formulată ca un alt răspuns la problemele ce se pun în istoria Bisericii, ci ca o interpretare continuă, vie, dinamică a răspunsului pe care îl cere în cuvîntul lui Dumnezeu. Ea are o funcție de interpretare și de aceea ea are un caracter mobil, variat, ca însăși viața Bisericilor locale. Și pentru că există totdeauna o tensiune între experiența cuvîntului lui Dumnezeu de către Biserică și reflectarea teologică și istorică a acestei experiențe, teologia trebuie să se reînnoiască, să se corecteze și să se judece continuu în lumina adevărului Revelației și a tradiției Bisericii.

3. Cu toate că teologia ortodoxă nu acceptă o ierarhizare a adevărilor de credință, totuși ea consideră că dogma îndumnezeirii constituie o învățatură căreia tradiția patristică i-a dat o importanță cu totul particulară, considerînd-o scopul întregii lucrări a lui Dumnezeu cu omul credincios. S-ar putea spune că din punct de vedere sistematic și ecumenic, îndumnezeirea reprezintă definiția prin excelență a Ortodoxiei. *Theosis* devine ținta în care se concentrează marile capitole ale teologiei: antropologia, soteriologia, ecclesiologia, eshatologia. Din reacțiile ortodoxe ce s-au produs în legătură cu publicarea de către revista «Istina» (vol. 19, nr. 3, 1974) a unor articole catolice contra doctrinei palamite despre ființa lui Dumnezeu și energiile divine necreate, reiese clar că respingerea credinței în îndumnezeire înseamnă în fond respingerea Ortodoxiei.

4. În cadrul teologiei sistematice și ecumenice s-a impus o nouă metodologie de a prezenta Ortodoxia. S-a înțeles, în sfîrșit, că Ortodoxia nu mai trebuie considerată ca o latură mediatorie a unui triunghi confesional, deoarece «pozițiile catolice și protestante nu reprezintă două poziții extreme între care Ortodoxia ar fi chemată să joace rolul de mijloci-

toare. Aceste două poziții fac parte din una și aceeași atitudine fundamentală care, în domeniul ecleziologic, pune accentul pe organizare, structură și instituție», spune Prof. N. Nissiotis. Chiar dacă noul curent ecleziologic nu s-a conturat încă într-o formă explicită, el a părăsit metoda ecleziologiei tradiționaliste, comparatiste, care definea Ortodoxia ca o a treia formă de creștinism, intermediară între catolicismul roman și protestantismul occidental.

Așadar, în perspectiva «teologiei apofatice», orice elaborare sau formulare asupra misterului Bisericii trebuie să aibă un caracter doxologic, deschis. Orice rigiditate teologică sau canonică în legătură cu Biserica riscă să devină de aceea mai degrabă o limitare de sens și de perspectivă, decît o apărare a unui conținut care prin însăși natura sa nu poate fi cuprins în definiții conceptuale.

II. — La întrebarea de principiu : în ce sens Biserica aparține mesajului Evangheliei lui Hristos, Ortodoxia a dat un răspuns implicit, concepînd Biserica nu atît ca un mijloc sau un instrument în iconomia mîntuirii, ci mai ales ca o realitate unică și originală, o «creație nouă», manifestarea prezenței continue a lui Dumnezeu în istorie. Biserica este plasată în această perspectivă sacramentală : «Noul Ierusalim, care se pogoară din cer de la Dumnezeu» (Apoc. III, 12). Biserica este «noul popor al lui Dumnezeu» transformat în «trupul lui Hristos», în care Duhul Sfînt însuși produce evenimentul mîntuirii într-o situație interpersonală și istorică. În și prin Biserica, Dumnezeu introduce prezența Sa personală în lume, aceasta devenind, astfel, «icoana» împărăției Sale veșnice, arvuna sfințirii întregului univers. Vizibilitatea exterioară, istorică a Bisericii, arhitectura ei instituțională și canonică, pe cît de necesare sînt, pe atît de transparente trebuie să rămîină pentru a lăsa să se exprime realitatea ei spirituală, interpersonală și harismatică. În locul unei interpretări instrumentaliste sau funcționale, în care accentul este pus exclusiv pe mijloacele mîntuirii de care dispune Biserica, Ortodoxia a preferat această interpretare sacramentală-harismatică, Biserica fiind mai degrabă mediul în care se produce continuu mîntuirea cu cele trei momente principale ale acesteia : întrupare, răscurpărare, transfigurare. Biserica se definește astfel pornind de la sensul mîntuirii noastre în Hristos, care nu poate fi descris în mod simplu nici ca o justificare, nici ca răscurpărare și nici chiar ca o iertare de păcate, ci mai ales ca un act de consacrare printr-un schimb de iubire dintre Dumnezeu și omul credincios, printr-un transfer de energie divină. Biserica se produce în actul în care Fiul ne consacră lui Dumnezeu, prin trecerea de la moarte la viață. Prin puterea învierii lui Hristos, creația se pregătește să devină Biserica, depășind barierele create de păcat, absurdul, moartea, neantul, pentru a recîștiga elanul și chipul ei originar. Mîntuirea este deci re-așezarea lumii credincioase în starea Mielului lui Dumnezeu, singurul care oferă și se oferă pentru această lume, ridicînd-o împreună cu El la nivelul altarului ceresc (Apoc. V, 6).

În studiile ecleziologice din ultima vreme, trei aspecte fundamentale ale Bisericii au fost puse în evidență :

1. *Aspectul trinitar*, care se referă nu numai la originea și certitudinea Bisericii, ci mai ales la ontologia ei, la constituția ei divino-umană. Noțiunea de treime este de altfel fundamentală pentru înțelegerea misterului Bisericii, deoarece Treimea este simbolul transcendenței, al depășirii, al comuniunii, al libertății. La baza ecleziologiei stă așadar «teologia», ca învățătura despre Dumnezeu-Sfânta Treime, ceea ce înseamnă că întotdeauna trebuie afirmată transcendența ei, deschiderea ei. Ontologia Bisericii este ontologia iubirii, a comuniunii și libertății; de aceea, ecleziologia nu trebuie înțeleasă ca închizând Biserica în imanența ei istorică. Biserica nu se învîrte în jurul axei sale terestre, ca să devină un templu cu porțile închise. Biserica este așezată în acțiunea de iubire, comuniune și libertate pe care Dumnezeu o introduce în relația Sa cu omul credincios, acțiune care a luat forma supremă a întrupării Fiului Său, Iisus Hristos. Biserica se află prin însăși ființa ei în această mișcare continuă dintre Dumnezeu și lume. Ea coboară în lume, deoarece Dumnezeu este iubirea totală și accesibilă creației prin energiile Sale necreate, ea e mai mult decît lumea, pentru că Dumnezeu este liber de imanența și relativismul istoriei. Toată iconomia mîntuirii se reduce la această mișcare între Dumnezeu și creația Sa, care a luat forma trecerii de la moarte la viață, de la o stare de imobilism spiritual creată de păcat la o stare de comuniune creată de iubirea lui Dumnezeu.

În legătură cu caracterul trinitar al Bisericii, s-a vorbit despre cele două «iconomii», a Fiului și a Duhului Sfînt. Dar acestea nu trebuie să fie înțelese într-un sens cronologic — întruparea și învierea, evenimentele Fiului, succedate de Cincizecime, manifestarea Duhului Sfînt, — ci într-un sens ontologic și sacramental. Echilibrul ecleziologiei ortodoxe provine anume din faptul că ea a reușit o sinteză între hristologie și pnevmatologie, între aspectul instituțional și cel harismatic, între structura ontologică și cea existențială, între structură și mistică.

Cele două iconomii pot fi descrise astfel :

Pe de o parte, Biserica este un organism divino-uman, teandric, realitatea ontologică «obiectivă» a vieții în Hristos continuată în mod sacramental în istorie. Hristos n-a întemeiat Biserica Sa pur și simplu ca o instituție istorică sau ca o societate de creștini. Ființa ei izvorăște din umanitatea transfigurată a lui Hristos, El însuși fiind capul ei, după înviere, cînd ridică întreaga umanitate la dreapta Tatălui. De altfel, din mulțimea de imagini, simboluri și denumiri ce s-au atribuit Bisericii în perioada apostolică, expresia paulină «trupul lui Hristos» (I Cor. XII, 27; Col. I, 18) a reținut cel mai mult atenția teologiei ortodoxe, deoarece ea indică cel mai bine continuitatea sacramentală a vieții în Hristos. Biserica este «purtătoare de Hristos», «hristoforă», în sensul real al cuvîntului. Sfîntul Chiril al Ierusalimului afirmă cu curaj că Biserica și Hristos devin, în actul Euharistiei, «concorporali și consanguini». Centrul ecleziologiei ortodoxe stă, fără nici o îndoială, tocmai în această «concorporalitate» dintre Hristos și Biserica Sa. Meritul Sfîntului Chiril este acela de a fi indicat foarte clar că sensul noțiunii de îndumnezeire



corespunde integral cu sensul noțiunii de «concorporalitate» și «consanguinitate»; Hristos, Euharistia, Biserica — trupul fizic, trupul sacramental, trupul mistic — nu reprezintă trei entități diferite și separate ontologic, ci toate trei au o unitate de ființă. În taina Euharistiei ne împărtășim cu trupul și sângele lui Hristos și numai astfel devenim Biserică.

Pe de altă parte, Biserica este «templul Duhului Sfânt» (I Cor. VI, 19), un trup «purtător de Duh», «pneumatofor». Același Duh care a luat parte la întruparea și transfigurarea Fiului, a luat parte și la întemeierea Bisericii. Dar rolul Duhului Sfânt în Biserică nu se poate limita la ceea ce ține de întemeierea și continuitatea istorico-instituțională a acesteia. Sfinții Părinți interpretează trimiterea Duhului în lume în sensul unui schimb ontologic ce s-a realizat între Iisus Hristos cel înviat și umanitatea noastră; noi am dat Fiului trupul nostru, iar El ne-a dat Duhul Său, spune Sfântul Ioan Hrisostom. Biserica nu se plasează aici ca o realitate intermediară între Dumnezeu și credincios, ci este implicată direct în acest transfer ontologic dintre umanitatea înviată a lui Hristos și umanitatea noastră în Duhul Sfânt. Biserica nu poate avea conștiința «obiectivității» și certitudinea mântuirii în Hristos fără invocarea Duhului Sfânt. În acest sens, caracterul «obiectiv» al sacramentalității Bisericii și al structurilor ecleziale depinde de prezența Duhului Sfânt. Duhul Sfânt mărturisește adevărul în Biserică (Ioan XIV, 26) și confirmă slujirile, tainele, propovăduirea și harismele acesteia (I Cor. XII, 4). El face aceasta în subiectivitatea persoanelor care alcătuiesc comuniunea Bisericii. Prin Duhul Sfânt, fiecare creștin își asumă umanitatea în viață a lui Hristos, dobândind astfel identitatea sa spirituală și libertatea sa personală. «Celor ce vor birui le voi da din mana cea ascunsă și fiecăruia dintre aceștia le voi da o piatră albă pe care este scris un nume nou, pe care nimeni nu-l știe, decît numai primitorul ei» (Apoc. II, 17).

Cele două perspective: hristologică și pneumatologică — cu consecințele lor: aspectul instituțional și cel harismatic, ontologic și existențial, sînt complementare și ele nu trebuie să fie nici separate, nici confundate. Din această cauză, sînt de semnalat consecințele ecleziologice ale doctrinei Filioque și ale penticostalismului. O ecleziologie filiocvistă pune accent pe continuitatea istorică și obiectivă a structurilor, care sînt garantate intacte și excluse de la păcat, pe cînd una penticostalistă reduce totul la manifestarea subiectivă, personală a Duhului Sfânt fără conștiința unei realități sacramentale. Pentru cea dintîi, Biserica este o mărturie intactă, o imitație a lui Hristos cel istoric; de aceea, între perioada apostolică și cea postapostolică, între apostolat și episcopat nu este nici o diferență. Biserica «imită» pe Apostoli, papa «imită» pe Petru, ca vicarul lui Hristos. Pentru cea de a doua, Biserica este mai degrabă o prefigurare a lui Hristos eshatologic; de aceea, ea se complace într-un fel de dochetism și profetism. Desigur, această analiză este o simplificare, dar ea arată ce importanță are concepția despre «iconomia» persoanelor Treimii în raport cu Biserica. De aceea, doctrina despre Biserică

este influențată în mod direct de ceea ce teologia a formulat în legătură cu *Deus ad intra* și *Deus ad extra*. De pildă, pentru teologia ortodoxă, Duhul Sfânt nu este simpla legătură dintre Tatăl și Duhul, ci are propria sa «iconomie», constituind «trupul» lui Hristos în istoria creștină, ca noul popor al lui Dumnezeu, eshatologic. Biserica se mișcă între istoria creștină — de unde aspectul ei instituțional și harismatic — și împărăția lui Dumnezeu — de unde aspectul ei eshatologic, dar traiectoria ei istorie-eshatologie este penetrată permanent de prezența Duhului Sfânt care ține împreună întreaga «comuniune a sfinților», Biserica cerească și cea pămîntească.

Desigur, în această schemă ecleziologică nici Iisus Hristos, nici Duhul Sfânt nu se identifică cu Biserica, fiind și deasupra ei. Dumnezeu rămîne liber în Biserică, cu toate că El este fidel față de tot ceea ce El însuși a instituit, a dăruit și promis Bisericii Sale (apostolat, slujiri, sacramente, harisme, mesaje etc.), pentru ca aceasta să reziste în istorie iar puterile iadului să nu o biruiască. Dar numai Duhul Sfânt umple de viață, de har și de sens aceste structuri. Din această cauză invocarea Duhului Sfânt este esențială pentru existența și misiunea Bisericii. Însăși preoția este opera Duhului Sfânt și sub judecata acestuia. Clericalismul — și în general structuralismul —, adică certitudinea pe care o dă simpla vizibilitate exterioară a instituțiilor ecleziastice prin care se asigură continuitatea în timp și spațiu, a dus la estomparea «iconomiei» Duhului Sfânt în toată dimensiunea ei. Duhul Sfânt însă e invocat nu numai ca să confirme aceste slujiri și structuri, ci și ca să le judece, să le înnoiască și să le transfigureze. Sfântul Vasile cel Mare a arătat în lucrarea sa *Despre Duhul Sfânt* că totul în Biserică este într-un proces de înnoire, de continuitate și discontinuitate, așa după cum Faptele Apostolilor arată că aspectul instituțional — vezi Fapte I, 12—26 și II, 42 — și aspectul harismatic — vezi Fapte II, 17 — sînt complementare.

2. *Structura euharistică sau sacramentală a Bisericii.* În ultima vreme, o mare dezvoltare a cunoscut ecleziologia euharistică, care, în contrast cu cea universalistă, a recunoscut deplinătatea eclezială și sacramentală a adunării locale euharistice prezidată de episcop împreună cu preoții. De altfel, încă din perioada apostolică, *ekklesia* s-a identificat cu sinaxa euharistică, în care episcopul înconjurat de preoți propovăduia cuvîntul lui Dumnezeu și săvîrșea euharistia. Euharistia, potrivit învățăturii Sfîntului Apostol Pavel, exprimă ființa și unitatea Bisericii, a celei locale și a celei universale (I Cor. X, 17).

Definiția euharistică a Bisericii este de o importanță fundamentală pentru Ortodoxie, deoarece ea pune în evidență următoarele elemente :

a) Dimensiunea și coeziunea ei eclesială, nu numai în sensul că viața Bisericii este o viață în comunitate și unitate spirituală, ci în sensul că Euharistia constituie acea *koinonia* esențială dintre Dumnezeu și credincios. *Koinonia* constituie cel mai specific și cel mai puternic atribut al prezenței și spiritualității creștine. Vizibil, această *koinonia* s-a exprimat prin aceeași credință, acel *depositum fidei* apostolic, prin acea *agape* creștină, care a marcat atît de puternic spiritualitatea Bisericii primare

și mai ales prin frângerea și împărtășirea pâinii, simbolul reconcilierii cu Dumnezeu și cu aproapele. Desigur că, în primele secole, transmiterea mesajului și spiritualității apostolice, mai ales în mediul elenistic, a ridicat o serie de probleme dificile pentru menținerea acelei comuniuni. Mari personalități teologice, bisericesti și spirituale, precum Ignatie, Irineu, Hypolit, Origen, Atanasie, Ciprian, Vasile cel Mare, Ioan Hrisostom au avut un rol esențial în procesul de adaptare a Bisericii în acest mediu. Unul a pus accentul pe ascetism, altul pe instituționalizare, unul pe dimensiunea socială, altul pe cea liturgică, dar toți au păstrat această spiritualitate a koinoniei, care identifică Biserica lui Hristos în lume. Mărturisirea credinței drepte și formularea Ortodoxiei în fața ereziilor, care s-au făcut nu numai în cadrul sinoadelor ecumenice, ci mai ales prin jertfa martirilor și mărturisitorilor, a accentuat și mai puternic acest caracter eclezial, comunitar al Ortodoxiei. Nu trebuie să se uite că doctrina ortodoxă s-a transmis nu numai prin texte dogmatice și catehisme, ci mai ales prin «Viețile Sfinților».

b) *Euharistia este semnul real, anticipat, al unității eshatologice a tuturor în Hristos.* Ea este denumită de Părinți «medicamentul nemuririi», hrana poporului lui Dumnezeu în exodul său către împărăția viitoare. Sinaxa liturgică locală este o icoană a Ierusalimului ceresc, o prefigurare a universalității și unității transcendente a Bisericii. Desigur, «Sfințele, sfinților», ceea ce înseamnă că Trupul și Sângele euharistic constituie privilegiul membrilor Bisericii. În definitiv, Ortodoxia nu renunță la afirmația că comuniunea euharistică presupune unitatea de credință, mărturisirea aceleiași credințe. Totuși, interpretarea eshatologică a euharistiei ar putea să deschidă un drum nou către această comuniune, deoarece euharistia ar fi semnul unei unități perfecte viitoare a tuturor în Hristos, care depășește orice unitate vizibilă, care nu poate fi niciodată perfectă.

c) *Structurile și slujirile în Biserică trebuie concepute tot în această perspectivă euharistică.* Euharistia presupune statutul sacerdotal și responsabilitatea liturgică a întregii comunități care s-au dat prin botez și mirungere. Ea este un act sacramental realizat de toți membrii Bisericii în calitatea lor de preoți. Desigur, preoția are diverse trepte și forme, dar episcopul, preotul sacramental și comunitatea, preoția sacramentală și cea universală sînt deopotrivă necesare și indispensabile sacramentului Euharistiei. Liturghia nu se poate săvîrși fără prezența și cooperarea comunității, după cum hirotonia absolută, fără funcție pastorală și o comunitate, este o anomalie.

Această dublă și distinctă participare la starea preoției se vede și în modul în care Biserica păstrează și exprimă credința sa. Episcopatul are datoria de a păzi și exprima credința Bisericii, dar autoritatea bisericască nu este ea însăși criteriul ortodoxiei credinței și nici nu se poate substitui acestuia. Așa cum Apostolii vor «judeca» lumea, tot așa episcopii — ca succesori ai apostolilor — au autoritatea de a discerne adevărul de erezie, dar criteriul acestui adevăr rămîne conștiința totală a Bisericii în care Duhul Sfînt există și operează ca Duh al Adevărului.

Catolicitatea Bisericii înseamnă nu numai la sinodalitate — modalitatea de a conduce colegial — ci la capacitatea ei de a percepe Adevărul în comuniunea de rugăciune, iubire și libertate, pe care o creează Duhul Sfânt în trupul întregii Biserici.

3. *Caracterul pentecostal sau misionar al Bisericii*, care nu este altceva decât dimensiunea ei liturgică, deoarece prin «misiune» Ortodoxia n-a înțeles pur și simplu propovăduirea unei doctrine, ci introducerea în ordinea nouă a harului. Biserica proclamă Evanghelia nu în sensul de a transmite pur și simplu un mesaj sau o cultură, ci de a ne «descoperi» pe Dumnezeu nouă, ca creatorul, mîntuitorul și judecătorul nostru. Scopul misiunii este acea «metanoia», care nu este atît o aptitudine etică, ci o atitudine, o orientare fundamentală a vieții creștine, o reconstituire a noastră. În perspectiva Evangheliei, între Biserică și noi există permanent o discrepanță inevitabilă, deoarece Biserica propovăduiește caracterul relativ al creației lui Dumnezeu și o «judecă» pentru imanența și insuficiența ei. Biserica trebuie să facă tot ceea ce poate pentru a evita ca creatura lui Dumnezeu să devină infern, descoperind și condamînd în realitatea sa răul care o degradează. Pe de o parte, ea «judecă» lumea creată de Dumnezeu, pe de altă parte ea o «consacră» lui Dumnezeu, transformînd-o într-un cosmos transfigurat. «Judecarea», adică spiritul profetic și «consacrarea», adică spiritul liturgic — sînt două acte care aparțin raportului în care Biserica se găsește cu lumea creată de Dumnezeu, care este un raport «euharistic». De aceea o reînnoire a conștiinței evanghelice și profetice a Ortodoxiei depinde de recuperarea funcției sale liturgice în toată profunzimea ei. Misiunea ține de catolicitatea Bisericii care se realizează în aspectul cosmic al liturghiei, după cum se vede și în faptul că, deși preotul strigă «Ușile, ușile!», înaintea Crezului, ea acceptă pe catehumeni și se roagă pentru ei și împreună cu ei. Se pare că imobilismul misionar actual se datorează și unei ritualizări excesive a liturghiei, care împiedică Biserica să comunice organic cu credincioșii. Din cauza polemicii confesionale, tradiția a fost redusă uneori la structuri fixe, instituții rigide, definiții imuabile. Theologia perennis, blocînd astfel dinamismul ei evanghelic și profetic. Tradiția ține însă de «economia» Duhului Sfânt în Biserică și nu se referă numai la structurile care să asigure continuitatea în timp și spațiu a Bisericii, ci mai ales la acea «comuniune a sfinților» — «communio sanctorum». Tradiția este o continuă intrupare a Evangheliei lui Hristos în biografia sfinților.

III. — *Prezența Ortodoxiei în dialogul ecumenic* ridică o problemă de principiu, anume: care este definiția eclezială a celorlalte confesiuni creștine care nu aparțin Ortodoxiei. În general, teologia ortodoxă din ultima vreme a evitat să determine în mod precis identitatea eclezială a acestor confesiuni, deși canoanele sînt extrem de severe în ce privește criteriile apartenenței la Biserică. Desigur, tradiția canonică se referă la vechile categorii de eterodocși — eretici, schismatici și apostatați —, dar are și ea o oarecare flexibilitate, făcînd, de pildă, distincție între eretici care sînt reprimiți în Biserică fără rebotezare, și cei cărora li se impune botezul ortodox. Se recunoaște azi că limitele canonice ale Bisericii nu

pot fi determinate explicit, ci și pentru că o anumită realitate eclesială și sacramentală poate fi identificată și la neortodocși. Desigur, există anumite criterii ale apartenenței la Biserica deplină: mărturisirea credinței apostolice formulată de sinoadele ecumenice, propovăduirea Evangheliei, celebrarea Euharistiei și botezului de către o preoție sacramentală, așteptarea împărăției, disciplina canonică. Problema însă rămâne: creștinismul este divizat așa de profund încât nu poate să existe comuniune euharistică între toți creștinii. Iar separarea se află nu numai la nivelul sistemelor de organizare, terminologiei teologice și identității culturale a creștinilor, ci la nivelul conștiinței universalității Bisericii. Din experiența pe care ortodocșii o au în dialogul cu anglicanii se pare că punctul central care ar determina reluarea comuniunii euharistice ar fi recunoașterea reciprocă a preoției și a validității tainelor. Dar întrucât teologia sacramentală este doar un capitol al ecleziologiei, ar trebui să se identifice întreaga lor viziune despre Biserică, care este o realitate dinamică și deschisă.

IV. — Nu este locul aici de a compara ecleziologia ortodoxă cu cea catolică și protestantă. Cu toate că definiția reală a Ortodoxiei nu este destul de cunoscută de celelalte confesiuni creștine, totuși acestea au înțeles că Ortodoxia are propria ei identitate specifică, radical diferită de a lor, așa încât ea nu mai poate fi identificată în sens restrictiv sau negativ, ca în trecut: «lumea orientală», «ritul bizantin», «frații separați din Orient». Cîteva idei fundamentale ortodoxe au pătruns în circulația ecumenică, ca de pildă, dimensiunea eclesială, de comuniune, a credinței creștine, dimensiune neglijată în trecut de Reforma protestantă, care, pe bună dreptate, a respins concepția despre existența unui «intermediar» între Dumnezeu și credincios. Apoi, noțiunea de Biserică locală, care se referă nu numai la modul de organizare administrativă și conducere pastorală a acesteia, ci la realitatea sacramentală a manifestării popoului lui Dumnezeu. Autonomia Bisericilor Ortodoxe locale, socotită de catolici ca o degradare și o renunțare temporară la autoritatea primatului papal, singura structură care ar menține universalitatea Bisericii, este întemeiată pe sacramentalitatea și apostolicitatea comunităților locale, care se păstrează prin episcopatul și euharistia lor. Episcopii nu sînt apostoli continuanți, ci succesori ai apostolilor, de aceea nu există un episcop al Bisericii universale. Iar universalitatea Bisericii se păstrează și se exprimă în și prin comuniunea euharistică. Pentru catolici, a nega primatul papal înseamnă a fi «schismatic». Pentru ortodocși, schisma presupune ruperea comuniunii euharistice, o degradare a definiției Bisericii, care nu poate fi formulată în sens juridic: Biserica universală unită cu scaunul de Roma, ci în sens euharistic.

Se pare că diferențele ecleziologice dintre confesiunile creștine provin din lipsa unei corelații organice între hristologie și prevmatologie. În catolicism, problema nerezolvată rămîne aceea a relației dintre instituție și mistică, dintre structurile ecleziale și spiritualitate; în protestantism, aceea dintre individ și koinonia, dintre comunitatea de bază și oekumene. Toate confesiunile sînt însă confruntate deopotrivă cu pro-

blema relației dintre Biserică și lume, nu numai la nivelul structurilor, ci mai ales la nivelul mărturiei lor evanghelice. Alianța dintre Hristos și Biserica Sa este o alianță dinamică, creatoare ; de aceea trebuie descoperite toate mijloacele și posibilitățile prin care ea se manifestă : nu numai adunarea euharistică și rugăciunea, ci și angajarea creștinilor în această lume ca mărturisitori ai dreptății, egalității, păcii, iubirii și libertății umane, în numele Fiului lui Dumnezeu care a murit și a înviat «pentru noi oamenii și pentru a noastră mîntuire».

## BIBLIOGRAFIE

- Enciclica din 1848* — versiunea franceză în «Contacts», vol. XVII, nr. 49, 1965, p. 23—46.
- Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Churches*, London, Clarke, 1957.
- Georges Florovsky, *Bible, Church, Tradition : An Eastern Orthodox View*, Nordland Publishing Company, Belmont, 1972.
- Iaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A history of the Development of Doctrine. II The Spirit of Eastern Christendom (600—1700)*, Chicago : University of Chicago Press, 1974.
- John Meyendorff, *Byzantine Theology*, New York, Fordham University Press, 1974.
- Dumitru Stăniloae, *Le Saint Esprit dans la théologie et la vie de l'Eglise Orthodoxe*, «Contacts», vol. XXVI, nr. 87, 1974, p. 227—256.
- Nikos Nissiotis, *Présence théologique, relations oecuméniques et unité intérieure de l'Orthodoxie*, «Contacts», XVI, nr. 47, 1964, p. 167—205.
- Olivier Clément, *Le renouveau de l'Eglise*, «Contacts», XVI, nr. 48, 1964, p. 254—290.
- Georges Khodre, *Mission et développement dans la théologie orthodoxe*, «Contacts», vol. XXVI, nr. 85, 1974, p. 66—73.
- B. Bobrinskoy, *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de Saint Basile*, în vol. *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, II, Les Editions du Cerf, Paris, 1970, p. 197—240.
- Elie Mălia, *Le mystère de l'Eglise*, în «Lumière et Vie», vol. X, nr. 55, 1961, p. 47—63.
- Paul Evdokimov, *La culture à la lumière de l'Orthodoxie*, în «Contacts», vol. XIV, nr. 57, 1967, p. 10—34.
- Jean Zizioulas, *La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain*, în «Contacts», vol. XIX, nr. 57, 1967, p. 83—92.
- Ion Bria, *Living in the One Tradition. An Orthodox Contribution to the question of unity*, în «The Ecumenical Review», nr. 4/1974.

**Pr. Conf. Ștefan Alexe**

## **ÎNSUȘIRILE ȘI LIMITELE BISERICII**

Cea mai de seamă problemă care a făcut și face obiectul discuțiilor ecumeniste este refacerea unității Bisericii. Cine urmărește activitatea Consiliului Ecumenic al Bisericilor sau discuțiile bilaterale dintre diferitele Biserici și Confesiuni, constată cu ușurință că problema ecleziologică este nelipsită din catalogul temelor care se dezbate în toate întrunirile, pe plan local, regional sau mondial. Se discută asupra instituirii Bisericii, asupra naturii ei, asupra caracterului ei divino-uman, asupra organizării, asupra membrilor Bisericii, asupra conducerii, asupra sfintelor taine etc.

De altfel, învățătura despre Biserică a preocupat pe creștini în toate timpurile, pentru că Biserica este taina mântuirii lor. Sinodul al II-lea ecumenic ținut la Constantinopol în anul 381, a fixat în Simbolul credinței dogma despre Biserică, într-o formulare extrem de simplă și ușor de reținut. «Cred într-una, sfântă, sobornicească și apostolică Biserică». Unitatea, sfințenia, sobornicitatea și apostolicitatea formează însușirile sau atributele Bisericii, exprimând plenitudinea naturii ei și asigurând continuitatea lucrării mântuitoare a Domnului nostru Isus Hristos pînă la Parusie.

Între temele cu privire la Biserică, ce urmează a fi discutate în cadrul dialogului teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Veche Catholică, este și aceasta: «Hotarele (limitele) Bisericii». Problema se pune în relație cu însușirile Bisericii, care exprimă adevărul de credință, revelat, predat de Mîntuitorul Sfinților Apostoli și păstrat cu sfințenie de Biserica Ortodoxă. Trăirea în acest adevăr, adică în hotarele Bisericii celei adevărate, îi dă creștinului certitudinea mântuirii.

În cele ce urmează vom expune mai întîi învățătura Bisericii Ortodoxe despre însușirile Bisericii, apoi vom face unele considerațiuni în lumina acestei învățături, cu privire la hotarele Bisericii.

I. 1. Biserica este *una*, pentru că Domnul nostru Isus Hristos n-a întemeiat mai multe Biserici care să existe paralel, ci una singură. Sfîntul Apostol Pavel învață că Biserica este Trupul lui Hristos și Hristos este Capul ei. În Iisus Hristos, Dumnezeu realizează planul Său de a reuni într-unul toate cele din cer și cele de pe pămînt (Efes. I, 9—10), deoarece «toate au fost făcute prin El și pentru El» (Colos. I, 16). Prin jertfa Sa, Domnul Iisus Hristos a devenit «Capul Bisericii», întrucît toți aparțin Lui, ca membrele în trup, ca «împlinirea Celui ce plinește toate în toți» (Efes. I, 22—23). El ține Biserica întocmai ca un trup unitar și stabil, «bine încheșat și strîns legat» (Efes. IV, 16). Ca rezultat al întrupării și al jertfei Sale răscumpărătoare, noi sîntem una în Hristos (Galat. III, 28). Unitatea creștinilor se întemeiază deci pe hristocentrismul Bisericii: «Este un singur Trup, un singur Duh, după cum și voi ați fost chemați la o singură nădejde de chemării voastre. Este un singur Domn, o singură credință, un singur botez» (Efes. IV, 4—5). Sfîntul Apostol Pavel accentuează legătura ontologică dintre Hristos și Biserică (I Cor. I, 2; Efes. III, 21; V, 32), așa încît forma sacramentală pe care o ia viața noastră în Hristos este Biserica, adică existăm în Hristos ca

«Trup», ca o comunitate și comuniune: «Noi cei mulți alcătuim un singur trup în Hristos, dar fiecare în parte sîntem mădulare unii altora» (Rom. XII, 5).

Mîntuitorul Iisus Hristos se roagă ca unitatea Bisericii să ia chipul unității Sfintei Treimi și să se hrănească din unitatea Sfintei Treimi (Ioan XVII, 21—24). De fapt, unirea Persoanelor treimice constituie temelia unității Bisericii, după cum subliniază și unii Părinți ai Bisericii<sup>1</sup>, dintre care Sfîntul Ciprian în lucrarea *Despre unitatea Bisericii*, relevînd numeroase și interesante situații și aspecte ale unirii umanității cu dumnezeirea în Biserică, a accentuat că viața și unitatea Bisericii sînt revărsarea vieții și a unității Sfintei Treimi în cei care au primit și primesc să facă parte din Biserică<sup>2</sup>.

Unitatea concretă și vizibilă a Bisericii este lucrarea și efectul Cincizecimii, pentru că Sfîntul Duh constituie principiul dinamic al «koinoniei» (Fapte II, 42), încît apartenența la Biserică este dependentă de primirea Duhului. Sfîntul Atanasie cel Mare spune că «Dumnezeu s-a întrupat pentru ca omul să poată deveni locaș al Sfîntului Duh (pneumatofor)»<sup>3</sup>, iar Sfîntul Irineu spune că unde este Biserica acolo e Duhul lui Dumnezeu și unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este Biserica și tot harul<sup>4</sup>. În același sens se exprimă și Sfîntul Grigorie Palama atunci cînd afirmă că «harul dă Trupului (adică Bisericii) experiența lucrurilor dumnezeiești»<sup>5</sup>. Participarea la Trupul lui Hristos, care e Biserica, se face prin Sfîntul Duh. «Noi toți, în adevăr, am fost botezați într-un singur Duh, ca să alcătuim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie slobozi; și toți am fost adăpați dintr-un singur Duh» (I Cor. XII, 13). De aceea, unitatea Bisericii constă în «păstrarea Duhului în legătura păcii» (Efes. IV, 3).

Unitatea Bisericii se exprimă, de asemenea, prin unitatea de credință, prin unitatea de cult și participarea la aceleași Taine, precum și prin unitatea comunității eclezias-tice și de conducere<sup>6</sup>. Unitatea de credință, care este manifestată în aceeași mărturisire și în aceeași predicare nealterată a adevărului creștin este socotită de Sfîntul Apostol Pavel ca mijloc și rezultat al edificării în Hristos, care este Logosul și în Sfîntul Duh, care este Duhul Adevărului. Sfîntul Apostol Pavel numește Biserica lui Dumnezeu «stîlpul și temelia Adevărului» (I Tim. III, 15), îndemnîndu-i pe credincioși să ajungă la «unitatea credinței» (Efes. IV, 13).

Incorporarea în Biserică începe cu actul de credință în adevărul și realitatea Revelației divine, de aceea mărturisirea credinței ortodoxe a fost de la început condiția fundamentală a apartenenței la Biserică prin Botez și a rămîinerii în sinul Bisericii. Această unitate este accentuată în deosebi de Sfîntul Apostol Pavel care cere păzirea depozitului credinței și combate energic pe pseudo-profeți și pseudo-învățători (Efes. IV, 3—15; I Cor. I, 10; Gal. I, 6—8; Tit. III, 6—8). De asemenea, Biserica este o comunitate sacramentală, liturgică, în care se săvîrșesc Sfintele Taine ca mijloace

1. Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, 46, 6, Ed. Joseph A. Fischer, p. 82; Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia LXXVIII la Ioan*, P.G., LIX, 425. Vezi și Pr. Prof. D. Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în «*Ortodoxia*», XVI (1964), nr. 4, p. 503—525.

2. Sfîntul Ciprian, *De unitate Ecclesiae*, 6, 23, CSEL, III, 1, p. 215 și 231.

3. Sfîntul Atanasie cel Mare, *De incarnatione*, P.G., XXVI, 996.

4. Sfîntul Irineu, *Adversus haereses*, III, 24, L, P.G., VII, 966 BC.

5. Saint Grégoire Palamas, *Triades*, Ed. Meyendorff, p. 460, citat după Olivier Clément, *Situation de la parole théologique selon la tradition orthodoxe*, prefață la cartea teologului grec Christos Yannaras, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*. Théologie sans frontières, traduit du grec par Jacques Touraille, Paris, 1971, p. 11. Vezi și Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sensul ecumenic al lucrării Sfîntului Duh în teologia Sfinților Părinți*, în «*Ortodoxia*», XVI (1964), nr. 2, p. 220—239.

6. Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Tome second. Trad. française par l'Arch. Pierre Dumont O.S.B., Chevrotogne, 1967, p. 379.



prin care Dumnezeu în Duhul Sfânt împărtășește Harul mintuitor celor ce cred și mărturisesc pe Fiul Său, Iisus Hristos ca Domn și Mintuitor. Prin Sfintele Taine, Hristos Domnul zidește Biserica Sa, în care El este prezent în mod sacramental, așa cum întârește Sfântul Ioan Damaschin spunând că «dacă taina este o unire cu Hristos și în același timp o unire a tuturor unii cu alții, aceasta trebuie să ne dea unitatea reală cu cei care o primesc așa cum am primit-o și noi»<sup>7</sup>. De aceea, unitatea bisericească văzută nu este posibilă fără comuniunea sacramentală, iar comunitatea sacramentală nu poate fi despărțită de unitatea de credință. Căci după cum «harul și adevărul» nu se pot despărți de Hristos, tot așa nici viața sacramentală a Bisericii nu se poate despărți de adevărul de credință care stă la baza unirii membrilor în Trupul lui Hristos, adică în Biserică<sup>8</sup>.

Un alt element de seamă al unității Bisericii este ierarhia și în primul rând episcopatul. Unitatea ei se exprimă și prin comuniunea membrilor ierarhici. Apostolii au rânduit ca succesori ai lor pe episcopi, iar aceștia, la rândul lor, hirotonează preoți și diaconi, împărtășindu-se astfel întregului popor credincios, harul Sfântului Duh. Funcțiile și organele instituționale așezate prin hirotonie episcopală în succesiune apostolică în Biserică fac parte din elementele necesare existenței și misiunii ei<sup>9</sup>. Ierarhii rămân în comuniune cu poporul credincios, împărtășindu-se cu acesta din aceleași Taine. Astfel, comuniunea dintre ei este comuniunea dintre Bisericile locale pe care le reprezintă.

Prin urmare, Biserica fiind conștientă de la început că este păzitoarea unității, n-a recunoscut niciodată erezia și schisma ca organe paralele ale mântuirii, luând măsuri împotriva celor ce se osindeau singuri prin alterarea învățaturii de credință sau nesocotirea cirmuirii ierarhiei<sup>10</sup>.

2. Biserica este caracterizată drept instituție *sfințită*, care sfințește în același timp pe credincioși. Caracterul de sfințenie îi este conferit Bisericii de Domnul nostru Iisus Hristos și de Sfântul Duh, izvorul sfințeniei. Primii creștini se numeau sfinți (Fapte IX, 32; Rom. I, 7; XII, 13; Efes I, 1), învățătura pe care o predică este sfințită, creștinii sînt renăscuți prin Botez spre o viață nouă, harică. Sfântul Apostol Pavel declară că activitatea slujitorilor bisericești are în vedere «desăvîrșirea sfinților»,

7. Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, IV, 15, P.G. XCIV, 1154 A.

8. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Unitatea Bisericii și problema refacerii ei în lumina Sfinților Părinți*, în «*Ortodoxia*», VI (1954), nr. 2-3, p. 438-439; Magistrand Grigoraș Aurel, *Unitatea în Hristos și unitatea în Biserică*, în «*Studii Teologice*», XVII (1965), nr. 3-4, p. 182-203; Idem, *Unitatea de credință condiție a unității Bisericii*, în «*Ortodoxia*», XVIII (1966), nr. 3, p. 410-422; Pr. Conf. Ștefan C. Alexe, *Biserica una și Bisericile cele multe*, în «*Ortodoxia*», XXV (1973), nr. 2, p. 320-325, P.C. Prof. D. Stăniloae în studiul *Autoritatea Bisericii*, în «*Studii Teologice*», XVI (1964), nr. 3-4, p. 204, pune accentul pe efortul comun al credincioșilor de a propăși în dreapta credință, în cadrul Sfintei Liturghii, subliniind următoarele: «Unitatea conștientă în credință e o datorie și o năzuință necontentită a membrilor Bisericii. În timpul Liturghiei care e și un mijloc de sporire comună a credinței și de mărturisire a ei, credincioșii, pregătindu-se pentru aducerea jertfei euharistice și pentru unirea cu Hristos, cer în repetate rânduri «unirea credinței» și, ca urmare a ei, «împărtășirea Sfântului Duh». Se arată astfel că unirea cu Hristos și deci întregalitatea nu poate avea loc fără această bază de unitate spirituală prin credință și că Duhul care se primește prin trupul Domnului e Duhul unității și al comunii iubitoare între credincioși, nu duhul dezbinării. Când se apropie momentul prefacerii euharistice, credincioșii primesc îndemnul: «Să ne iubim unii pe alții ca într-un gând să mărturisim», iar ei răspund: «Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea cea de-o ființă și nedespărțită», apoi mărturisesc Simbolul credinței întreg, în vreme ce și preotul îl rostește în altar.

9. Pr. Prof. Liviu Stan, *Succesiunea apostolică*, în «*Studii Teologice*», VII (1955), nr. 5-6, p. 305-325.

10. Hristu Andrusos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, Traducere de Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 294.

zidindu-se astfel Trupul lui Hristos (Efes. IV, 11—12), iar despre Biserică spune: «Hristos a iubit Biserica și S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfințească, curățind-o cu baia apei prin cuvânt și ca s-o înfățișeze Sieși, Biserica slăvită, neavînd pată sau zăburătură, ori altceva de acest fel, ci ca să fie sfîntă și fără de prihană» (Efes. V, 25—27). Prin jertfa pe Cruce, Mîntuitorul «a sfințit prin sîngele Său, poporul» Lui (Evrei XIII, 12), adică pe cei ce cred și devin membre ale Trupului, rugîndu-se Tatălui «ca și aceștia să fie sfințiți într-un adevăr» (Ioan XVII, 19). Sfințenia membrilor Bisericii se săvîrșește după har și prin participare la sfințenia Fiului lui Dumnezeu<sup>11</sup>. Căci sfințenia desăvîrșită este numai la Dumnezeu, «a cărui sfințenie, după afirmația Sfîntului Grigorie de Nysa, nu are hotar»<sup>12</sup>. E adevărat că creștinii se străduiesc spre neprihănire și sfințenie, dar se face deosebire între sfințenia dumnezeiască și sfințenia dobîndită prin har și prin efort personal, după cum remarcă Sfîntul Chiril al Ierusalimului. «Cu adevărat unul este sfînt, sfînt prin natură. Și noi sintem sfinți dar nu prin fire ci prin participare și prin exercițiu și prin rugăciune, sintem sfinți și noi învrednicîndu-ne de Sfîntul Duh»<sup>13</sup>. Aceasta arată că creștinii în Biserică nu sînt sfinți cu desăvîrșire, ci se găsesc pe calea sfințeniei. Adică în Biserică se află și unii care se luptă cu greutatea păcatelor sau sînt creștini numai cu numele. Aceasta nu limitează însă dimensiunea sfințeniei Bisericii. Dimpotrivă, Biserica a luat totdeauna atitudine atît împotriva celor ce au socotit Biserica alcătuită numai din sfinți cît și a celor care, accentuînd sfințenia elementului dumnezeiesc au privit cu prea mare îngăduință la membrii păcătoși, cu convingerea că alegerea definitivă între cei buni și cei răi, între grîu și neghină, se va face cu dreptate divină la judecata din urmă<sup>14</sup>.

3. *Sobornicitatea Bisericii*<sup>15</sup> se înțelege spațial, adică Biserica este răspîndită în toată lumea, și temporal unind «toate în Hristos și cele din ceruri și cele de pe pămînt» (Efes. I, 10), întinzîndu-se pretutindeni ca loc și ca timp și cuprinzînd pe toți dreptii Vechiului Testament care au crezut în Dumnezeu și pe cei ce au crezut în Hristos și vor crede pînă la sfîrșitul veacului, Biserica pămîntească și cerească. Sobornicitatea Bisericii este strîns legată de unitatea Bisericii, pentru că Biserica, deși este răspîndită în toată lumea, totuși formează un întreg unitar, fără limitări de loc, de timp, de rasă, de limbă, etc., deoarece «Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mîntuiască și la cunoștința adevărului să vină» (I Tim. II, 4).

Sobornicitatea Bisericii se înțelege însă și ca ortodoxia credinței, care înseamnă unitate în învățatură și conducere, ca legătură ce unește Bisericile din diferite locuri. În acest fel a înțeles Sfîntul Chiril al Ierusalimului cuvîntul *καθολική* din Simbolul de

11. Prof. Ioan Karmiris, *Ființa și însușirile Bisericii* (în limba greacă), în *Ortodoxia și Vechi-Catolicismul*, Caietul VI, Atena, 1974, p. 21.

12. Sfîntul Grigorie de Nyssa, *Omilia VI la Cîntarea Cîntărilor*, P.G. XLIV, 893.

13. Sfîntul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza XXIII*, 19, P.G., XXXIII, 1124.

14. Hristu Andrusos, *Op. cit.*, p. 299.

15. În studiul intitulat: *Sobornicitatea Bisericii*, (publicat în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 3—4, p. 150—168), Domnul Prof. Nicolae Chișescu dă următoarea definiție a sobornicității: «Sobornicitatea e plinătatea vieții dumnezeiești împărțită celor care formează un organism tainic — Biserica lui Hristos —, în comuniunea iubirii suprafirești și a adevărului descoperit și în duhul libertății de copii ai lui Dumnezeu. Ea implică, deci, unirea tuturor cu totul, în trăirea unicului adevăr descoperit, formulat în soboarele a toată lumea creștină» (p. 150). «Sobornicitatea Bisericii se poate înțelege ca avînd fețe deosebite, una potrivită cu aspectul ei de comuniune harică, nevăzută, alta cu acela de instituție dumnezeiască și omenească văzută, adică să fie calitativă, duhovnicească și intensivă, lăuntrică (exprimînd universalitatea în Har, în iubire, în adevăr, în ortodoxia mărturisirii credinței de totdeauna și de pretutindeni); sau să fie exterioră, extensivă, spațială, cantitativă (privind întinderea Bisericii etc.)», p. 158.

credință, spunînd: «Biserica se numește sobornicească pentru că se întinde în toată lumea, de la o margine a pămîntului la cealaltă și pentru că învață în mod sobornicesc și desăvîrșit toate învățăturile care trebuie să ajungă la cunoștința oamenilor»<sup>16</sup>. De aceea, începînd cu secolul al II-lea, Bisericile locale se înfățișau înaintea erezilor și schismelor ca «ortodoxe», adică sobornicești», exprimîndu-se astfel identificarea lor prin credință cu Biserica în general, prin urmare arătau ortodoxia lor. Scrisoarea către *Smirneni* a Sfîntului Ignatie Teoforul explică: Așa după cum în Euharistie<sup>17</sup> este prezent Hristos în întregime, tot la fel fiecare comunitate ecleziastică este plenitudinea Trupului lui Hristos căci «unde este Hristos Iisus, acolo este și Biserica sobornicească»<sup>18</sup>. În *Martiriul Sfîntului Policarp* găsim acordarea acestui nume atît Bisericilor locale cît și comunităților răspîndite în lume, care aparțin de Sfînta Biserică sobornicească<sup>19</sup>.

4. Biserica se numește și *apostolică* pentru că este întemeiată de Mîntuitorul Hristos, marele «Apostol» (Col. IV, 4 și Evrei III, 1), «pe temelie Apostolilor și a profetilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuși Iisus Hristos» (Efes. II, 20), adică pe mărturisirea Apostolilor cu privire la Iisus Hristos. Fiul lui Dumnezeu celui viu (Matei XVI, 18). «Apostolicitatea se arată pe de o parte în mărturisirea aceleiași credințe pe care a mărturisit-o și Biserica primară și în identitatea conducerii, iar pe de alta, în succesiunea numită apostolică, în seria episcopilor ca urmași ai Apostolilor, cînd sînt instituiți canonic. Ambele aceste momente stau în legătură internă, presupunîndu-se reciproc. Precum învățătura apostolică este baza succesiunii apostolice, tot astfel succesiunea apostolică constituie indiciul extern că o Biserică este adevărată și în armonie cu Biserica primară, în doctrină și conducere»<sup>20</sup>.

Succesiunea apostolică este socotită de Părinții Bisericii ca o conduită prin care curge învățătura apostolică și un semn distinctiv al Bisericii adevărate față de cele false<sup>21</sup>.

Dimensiunile apostolicității Bisericii sînt un garant al adevărului de credință. În sinoadele ecumenice, episcopii sinodali exclamau: «Așa au învățat Apostolii și Părinții! La fel se găsește și în scrierile Părinților Bisericii, întărirea cuvîntului lor cu referirea continuă la învățătura Apostolilor. Tot în acest sens, de plenitudine a adevărului de credință, a săvîrșirii tainelor și a trăirii în comuniunea de dragoste a Bisericii spune și Sfîntul Ciprian că «Episcopul este în Biserică și Biserica în Episcop și dacă cineva nu este cu Episcopul, acela nu este în Biserică»<sup>22</sup>, înțelegînd, e clar, pe episcopul așezat în Biserică în mod canonic, care «a primit de la Apostoli, așa cum întărește și Sfîntul Irineu, învățătura și tradiția și ne-a predat nouă tuturor una și aceeași credință»<sup>23</sup>.

16. Sfîntul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza XVII*, 23, P.G., XXXIII, 1044 AB; Comp. și Fericitul Augustin, *De agone christiano*, lib. I, cap. XXIX, 31, P.L., XL, 306.

17. Problema relației dintre Sfînta Euharistie și sobornicitatea Bisericii a fost studiată de Pr. Prof. D. Stăniloae în articolul: *Biserica universală și sobornicească*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 2, p. 167–198.

18. Sfîntul Ignatie Teoforul, *Epistola către Smirneni*, 8, 2, Ed. Joseph A. Fischer, p. 210.

19. *Martiriul Sfîntului Policarp*, XVI, 2 și XIX, 2, Ed. G. Rauschen, *Florilegium Patristicum*, I, Bonn, 1914, p. 55, 58.

20. Hristu Andrusos, *op. cit.*, p. 301.

21. *Ibidem*.

22. Sfîntul Ciprian, *Epistola LXVI*, 8, CSEL, III, 2, p. 733.

23. Sfîntul Irineu, *Adversus haereses*, V, 20, 1, P.G., VII, 1177.

II. Problema hotarelor Bisericii este indeosebi ridicată de unele Biserici și comunități creștine care prezintă elemente ecleziale și care revendică titlul de Biserică.

Învățătura că Biserica este singura mîntuitoare e atestată de izvoarele Revelației. Mîntuitorul a spus: «Cel care ascultă de voi, de Mine ascultă și cel care se leapădă de voi, de Mine se leapădă, iar cel care se leapădă de Mine, se leapădă de cel ce M-a trimis pe Mine» (Luca X, 16; Matei XVIII, 18); sau: «De nu va asculta cineva de Biserică să fie ca un păgîn și vameș» (Matei XVIII, 17); sau: «Eu sînt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl decît prin Mine» (Ioan XIV, 6); sau: «Eu sînt ușa: de va intra cineva prin Mine se va mîntui» (Ioan X, 9). Aceasta arată că adevărul mîntuitor se află numai în Biserică și că numai Biserica, sub acțiunea sfințitoare a Sfîntului Duh<sup>24</sup> posedă mijloacele fericirii veșnice.

În legătură cu aceasta se pune întrebarea pînă unde se întinde Biserica cea adevărată, cum se pot marca hotarele acestei Biserici și ce se întîmplă în afară de aceste hotare? Un răspuns potrivit se poate da numai în lumina învățăturii Părinților și Scriitorilor bisericești. În general, afirmația lui Origen și a Sfîntului Ciprian că în «afară de Biserică nu este mîntuire», reluată și de alți Părinți ai Bisericii, a avut și are o mare influență în dezvoltarea dogmei ecleziologice. Această afirmație se referă la niște fapte concrete petrecute în secolul al II-lea și al III-lea, în cadrul Bisericii. Origen face un apel către iudei, de a ieși din cadrul Vechiului Testament și de a intra în Biserică spre a se mîntui, așa cum Noe a intrat în corabia izbăvitoare: «Cine din acest popor vrea să fie salvat să vină în această casă pentru a dobîndi mîntuirea. Să vină în această casă, în care Singele lui Hristos este semnul mîntuirii... În afară de această casă unică, adică în afară de Biserică, nimeni nu este mîntuit. Dacă toluși cineva iese din ea, este singur vinovat de moartea sa»<sup>25</sup>. Sfîntul Ciprian, cu un secol mai tîrziu, exprimă aceeași gîndire, luînd atitudine fermă împotriva celor ce se separau de Biserică, formînd partide religioase, arătînd că «cel ce nu are Biserica drept mamă nu poate avea pe Dumnezeu drept tată», și că «nu este posibilă mîntuirea în afară de Biserică»<sup>26</sup>.

În ultima vreme, unii teologi au interpretat afirmațiile de mai sus în sens istoric<sup>27</sup>, lăsînd oarecum să se înțeleagă că învățătura Sfîntului Ciprian despre mîntuirea creștinilor numai în Biserica cea Una, exprimată în anumite formule ferme, nu ar mai avea astăzi aceeași tărie. Că această interpretare este eronată și tendențioasă, o demonstrează Sfîntul Ciprian care, în *Epistola LXXIII*, adresată «Fratelui Iubaianus», arată clar că este necesar ca ereticii să fie rebotezați, dacă s-ar întoarce la dreapta credință, deoarece dreptmăritorii creștini n-au nimic comun cu aceștia: nici pe Dumnezeu-Tatăl, nici pe Hristos-Fiul lui Dumnezeu nici pe Sfîntul Duh, nici credința nici Biserica și deoarece botezul ereticilor nu duce la mîntuire «quia salus extra Ecclesiam

24. Sfîntul Niceta de Remesiana, *Despre Sfîntul Duh*, 18, ed. Burn, p. 34. Cf. și Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuîntarea XLI. La Cincizecime*, XVI, P.G., XXXVI, 449 C: «Căci din Același Duh unic revărsîndu-se în mulți aceeași înțelegere sînt adunați toți în aceeași armonie»; Fericitul Augustin, *Cuîntarea CCLXVII*, IV, P.L., XXXVIII, 1231: «Așa lucrează Sfîntul Duh în Biserica întreagă, după cum lucrează sufletul în toate membrele unui trup». Alte relatări patristice, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sfîntul Duh și sobornicitatea Bisericii*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 1, p. 36-45.

25. Origen, *In librum Jesu Nave, Omilia III*, 5, P.G., XII, 841-842.

26. Sfîntul Ciprian, *De unitate Ecclesiae*, 6, CSEL, III, 1, p. 214.

27. Joseph Ratzinger, *Le nouveau peuple de Dieu*, traducere din limba germană, Paris, 1971, p.150-152; Hans Küng, *Die Kirche*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1967, Cap. D II, 2. Părerile lui Küng au fost expuse critic de Episcop Dr. Antonie Plămădeală, vicar patriarhal, în lucrarea: *Hans Küng și Declarația «Mysterium Ecclesiae»*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, (Extras din «Ortodoxia», 1/1974), București, 1974, p. 10-11; 42-43.

non est», iar ei nu se allă în Biserica cea adevărată<sup>28</sup>. De aici reiese în concepția Sfântului Ciprian, că erezia și schisma nu erau factori care să zidească Biserica lui Hristos. Aceași idee se găsește și la Sfântul Ignatie Teoforul care, întărind pe creștinii din Filadelfia în dreapta credință, le scrie: «Nu vă înșelați, frații mei, dacă cineva urmează unui schismatic nu moștenește împărăția lui Dumnezeu; dacă cineva umblă în altă învățătură, acesta nu este împreună cu Patima lui Hristos»<sup>29</sup>.

Vorbind catehumenilor despre sensurile cuvintului Biserică, Sfântul Chiril al Ierusalimului face următoarea precizare: «Cineva ar putea afirma că, propriu vorbind și adevărat, și adunarea celor răi, a ereticilor, adică a marcioniștilor, maniheilor și a celorlalți este tot biserică. Împotriva acestei afirmații, *Simbolul credinței* te-a întărit și ți-a predat acest articol de credință: *Și într-una, sfântă, sobornicească Biserică*, pentru ca să fugi de adunările lor spurcate și să rămii pururea în sfânta Biserică în care ai și fost renăscut»<sup>30</sup>. Un alt Părinte al Bisericii, Sfântul Niceta de Remesiana, opune Biserica cea adevărată în care se predă corect învățătura Mîntuitorului, așa cum a fost propovăduită de Apostoli, falselor Biserici, care își au origine omenească nu dumnezeiască, spunînd: «Într-adevăr, sînt și alte Biserici, false (pseudo-ecclesiae) dar tu să nu ai nimic comun cu ele, ca de exemplu, a maniheilor, a catafrigenilor, a marcioniștilor, sau ale celorlalți eretici sau schismatici, fiindcă ei încetează de a mai face parte din această Biserică sfîntă; ei cred în învățăturile diavolești ale înșelătorului și spun altceva decît au predat Apostolii»<sup>31</sup>. În același sens vorbește și Rufin de Aquileea despre Bisericile false, numindu-le «*Concilium vanitatis*» și «*Congregationes malignantium*», în opoziție cu adevărata «Biserică, una, sfîntă, în care este o singură credință și un singur Botez, în care se crede într-un singur Dumnezeu-Tatăl și într-unul Domn Iisus Hristos Fiul Lui și într-un singur Duh Sfînt. Căci sînt mulți alții care au alcătuit Biserici, ca Marcion, Valentin, Ebion, Maniheu și Arie și ceilalți toți ereticii»<sup>32</sup>. Această învățătură a fost exprimată cu multă vigoare, la începutul secolului al VI-lea, de Episcopul Fulgențiu de Ruspe (468—533), care scria că «loți ereticii și schismaticii, care-și vor sfîrși viața în afară de Biserica sobornicească, nu vor avea parte de mîntuire» (Matei XXV, 41)<sup>33</sup>.

Așadar, în plenitudinea credinței adevărate, în episcopatul cu succesiunea apostolică și în Sfintele Taine, se poate spune că se află hotarele Bisericii. Erezia, ca slăbire a adevărului de credință, a fost aruncată dincolo de hotarele Bisericii, condamnată și înlăturată. La fel a fost combătută și schisma ca o înstrăinare de Biserică, o despărțire bazată pe motive etice și administrative, fără nici o fundamentare dogmatică<sup>34</sup>.

28. Sfântul Ciprian, *Epistola LXXIII*, 21, CSEL, III, 2, p. 795.

29. Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Piladelfieni*, 3, 3, Ed. Joseph A. Fischer, p. 196.

30. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza XVIII*, 26, P.G., XXXIII, 1048 AB, trad. de Pr. D. Fecioru, «Izvoarele Ortodoxiei», 7, București, 1943, p. 528.

31. Niceta de Remesiana, *De Symbolo*, 10, Ed. Burn, p. 48—49.

32. Rufin de Aquileea, *Comentariu la Simbolul Apostolilor*, 39, P.L., XXI, 375 AB. Alte mărturii în această problemă la Lactantiu, *Divinae institutiones*, 4, 30, 11, CSEL, XIX, p. 396; Fericitul Ieronim, *Epistula ad Damasum*, 2, CSEL, LIV, p. 63; Fericitul Augustin, *Sermo ad Caes. eccl. plebem*, 6, CSEL, LIII, p. 174.

33. Fulgențiu de Ruspe, *Die fide, seu de regula verae fidei, ad Petrum, liber unus*, XXXVIII, 79, P.L., 704 A.

34. Theodoros Nikolaou, *Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche*, în «Ökumenische Rundschau», 21, 1972, Caiet 3, p. 321—323; Cf. și J. Kalogiru, *Introducere la a doua Conferință a Comisiei teologice interortodoxe asupra dialogului cu vechii-catolici și documentele vechi-catolice respective cele mai recente* (grecește), Tesalonic, 1971, p. 35—36, cit. după Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Pregătirea dialogului cu Vechii-Catolici*, Cap. 1: *Cîteva considerații asupra ființei și limitelor Bisericii*, în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 4, p. 500.

De aceea, în Biserica Ortodoxă se subliniază faptul că toți cei ce cred în Mintuitorul Iisus Hristos sînt în Biserica — Una, Sfîntă, Sobornicească și Apostolească — în măsura în care țin și mărturisesc adevărul de credință, în toată plenitudinea lui, așa cum l-au propovăduit Sfinții Apostoli și urmașii acestora, avînd ca termen de comparație învățătura Bisericii prîmăre. Astfel, afirmația Sfîntului Ciprian: «Extra Ecclesiam nulla salus» își păstrează actualitatea.

Biserica se află în lume în virtutea originii sale, a funcțiunii și țelului său definit în actul revelator al lui Dumnezeu. «A fi în lume înseamnă, după cum subliniază teologul grec Nikos Nissiotis, eminamente, inseparabil, temeinic și în întregime în solidaritate nu simplu etnică și socială, ci esențială și organică»<sup>35</sup>.

În ultimul timp, unii teologi s-au referit la relația Bisericii cu lumea, vorbind de hotarele Bisericii (în acțiunea generală a cuvîntului) față de lume<sup>36</sup>. În această privință trebuie să se precizeze următoarele: «Bisericele sînt legate cu lumea prin umanitatea comună a membrilor lor și a celorlalți oameni, prin lumea comună în care își desfășoară viața, prin originea lor în actul creator al lui Dumnezeu, prin unirea ontologică a lui Hristos cu toți oamenii. Deschizîndu-se lumii de azi și colaborînd pentru rezolvarea problemelor ei, Bisericile nu numai că ajută omenirea și se apropie între ele în mod practic, dar se apropie și doctrinar, înțelegînd într-o lumină comună și revelația divină din lucrarea lui Dumnezeu în lumea actuală»<sup>37</sup>.

Biserica Ortodoxă, următoare credincioasă a învățăturii Mintuitorului Iisus Hristos, scotește că trebuiesc conjugate și dinamizate forțele spirituale și morale ale tuturor creștinilor pentru refacerea unității Bisericii<sup>38</sup>. De aceea, fără a părăsi adevărul de credință al Bisericii celei una și nedespărțite, Biserica Ortodoxă deși are conștiința că este moștenitoarea fidelă a întregului tezaur dogmatic, totuși nu a înălțat ziduri de separare între ea și ceilalți creștini. Dimpotrivă, așa cum rezultă din *Enciclica Patriarhiei Ecumenice din 1920*, intitulată sugestiv: «Către toate Bisericile lui Hristos de pretutindenea», din hotărîrile Conferințelor Panortodoxe de la Rodos (1961, 1963, 1964) și Chambesi-Geneva (1968), a manifestat dorința de a dezvolta relația de apropiere, de cunoaștere și de colaborare pentru binele și fericirea întregii omeniri, cu unele Biserici și Confesiuni creștine, ajungîndu-se în ultimul timp să treacă la dialogul teologic cu Bisericile Necalcedoniene, Anglicană și Vechi-Catolică. În același timp, Biserica Ortodoxă a respins așa-numita teorie anglicană a ramurilor (*Branch Theology*) care recunoaște numai Bisericile: Anglicană, de Răsărit, și Romano-Catolică, precum și teoria formulată de ecumenistul Pastor Visser't Hooft cu privire la «Supra-Biserică», instituție centrală bisericască avînd caracter universalist<sup>39</sup>. Nici una din cele două

35. Nikos A. Nissiotis, *L'Eglise, monde transfiguré*, în lucrarea: *L'Eglise dans le monde*, Ed. Mame, Tours, 1966, p. 41.

36. Wolfgang Dietzfelbinger, *Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre*, Göttingen, 1962; Reinhard Slenczka, *Ost-Kirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie*, Göttingen, 1962, p. 74—79; 93—103; 175—276; H. de Lubac, *Paradoxes et mystères de l'Eglise*, Paris, 1967, p. 152—153; J. Ratzinger, *Op. cit.*, p. 141—171; Hans Küng, *Christ sein*, München, 1974, p. 81—84.

37. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 4, p. 527, 535, 536.

38. Prea Fericitul Părinte Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Una, sfîntă, sobornicească și apostolească Biserică*, în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 2—3, p. VI—VIII. Același, *Umanismul evanghelic și responsabilitatea creștină*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 2, p. 163—165. Cf. și Theodoros Nikolaou, *Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche*, în «Ökumenische Rundschau», 21, 1972, Caiet 3, p. 316—330.

39. W. A. Visser't Hooft, *Über — Kirche und ökumenische Bewegung*, în «Ökumenische Rundschau», 7 (1958), p. 157—176; Cf. Th. Nikolaou, *Op. cit.*, rev. cit., p. 329.

teorii nu dă imaginea Bisericii înfățișate de Sfântul Apostol Pavel, ca «Trup al lui Hristos», care are ca limită plenitudinea adevărului de credință. «Un sincretism constituțional, remarcă pe bună dreptate Pr. Prof. Ioan G. Coman, nu duce la un adevărat ecumenism și nu duce la unitate. Dacă Biserica nu-și recunoaște limitele în revelația lui Hristos, care îi este izvor și Cap și care deschide porțile oricărei inimi curate, ea — Biserica — poate deveni o interesantă Academie de credințe religioase, dar încetează a mai fi Biserica lui Hristos»<sup>40</sup>.

Unirea tuturor creștinilor în hotarele adevărului de credință postulează rezolvarea unor serioase probleme eclesiologice. Sarcina creștinătății este de a realiza o unitate bisericească în care creștinii și Mintuitorul Iisus Hristos să se întâlnească în aceeași Biserică, într-o comuniune de credință și sacramentală<sup>41</sup>. Pină la înfăptuirea acestei năzuințe, Biserica Ortodoxă rămâne deschisă pentru dialogul slujirii lumii, pentru zidirea păcii între oameni, pentru împlinirea aspirațiilor majore ale omenirii și pentru realizarea unei unități creștine în diversitate<sup>42</sup>.

40. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Pregătirea...*, în rev. cit., p. 501.

41. Boris Bobrinsky, *L'Eucharistie plénitude de l'Eglise*, în lucrarea *Intercommunion*, Ed. Mame, Tours, 1969, p. 15–41.

42. P.S. Episcop Antonie Plămădeală, vicar patriarhal, *Biserica slujitoare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Extras din revista «Studii Teologice», XXIV (1972), nr. 5–6, p. 287–306. Cf. și Pr. Prof. Isidor Todoran, *Unitatea Bisericii în perspectivă ecumenistă*, în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 3, p. 337–346; Idem, *Ecumenism teoretic și practic*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 3, p. 440–450.

## Constantin Daniel

### NU TOATE SECTELE IUDAICE AU LUAT PARTE LA OSÎNDIREA MÎNTUITORULUI

În vremea lui Hristos, după scrierile lui Iosif Flaviu, iudeii erau împărțiți în patru secte : saduchei, farisei, esenieni și zeloți, la care trebuiesc adăugați și samarinanii.

Evangelhiile înfățișează de asemenea aceste patru secte, dar numesc pe esenieni, irodieni sau prooroci mincinoși, iar pe zeloți îi menționează în numele lui Simeon «Zelotul» sau îi numesc țilhari», așa cum erau denumiți în acea vreme și cum îi găsim și la Iosif Flaviu. Pe deasupra, Faptele Apostolilor pomenesc numele «sicarilor», grupare ce s-a desprins din rîndul zeloților (zeloți care primesc în Evanghelii și alte denumiri).

Desigur, în preajma războiului cu romanii, în deceniul al șaselea și al șaptelea, numărul sectelor iudaice a sporit mult, astfel că R. Johannan ben Zakkay a putut spune : «Israel nu ar fi putut fi nimicit niciodată dacă nu s-ar fi ivit douăzeci și patru de grupări eretice»<sup>1</sup>.

Nu rămîne nici o îndoială că numărul sectelor iudaice și al adepților acestor grupări trebuie să fi fost însemnat căci celebra rugăciune *Semone escr*, datînd din secolul I d.H. și probabil dinaintea dărîmării Templului — «marea rugăciune, cea mai reprezentativă a iudaismului»<sup>2</sup>, în a 12-a binecuvîntare menționează pe eretici și apoi pe nazirei (= creștini), ceea ce dovedește că erau numeroși.

Astfel iudeii nu se înfățișau ca un bloc monolitic, ci dezbinările dintre grupările lor politico-religioase erau foarte pronunțate, căci deseori se certau între ei fariseii cu saduchei, precum citim în Faptele Apostolilor (XXII, 7—10). Însă fariseii s-au luptat cu armele în mînă împotriva saducheilor pe vremea regelui hasmoneu Alexandru Ianeul (103—76 î.d.Hr.), în timpul reginei Salomea Alexandra (76—67 î.d.Hr.), iar după moartea ei mai cu seamă (67—63 î.d.Hr.) a izbucnit un adevărat război civil care se sfîrșește prin ocuparea Ierusalimului de către Pompei (63 î.d.Hr.). Luptele și ciocnirile armate dintre farisei și saduchei nu au încetat decît odată cu domnia lui Irod cel Mare (34—6 î.d.Hr.).

În ceea ce privește pe esenieni, *Regula Comunității*, care constituia oarecum legiuirea fundamentală a grupării lor, porunceă — în chip repetat și insistent<sup>3</sup> — esenienilor să urască pe toți cei care nu făceau parte din secta lor.

Astfel că trebuie să dăm crezare lui R. Iohannan ben Toreta, care întrebîndu-se de ce iudeii au fost «trimiși în pribegie» după dărîmarea Templului, răspunde : «Pentru că iubeau pe *mamona* și pentru că se urau unii pe alții»<sup>4</sup>.

1. *Jer. Sanhedrin*, 29, c.

2. J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma, 1955, p. 4.

3. *Regula Comunității*, col. I, 10—11 ; col. II, 5—10 ; col. IX, 21—22 ; col. X, 19—20.

4. *Menahot*, XIII, 22, 533 ; cf. *Bab. Yoma*, 9 : apud. S. W. Baron, *Histoire d'Israel*, Paris, 1957, tome II, p. 632.



Dată fiind însă această dușmănie dintre diferitele grupări politico-religioase ale iudeilor, se naște întrebarea dacă s-au putut înțelege între ele și stabili un acord pentru învinuirea, osindirea și răstignirea Mântuitorului, sau dacă a existat aceeași dezbinare între sectele iudaice și în «procesul» lui Hristos.

\*

I. — Știm că din secta *saduceilor* — care nu credea în viața de apoi, în învierea morților și în îngeri<sup>5</sup> — făceau parte marii preoți, mari preoți care s-au adunat «în curtea marelui preot Caiafa și s-au sfătuit să prindă pe Iisus cu vicleșug și să-L omoare»<sup>6</sup>.

De asemenea avem mărturia Evangheliei după Matei care arată că «preoții cei mari însă și bătrînii și tot Sinedriul căutau mărturii mincinoase împotriva lui Iisus ca să-L omoare»<sup>7</sup> și de asemenea că «preotul cel mare și-a rupt veșmintele sale și a zis: «Hulește! Ce mărturii ne mai trebuiesc? Iată acuma ați auzit hula Lui», ce vi se pare? Iară ei răspunzînd au zis: este vrednic de moarte!»<sup>8</sup>. Tot astfel înaintea lui Pilat «căpeteniile preoților și bătrînii au așîțat poporul, să ceară pe Varava, iar pe Iisus să-L piardă»<sup>9</sup>. Așadar saduceii dintre care se recrutau marii preoți<sup>10</sup> au învinuit pe Mîntuitorul și au cerut romanilor răstignirea Lui.

II. — Și în ceea ce privește pe *farisei* textele evanghelice sînt limpezi.

Fariseii trimit dimpreună cu preoții pe slujitorii lor ca să-L prindă pe Isus<sup>11</sup>; tot cu căpeteniile preoților fariseii fac sfat ca să-L omoare pe Hristos<sup>12</sup>; și de asemenea alături de căpeteniile preoților, fariseii trimit o ceată de ostași și de slujitori spre a-L prinde pe Hristos<sup>13</sup>.

Pe de altă parte cărturarii iudeilor erau fariseii<sup>14</sup> prin excelență și aceștia au făcut parte din adunarea Sinedriului care L-a osindit pe Hristos<sup>15</sup>. Așadar nu rămîne nici o îndoială că fariseii L-au învinuit și osindit pe Hristos.

III. — În ceea ce privește pe *zelești*, aceștia s-au despărțit de farisei pe vremea recensămîntului lui Quirinus în anul 6 d.Hs. și conduși de Iuda, Galileanul și de Sadoc fariseul au împins poporul la răscoala împotriva romanilor, predicînd că numai Dumnezeu este căpetenie și stăpîn și nu cezarul roman. Desigur acest spirit de revoltă data din vremea Macabeilor și a stăpînirii siriene, apoi din vremea lui Irod cel Mare și a celor ce se ridicau împotriva lui, sau împotriva fiului său Archelaus. Dar, credințele religioase ale zeleștilor nu se deosebeau de acelea ale fariseilor după cum arată Iosif Flaviu<sup>16</sup>. În Evanghelii și în Epistolele Sfinților Apostoli, zeleștii primesc felurite denumiri, pentru că menționarea directă a numelui lor putea fi considerat drept un act de dușmănie împotriva romanilor și exista acea celebră *erasio nominis* sau *destructio memoriae* față de *nomina odiosa* ale dușmanilor poporului roman (Am arătat într-o lucrare diferitele denumiri date zeleștilor în Noul Testament)<sup>17</sup>.

5. Fapte XXIII, 7—8.

6. Matei XXVI, 3; cf. Marcu XIV, 1; Luca XXII, 2; Ioan XI, 47—50 și 57.

7. Matei XXVI, 59—60.

8. Marcu XVI, 64; Ioan XIX, 7.

9. Matei XXVII, 20; Marcu XV, 11; Ioan XIX, 6.

10. J. Bonsirven, *Le judaisme palestinien*, Paris, 1935; Tome I, p. 49.

11. Ioan VII, 32.

12. Ioan XI, 53.

13. Ioan XVIII, 3.

14. J. Bonsirven, *Le judaisme palestinien*, Paris, 1935, Tome I, p. 51.

15. Luca XXII, 66; Marcu XV, 1.

16. *Antichitățile iudaice*, XVIII, I, 6 (23).

17. Constantin Daniel, *Enigma smochinului și zeleștii în Sfintele Evanghelii*, în «Studii Teologice», XXIV (1972), nr. 1—2, p. 45—58.

Una din aceste denumiri — folosită frecvent de altfel și de Iosif Flaviu și de Talmudul din Babilon și cel din Ierusalim, dar și de manuscrisele de la Marea Moartă este acela de «tilhari». Iar «tilharii» care au fost răstigniți pe cruce alături de Hristos au fost în mod sigur zeloți<sup>18</sup>.

Or, acești «tilhari», zeloții răstigniți alături de Hristos au găsit destulă putere ca să-L ocărăscă și să-L insulte pe Acela care murea cu ei pe Cruce<sup>19</sup>. Este evident că nu puteau fi niște tilhari obișnuiți cei care în agonie chiar aflau destulă putere de ură ca să ocărăscă pe Hristos. Dar aceasta înseamnă că zeloții erau vrăjmași ai învățăturilor lui Hristos, ca și fariseii. Desigur fiind risipiți ca partizani prin pustiu nu au putut lua parte direct la «procesul» Mântuitorului, dar rămâne fapt cert că zeloții dușmăneau învățătura lui Hristos.

IV. — Samarinenii viețuiau despărțiți și nu aveau nici un amestec cu iudeii<sup>20</sup>. Mântuitorul poruncește Apostolilor Săi să nu intre în cetatea samarineană<sup>21</sup>; iar samarinenii dintr-un sat nu vor să-L găzduiască pe Hristos<sup>22</sup>. Dar alți samarineni au crezut în Hristos<sup>23</sup> și Mântuitorul laudă fapta samarineanului milostiv<sup>24</sup> și laudă pe orbul samarinean care vindecându-se «s-a întors slăvind pe Dumnezeu cu glas mare», și, căzînd pe fața sa la picioarele Lui, îi mulțumea<sup>25</sup>.

Totuși samarinenii nu au avut nici un rol în învinuirile și în osîndirea Mântuitorului, fiind cu totul despărțiți de iudei.

V. — Dimpotrivă pare că așa-zisul *ăm-ha-ares* «popor din țară» adică poporul, iudeii care nu păzeau Legea cu strășnicie, au fost în parte cel puțin dacă ne referim la poporul din Ierusalim, printre cei care au cerut cu putere răstignirea lui Hristos.

Căci poporul adică *ăm ha-ares* (opuși credincioșilor care păzeau cu strictețe Legea, adică *homines religiosi*), a cerut să fie eliberat Varvara și nu Hristos<sup>26</sup>. Este drept că poporul din Ierusalim era îndemnat și «ațîțat» de căpeteniile preoților și de bătrîni<sup>27</sup>. Dar este vădit că cel puțin o parte din «poporul» din Ierusalim a cerut osîndirea lui Hristos.

VI. — Descoperirea arheologică cea mai senzațională a veacului nostru este fără nici o îndoială aflarea manuscriselor de la Marea Moartă care ne-au înfățișat scrierile unei grupări politico-religioase, pacifiste, anti-sclavagiste și colectiviste de acum două milenii, esenienii.

În Evangheliile și în Epistolele Sfinților Apostoli au fost identificate mențiuni ale numelui esenienilor și numeroase aluzii polemice împotriva lor, iar astăzi știm cu certitudine că esenienii erau socotiți potrivnici învățăturilor lui Hristos. Nu se mai poate afirma actualmente — așa cum au crezut mulți ideologi din secolul luminilor, precum și unii cercetători contemporani — că din mișcarea eseniană își trage creștinismul începuturile. Dimpotrivă, știm astăzi cu certitudine că, de la începuturile sale chiar, învățătura creștină a respins doctrinele eseniene, pe care le-a vădit ca neadevărate.

18. Martin Hengel, *Die Zeloten*, Leiden und Köln; 1960, p. 30 și p. 347—348; O. Cullmann, *The State in the New Testament*, London, 1957, p. 47—48; L. Klausner, *Jesu of Nazareth*, London, 1929, p. 347.

19. Matei XXVII, 44; Marcu XV, 32; în Luca XXIII, 39, unul singur dintre cei doi tilhari hulește pe Hristos.

20. Ioan IV, 9.

21. Matei X, 5.

22. Luca IX, 52—53.

23. Ioan IV, 39.

24. Luca X, 33.

25. Luca XVII, 15—16.

26. Matei XXVII, 23; Marcu XV, 14; Luca XXIII, 18; Ioan XVIII, 40.

27. Matei XXVII, 20; Marcu XV, 11.

Dar față de această împotrivire la învățăturile eseniene se naște întrebarea ce rol au jucat esenienii în judecarea și osindirea lui Hristos, Care nu le accepta doctrinele și le-a combătut prin cuvintele Sale?

Este ceea ce ne vom strădui să limpezim în rindurile acestei lucrări, adică vom încerca să răspundem la chestiunea dacă esenienii au avut sau nu vreun amestec în osindirea Mîntuitorului, dat fiind că ei erau indestul de numeroși — venind în al doilea rînd ca număr de adepți după farisei —, iar pe de altă parte, avînd în vedere că legăturile lor cu regii din familia lui Irod le conferea puterea de a interveni sau nu spre condamnarea lui Hristos.

VII. — În *Evangelia după Marcu*<sup>28</sup>, se arată cum Mîntuitorul tămăduiește într-o sinagogă pe un schilod, care avea mina uscată, în timpul unei zile de Sîmbătă. Dar «unii îl pîneau ca să vadă de-l va vindeca Sîmbăta ca să-L învinuiască»<sup>29</sup>.

Astfel că după ce Hristos vindecă pe cel cu mina uscată: «fariseii ieșind îndată afară au făcut sfat cu irodienii împotriva Lui, cum L-ar pierde»<sup>30</sup>.

Am demonstrat în mai multe articole că irodienii trebuie identificați cu esenienii și această teză a fost indeobște admisă de lucrările de specialitate apărute în ultimii ani.

Ne îngăduim să prezentăm unele din argumentele care au dus la identificarea esenienilor cu irodienii în trei lucrări publicate în revista destinată studiilor semite de la Paris «*Revue de Qumran*», sub direcția Părintelui Jean Carmignac, unul din cei mai mari semitologi din vremea noastră.

1. Irodienii prin denumirea lor trebuiau să aibă relații strînse cu Irod și cu regii ce i-au succedat. Știm că esenienii erau considerați de Irod cel mare «mai mult decît ființe omenești»; — 2. Irodienii nu se amestecau cu poporul, cum făceau și esenienii; — 3. Irodienii păzeau Sîmbăta cu mare strictețe și nu aprobau vindecările săvîrșite în ziua de sîmbătă, la fel ca și esenienii; — 4. Irodienii nu intrau în sinagogile fariseilor, la fel ca esenienii; — 5. Irodienii nu refuzau să plătească birul către Cezar, întocmai ca și esenienii; — 6. Irodienii erau o sectă religioasă ca și esenienii; — 7. Această sectă religioasă a irodienilor avea o puternică doctrină teologică pe care Hristos o numește «aluatul lui Irod»; este ceea ce posedau și esenienii; — 8. Această doctrină religioasă venea ca însemnătate imediat după aceea a fariseilor. Așa era și doctrina religioasă eseniană; — 9. Irodienii se asociau în mod ocazional cu fariseii, este ceea ce făceau și esenienii<sup>31</sup>.

Vrem să subliniem că fariseii au făcut sfat cu irodienii, nu fiindcă de obicei se sfătuiuau împreună, ci pentru că fariseii vor să obțină sprijinul irodienilor — care erau în cei mai buni termeni cu regii din familia lui Irod, care împărțeau cu romanii puterea în Palestina la acea epocă — și în felul acesta să-L prindă și să-L judece, osindindu-L, pe Mîntuitorul. Textul *Evangeliei după Marcu* nu ne arată dacă fariseii au reușit să convingă pe irodieni «să-L piardă» pe Mîntuitorul; dar putem conchide cu certitudine, din spusele și atitudinea lui Irod-Antipa, că irodienii adică esenienii nu au fost de părere că Iisus este vrednic de pedeapsa cu moarlea. Căci Pilat spune căpeteniilor preoților, căpeteniilor și poporului: «Mi-ați adus pe

28. Marcu III, 1 ș.u.

29. Marcu III, 2.

30. Marcu III, 6.

31. Cu privire la mai multe amănunțite referitoare la identificarea sectei eseniene cu irodienii a se vedea: Constantin Daniel, «*Irodienii*» denumire a esenienilor în *Noul Testament*, XXII (1970), nr. 7-8, p. 528-546; Idem, *Les «Hérodiens» du Nouveau Testament sont-ils des esséniens*, în «*Revue de Qumran*» (Paris), no. 21 (1967), p. 31-53; Idem, *Les Esséniens et «Ceux qui sont dans les maisons des rois»*, în «*Revue de Qumran*» (Paris), no. 22 (1967), p. 261-267; Idem, *Nouveaux arguments en faveur de l'identification des Hérodiens et des Esséniens*, în «*Revue de Qumran*» (Paris), no. 27 (1970), p. 397-402.

acest om ca răzvrătind poporul și iată eu L-am cercetat înaintea voastră și n-am găsit pe Omul acesta vinovat cu nimic din cele ce-I imputați. *Ba nici Irod n-a găsit, căci L-am trimis la el și iată nu s-a găsit la El nimic vrednic de moarte*»<sup>32</sup>.

Așadar esenienii, care erau așa de apropiați lui Irod-Antipa — încît poporul îi numea, în semn de dispreț, «irodieni» — nu l-au împins pe regele Irod-Antipa să-L învinuiască pe Hristos, deci n-au fost convinși de farisei să-L «piardă» pe Hristos.

Este de înțeles că fariseii au ținut să îndemne pe esenieni «să-L piardă» pe Iisus fiindcă esenienii prin influența lor pe lângă Irod-Antipa puteau să-l determine pe acesta să-L prindă pe Hristos și să-L țină în temniță ca pe Sfîntul Ioan Botezătorul. Totuși, Irod-Antipa, sub influența lor desigur, declară că *Mintuitorul nu este vrednic de pedeapsa cu moartea*.

Astfel putem trage concluzia că esenienii n-au vrut osîndirea și răstîgnirea lui Hristos, și poate ei l-au îndemnat pe Irod-Antipa să arate ca nevinovat pe Iisus.

VIII. — Irodienii mai apar și în altă pericopă evanghelică alături de farisei, de data aceasta încercînd să ispitească pe Mintuitorul. Într-adevăr citim în Evanghelia după Marcu că mai-marii preoților, cărturarilor și bătrînii «căutau să-L prindă pe Hristos»<sup>33</sup> și «au trimis la Dînsul cîțiva dintre farisei și din irodieni, ca să-L prindă în vorbă»<sup>34</sup>. Iar aceștia venind au zis către El: «Învățătorule, știm că ești drept și nu-ți pasă de nimenea, căci nu cauți la fața oamenilor, ci cu adevărat calea lui Dumnezeu înveți: se cuvine a da dajdie Cezarului sau nu? Să dăm sau să nu dăm? El însă, știind fățărnicia lor, le-a spus: «Ce Mă ispitiți? Aduceți-mi un dinar ca să-L văd». Și ei i-au adus. Iară El le-a zis: «Al cui este chipul și scrisoarea de pe el? Ei însă au răspuns: «Ale Cezarului». Și răspunzînd Iisus le-a zis: «Dați Cezarului cele ce sînt ale Cezarului și pe cele ce sînt ale lui Dumnezeu, lui Dumnezeu». Și s-au mirat de Dînsul»<sup>35</sup>.

Textul grecesc al Evangheliei după Marcu (XII, 17), nu are cuvîntul «și s-au mirat de Dînsul»; ci citim *καὶ ἐξθαύμαζον ἐπ' αὐτόν*. Iar verbul *ἐθαύμαζω* are aici sensul de «eu admir»<sup>36</sup> deci ei L-au admirat pe Dînsul.

Tot așa textul siro-aramic al Evangheliei după Marcu sună *wtm hw hww bh* iar verbul *t m h* are sensul de «admiratus est, în admirationem rapuit»<sup>37</sup>. Dar de ce L-au admirat fariseii și irodienii pe Mintuitorul cînd a dat acest răspuns? Credem că au înțeles pe deplin sensul și implicațiile acestui răspuns și comparațiile pe care le conținea, spre deosebire de mulți exegeți creștini antici și moderni care îi interpretează greșit.

Într-adevăr banul trebuie dat Cezarului fiindcă avea pe el și conținea chipul și asemănarea Cezarului. Dar ce trebuie, oare, dat lui Dumnezeu? Ce trebuie să aparțină lui Dumnezeu pentru că poartă în el chipul și asemănarea lui Dumnezeu? Desigur omul. Și această admirație pe care au manifestat-o irodienii și fariseii dovedește că ei cunoșteau prea bine versetul din Facere I, 27: «Și a făcut Dumnezeu pe om, după chipul său» (*κατέεικονα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν*). Așadar ispititorii care L-au admirat pe Hristos au înțeles de îndată aluzia la acest renumit verset din Cartea Facerii, care arată că omul cuprinde în el chipul lui Dumnezeu (desigur într-un fel laic ce nu se poate enunța discursiv și după logica umană). Drept urmare vom

32. Luca XXIII, 14—15.

33. Marcu XII, 12.

34. Marcu XII, 13.

35. Marcu XII, 14—17.

36. M. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1935, p. 616.

37. J. Brun, *Dictionarium syriaco-latinum*, Beryti, 1911, p. 713; cf. și: *Lexicon syriacum*, auctore Carolo Brockelmann, ed. secunda, Halle, 1928, p. 827.

admite că irodienii și fariseii aceia erau oameni învățați care cunoșteau bine Scriptura și au înțeles imediat «citatele implicite» din Scriptură cum era răspunsul dat lor de către Hristos. Căci acel răspuns înseamnă desigur — că banii și bunurile materiale trebuiesc date în întregime lui Cezar, fiindcă poartă pe ele chipul lui, dar omul care posedă în el chipul lui Dumnezeu trebuie să se dăruiască în întregime lui Dumnezeu, lăsând bunurile lumestri Cezarului.

Iar dacă Evanghelistul Marcu a scris că fariseii și irodienii au admirat acest răspuns, aceasta înseamnă că ei au priceput întru totul înțelesul acestei comparații («parabolă» are în limba greacă acest sens de «comparație», apropiere) a Mîntuitorului asupra misiunii omului în lume, și ce trebuie făcut cu banii, adică cu bunurile materiale.

Pe de altă parte, răspunsul lui Hristos este pentru farisei și pentru esenieni (irodieni) dovada deplină că El nu era zelot. Într-adevăr zeloții cereau ca imperativ principal al învățaturii lor să nu se plătească birul Cezarului. Mîntuitorul spune nu numai că trebuie plătit Cezarului birul, dar chiar a dat Cezarului «ce este al Cezarului», adică toți banii care au efigia sa pe moneda emisă de el.

Deoarece învinuirea ce i se aducea lui Hristos era că vrea să răscoale poporul împotriva romanilor<sup>38</sup>, adică exact ceea ce făceau zeloții; de altfel Iuda Galileeanul începuse acțiunea sa de răscoală cerînd poporului să nu mai plătească biruri către Cezar<sup>39</sup>. Tocmai de aceea îl ispitesc pe Mîntuitorul fariseii și irodiedii, întrebîndu-L dacă trebuie sau nu să plătească darea către Cezar. Și fariseii și irodienii voiau să arate în felul acesta că Hristos era zelot într-ascuns, căci în vremea aceea doar zeloții erau în stare de revoltă armată împotriva romanilor, luptînd în pustii Iudeii împotriva lor. Această învinuire împotriva lui Hristos, că este zelot, se regăsește și în cele săvîrșite de ostașii romani împotriva Mîntuitorului cînd îl batjocoreau. Căci soldații romani au pus în mina Mîntuitorului o trestie în loc de sceptru<sup>40</sup>, tot astfel în Evanghelia după Marcu<sup>41</sup> ostașii romani băteau pe Hristos în cap cu o trestie. Dar trestia nu are o tulpină adecvată ca să poată fi folosită ca un instrument de bătaie. Totuși, dacă s-a pus în mîinile lui Hristos o trestie ca sceptru și dacă a fost bătut cu o trestie, aceasta se datorește faptului că termenul trestie în limba ebraică este קָנָה (*qanc*) și în limba aramaică קָנְיָא (*qania*) ceea ce constituie un joc de cuvinte cu termenul ebraic și aramaic : קָנָה (*qana*) — «zelot»<sup>42</sup>.

Prin această amfibologie intenționată, «joc de cuvinte», erau numiți zeloții și aceasta dovedește pe deplin că învinuirea ce i se aducea lui Hristos era aceea de a fi zelot. Iar trestia (*qanc*) era un semn limpede care arăta prin joc de cuvinte că Hristos era zelot. Și regele zelot a lui Izrael trebuia să fie însoțit de un semn ce indica prin joc de cuvinte apartenența sa la secta zelotă.

Este însă logic să admitem că irodienii au fost convinși de cuvintele lui Hristos, care cerea să se dea Cezarului ce este al Cezarului, că Mîntuitorul nu este zelot. Într-adevăr zeloții erau marii dușmani ai esenienilor, cum se poate constata din tex-

38. Luca XXIII, 5, 14.

39. Max L. Margolis et Alexandre Marx, *Histoire du peuple juif*, Paris, 1930, ed. Payot, p. 169—170.

40. Matei XXVII, 29. 41. Marcu XV, 19.

42. Constantin Daniel, *Les Esséniens et «ceux qui sont dans les maisons des rois»*, în «Revue de Qumran» (Paris), no. 22 (1967), p. 261 ș.u., a se vedea la p. 263—264.

tele de la Marea Moartă unde zeloții sînt numiți «tilhari»<sup>43</sup>, la fel ca și la Iosif Flaviu și în scrierile rabinice ale Talmudului.

Pare sigur că irodienii, adică esenienii, au fost astfel convingși că Hristos nu este zelot și lucrul acesta rezultă pe deplin din atitudinea lui Irod-Antipa la judecarea Mîntuitorului după cum vom vedea mai jos.

Dar fariseii urau pe Hristos nu fiindcă ar fi fost zelot, ci fiindcă atrăgea mulțimile la El și îi lipsea astfel de influența și de veniturile ce le realizau de pe urma cinstirilor ce li se acordau. De aceea fariseii au uneltit mai departe împotriva Mîntuitorului urmărind să-L piardă.

IX. — Desigur atît fariseii cît și saducheii și zeloții sînt arătați de Hristos ca lacomi de bani, prefăcuți, plini de mîndrie, setoși de slavă deșartă. Iar atît fariseii cît și zeloții sau saducheii erau vrăjmașii esenienilor. De aceea esenienii ar fi trebuit să fie alături de Cel ce dezvăluia nedreptatea și păcatele vrăjmașilor lor, farisei, zeloți și saducheii. Aceasta cu atît mai mult cu cît se pare că Hristos apără pe esenieni în parabola samarineanului milostiv. Așa cum am putut arăta într-o lucrare, — apărută la Leida (Olanda) și publicată în revista *Novum Testamentum*<sup>44</sup> —, tilharii care jefuiseră pe un călător ce mergea la Ierihon erau desigur zeloți, cum sînt numiți de Iosif Flaviu, ca și în Noul Testament și în literatura rabinică a Talmudului.

Pe lingă cel dezbrăcat de tilhari trec un preot și un levit și nu îi dau nici un ajutor, nici măcar nu se uită la el. Dar orice izraelit, nu numai un preot sau un levit avea obligația impusă de Lege să dea ajutor unui alt evreu. De ce preotul și levitul nu îl ajută? Fiindcă îl consideră spurcat pe ceta ce se ducea la Ierihon unde era o mare obște eseniană (al cărei cimitir a fost dezgropat în vremea noastră). Adică îl socotește eretic esenian, și de aceea spurcat și nu îi dau nici un ajutor, fiindcă zeloții adică «tilharii» nu atacau decît pe prietenii romanilor și ai regilor din familia lui Irod, cum erau irodienii sau esenienii.

Or, în această parabolă Iisus laudă pe samarineanul milostiv care dăduse ajutor celui jefuit și bătut de tilharii zeloți, adică ajutase pe esenian. De aceea chiar dacă învățătura lui Hristos se împotriva «proorocilor mincinoși» esenieni, sau «celor ce stăteau în casele regilor și purtau veșminte luxoase», adică esenienilor, totuși acești sectanți aveau destule temeiuri să nu vină să învinuiască pe Hristos la «procesul» Său și să influențeze pe Irod-Antipa să-L arate ca nevinovat pe Mîntuitorul.

X. — Dar esenienii nu au luat parte în nici un mod la învinuirea și osîndirea lui Hristos. Căci, pe de-o parte, ei nu făceau parte din Sinedriu în vremea lui Hristos. Știm că în timpul domniei lui Irod cel Mare un esenian Menachem a fost vice-președintele Sinedriului însă se retrage repede în viața solitară<sup>45</sup>. Iar în vremea lui Hristos, după mărturiile Evangheliilor unde nu sînt menționați niciodată ca membri ai Sinedriului, esenienii nu erau în Sinedriu. Mai mult, este foarte probabil că esenienii fuseseră excomunicați, «izgoniți din adunare» în acea epocă, deoarece țineau alt calendar, nu aduceau jertfe la Templul din Ierusalim, nu se căsătoreau, nu plăteau zeciuială etc. Căci în Evanghelia după Marcu (III, 6) se spune: «Însă fariseii ieșind îndată afară au făcut sfat cu irodienii cum L-ar pierde».

43. *Imnuri*, VI, 20—21; IV, 25—26; III, 24—26; IV, 34—35; V, 9—10.

44. Constantin Daniel, *Les Esséniens et l'arrière — fond historique de la parabole du bon samaritain*, în «*Novum Testamentum*», vol. XI, fasc. 1—2 (1969), p. 71—104.

45. H. Graetz, *Geschichte der Juden*, Leipzig, 1906, vol. III, p. 213, cf. și *Jüdisches Lexikon*, Berlin, 1928—1950, vol. IV, col. 84.

Deci irodienii, adică esenienii, nu intrau în sinagogă și fariseii au trebuit să iasă afară spre a face sfat cu ei. Desigur esenienii nu intrau în sinagogă, la început fiindcă voiau să se separe de ceilalți iudei<sup>46</sup>; dar este sigur că acest refuz de a intra în sinagogă a dus la excomunicarea lor din sinagogă.

De altfel în Epistola Sfințului Apostol Iuda (8), se spune — cu privire la acei pe care Apostolul îi numește «visători de vise» ἐνωπιαζόμενοι și care pot fi identificați cu esenienii — că aceștia au fost «încă din vechime meniți pentru osindă» (οἱ πάλαι προγεγραφομένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα). Această expresie nu poate avea alt sens decât că au fost demulți și în trecut osinditi (προγεγραφομένοι) desigur prin excomunicare din sinagogă<sup>47</sup>, ceea ce constituia cea mai curență și obișnuită pedeapsă, cu care precum se spune în Evanghelia după Ioan (IX, 22) erau amenințați aceia dintre iudei care mărturiseau că Iisus este Messia («căci iudeii se sfătuiseră ca pe cel ce va mărturisi că Iisus este Hristosul, să-l îndepărteze din sinagogă»).

În această situația esenienii nefăcînd parte din Sinedriu, deoarece erau «îndepărtați din sinagogă», este evident că nu au putut participa la învinuirea și osindirea lui Hristos.

XI. — Printre cei care L-au învinuit și L-au osindit pe Hristos nu sînt menționați esenienii, nici *homines religiosi* care ar putea fi identificați cu esenienii, adică: irodieni, prooroci mincinoși, visători de vise, oameni ai regilor sau eunuci. Or, această absență a esenienilor nu poate fi întîmplătoare și nici o omisiune ne semnificativă a Sfinților Evangheliști. Pentru că esenienii sînt menționați alături de farisei cînd au mers să-L ispitească pe Hristos, adică să aibă o vedere limpede despre învățătura Sa și despre o eventuală afiliere a Mîntuitorului la doctrinele zeloților.

Argumentul acesta ex *absentia* credem că este deosebit de însemnat pentru a dovedi că esenienii nu au luat parte la osindirea și răstignirea lui Hristos.

XII. — Dar în Evanghelia după Matei<sup>48</sup> se spune că mulțimea iudeilor răspunzînd lui Pontiu Pilat, care zicea: «Nevinovat sînt eu de sîngele dreptului acestuia, voi veți vedea»<sup>49</sup>, au strigat: «Sîngele lui să fie asupra noastră și asupra copiilor noștri!».

Or, esenienii nu se *insurau și nu aveau copii*, și faptul acesta este afirmat de Filon din Alexandria și de Iosif Flaviu<sup>50</sup>. Acesta din urmă scrie: «Pe deasupra (esenienii) nu își iau soții, și nu dobîndesc robi; ei consideră că faptul acesta ar constitui o nedreptate, și ar aduce cu sine discordia»<sup>51</sup>. Tot astfel Pliniu cel bătrîn, scriînd despre esenieni, spune că nu aveau nici o soție: «sine ulla femina»<sup>52</sup>.

Dar această orînduire a celibatului a fost luată în mișcarea eseniană destul de tîrziu și mult după întemeierea ei, căci nici *Regula Comunității*, nici *Regula Congregației*, nici *Documentul de la Damasc* — scrise la începuturile fondării sectei esenienilor — nu impune sau recomandă celibatul<sup>53</sup>. Însă toate sursele noastre despre esenieni și terapeuți, adică Pliniu cel bătrîn, Iosif Flaviu și Filon din Alexandria afirmă că acești sectanți nu se căsătoreau.

46. În conformitate cu *Regula Comunității*, esenienii trebuiau să se separe cu totul de ceilalți iudei care nu făceau parte din secta lor, cf. *Regula Comunității*, V, 1–2; V, 10–11; V, 18; VIII, 13; IX, 5.

47. Constantin Daniel, *La mentin des Esséniens dans le texte grec de l'épître de S. Jude*, în «Le Muséon» (Louvain), 1968, tome LXXXI, p. 503–521.

48. Matei XXVII, 25.

49. Matei XXVII, 24.

50. *Apologia Iudeilor*, § 14–18; și Iosif Flaviu, *Antichitățile iudaice*, XVIII, I, § 5, no. 21.

51. Iosif Flaviu, *ibidem*.

52. Pliniu cel Bătrîn, *Naturalis Historia*, V, 17, 4.

53. J. Carmignac, E. Cothenet et H. Lignée, *Les textes de Qumran*, Paris, 1963, vol. II, p. 12–13; și p. 141. Dar Iosif Flaviu, *Războiul iudaic*, II, VIII, 13, 160, scrie că o parte redusă, dintre esenieni admi-

*Dar dacă nu se căsătoreau nu aveau nici copii, și acea strigare «singele lui să fie asupra noastră și asupra copiilor noștri» nu putea să fie făcută de esenieni sau de o mulțime de iudei care aveau printre ei și esenieni. Căci esenienii nu aveau copii, neluând căsătorii.*

Se face astfel dovada deplină că esenienii nu au luat parte la învinuirea și osîndirea Mîntuitorului.

XIII. — Dar purtarea regelui Irod-Antipa atunci cînd Hristos este adus înaintea sa constituie demonstrația clară că sectanții iudei care erau atît de legați de el și de tatăl său Irod cel Mare într-atîtă încît poporul îi numea «irodienii» (iar noi știm că sînt esenienii) nu au participat la osîndirea lui Hristos.

Să înfățișăm textul evanghelic cu privire la aceasta :

«Și auzind Pilat de Galileea, a întrebat dacă omul e galilean. Și aflînd că este sub stăpînirea lui Irod, L-a trimis la Irod, care în acele zile era în Ierusalim. Iar Irod văzînd pe Iisus s-a bucurat mult, căci de mult dorea să-L vadă pentru că auzise multe de El și nădărdua să vadă făcîndu-se de Dînsul vreo minune; și I-a pus multe întrebări, dar El nu i-a răspuns nimic. Căpeteniile preoților și cărturarilor însă fiind de față îl învinuiau cumplit. Iar Irod cu ostașii săi, ca să-L batjocorească și să-și rîndă de El, l-au îmbrăcat într-o haină strălucită și L-a trimis înapoi la Pilat»<sup>54</sup>.

Rezultatele cercetării și înfățișării lui Hristos la Irod-Antipa sînt arătate de Pontiu Pilat: «n-am găsit pe omul acesta vinovat cu nimic din cele ce-I imputați. Ba nici Irod n-a găsit, căci L-am trimis la el și iată nu s-a găsit la El nimic vrednic de moarte»<sup>55</sup>.

Așadar Hristos este cercetat de Irod-Antipa în prezența marilor preoți și a cărturarilor adică a saducheilor și a fariseilor (cei mai mulți cărturari fiind farisei) și regele Irod contrazice categoric, în fața lor chiar, învinuirile pe care ei le aduc Mîntuitorului și declară că nu este vinovat.

Este cu nepuțință să nu vedem înapoia acestei hotărîri influența puternică a dușmanilor fariseilor și saducheilor, adică a esenienilor, care erau atît de legați de regele Irod încît fuseseră porecliți «irodieni». Fiindcă împotriva Templului, a marilor preoți și a cărturarilor, adică a saducheilor și fariseilor, Irod ia o decizie care se împotrivește violent dorinței lor. Or, această decizie nu putea să nu fie plecată și de la irodieni (identificați cu esenienii) care desigur îl sfătuiau pe Irod.

Acuma înțelegem limpede pentru ce Irod nu L-a osîndit pe Hristos, care se împotriveau saducheilor și fariseilor și era acuzat de ei; fiindcă irodienii — și Irod care era sfătuit de ei — au considerat că un om învinuit de dușmanii lor saducheii și fariseii trebuia să fie *ipso facto* nevinovat.

Trebuie să tragem concluzia că esenienii nu numai că nu au luat parte la osîndirea lui Hristos, dar au încercat poate prin regele Irod-Antipa să-L declare nevinovat și să-L scape din mîinile saducheilor și ale fariseilor.

XIV. — În jurămîntul pe care îl făceau cei ce voiau să intre în secta eseniană, ei trebuiau să jure că vor «rămîne credincioși aceluia care dețin puterea», adică roma-

teau căsătoria. Iar Filon din Alexandria arată că atît esenienii cît și terapeuții nu se căsătoreau și erau celibatari, la fel ca și terapeuțidele. Trebuie să observăm că Iosif Flaviu scrie cărțile sale cu mult timp după războiul cu romanii din 66—71 după Hristos, și în acest timp esenienii s-au putut împărți în mai multe grupări deosebite între ele care nu existau pe vremea lui Filon din Alexandria și a Mîntuitorului (Filon moare în anul 44 sau 46 după cît se crede).

54. Luca XXIII, 6—11.

55. Luca XXIII, 14—15.





Pe de altă parte, vechiul *Lexicon* a lui Suida<sup>62</sup> explică numele esenienilor ca însemnând «văzători»; iar una din cele mai vechi etimologii ale numelui esenienilor este cea derivată din ebraicul *hozeh* — «văzător» și aramaicul *hazoya* — «văzător»<sup>63</sup>. Așadar, esenienii aveau vise și viziuni în vis pe care le tilcuiau desigur pentru ai lor și tilcuiau și visele celor străini de secta lor cum era regele Archelaus. De altminteri tilcuirea viselor (onirocrite) era foarte răspândită la vechii egipteni și se știe că Iosif a ajuns în Egiptul Imperiului nou mare vizir grație darului său de a interpreta visele. La evreii vechi tratatul talmudic babilonian *Beraqot* («binecuvântări») arată că existau în Ierusalim, desigur înainte de dărimarea Templului, 24 de interpreți de vise<sup>64</sup>.

Dar în Talmud unii rabbini exprimând desigur doctrinele fariseene apreciau visele «ca fiind un amestec de lucruri deșarte ca grâul ce se află în paie» (R. Simeon ben Yohay), iar R. Yonathan afirma că «visele sint expresie a gândurilor fiecăruia om»<sup>65</sup>. Tratatul rabinic consacra multe pagini viselor, dar insistă deseori asupra necesității de a se interpreta orice vis, intrucît consecințele unui vis, efectele sale, depind de interpretarea sa<sup>66</sup>.

În Faptele Apostolilor (XIII, 7) se arată activitatea unui iudeu Varisus, după numele căruia textul grec adaugă profesiunea sa Ἐλύμας ὁ μάγος. Or, numele acesta grec de Ἐλύμας pare a fi transcrierea în greacă a cuvântului ebraic מַשְׁתֵּי טָרְטָר «visător, interpret de vise», iar sensul inițial al termenului grec μάγος este «interpret de vise»<sup>67</sup>. Vom adăuga că Elima era mai mult ca sigur esenian.

Așadar soția lui Ponțiu Pilat are noaptea un vis înspăimântător care o chinuie și ea desigur cheamă, ca orice persoană nobilă și cu stare, un «tilcuitor de vise» (onirocrit) care nu putea fi decît esenian, fiindcă esenienii se bucurau de încrederea românilor grație jurământului lor de credință, iar pe de altă parte se ocupau temeinic, «specializându-se» am spune noi azi, în tălmăcirea viselor. Cel chemat, fără nici o îndoială, îi spune soției lui Pilat că a avut acel vis groaznic din cauza învinuirii și osîndeii ce-l amenința pe Hristos. Și el cere fără îndoială soției lui Pilat să intervină pe lângă bărbatul ei spre a-i obține liberarea lui Hristos. Credem că în felul acesta se poate interpreta în chip logic visul soției lui Pilat, știut fiind că în acea epocă existau mulți tălmăcitori de vise în lumea antică, dar mai ales la Ierusalim, cum am arătat, și este de neconceput ca soția lui Pilat să nu fi făcut apel la un «profesionist» în interpretarea viselor spre a înțelege sensul visului.

Putem trage concluzia că este probabil ca esenienii să fi încercat să-l scape pe Iisus de osîndă și prin informațiile date lui Pilat, și prin acțiunea unui interpret de vise pe lângă soția lui Ponțiu Pilat.

Pe de altă parte în *Luca*, 13, 31, citim: «În ziua aceea au venit unii dintre farisei și au zis către Dînsul: «Ieși și du-Te de aicia căci iată Irod vrea să Te ucidă». Dar atunci cînd Irod îl cercetează pe Hristos îl declară de deplin nevinovat (*Luca*, 23, 15). Ce a putut determina această schimbare totală de atitudine a lui Irod? Nu poate fi îndoială, că numai informațiile date lui Irod de către irodieni (esenieni) care l-au

62. Adda Adler, *Suidae Lexicon*, Leipzig, 1931, p. 422.

63. A. Hilgenfeld, *Jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Jena, 1857, apud: E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1889, tom. III, 2, p. 316.

64. J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma, 1955, p. 109.

65. *Ibidem*, p. 109.

66. A. Cohen, *Le Talmud*, trad. française, Paris, 1933, p. 349 ș.u.

67. M. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1935, sub voce cf. de asemenea și Herodot, I, 107, 120, 128, cu privire la magii perși «interpreți de vise».

convins că Hristos nu este zelot nici dușman al romanilor, întrucît nu se împotrivesc plăcii birului către Cezar (Marcu, XII, 17). Ni se pare limpede că irodienii (esenienii) au vrut să-L scape de osîndă pe Hristos, dînd informații favorabile despre Dînsul și poate intervenind în favoarea Lui.

XV. — Concluziile la care am ajuns pînă acuma ne îndreptălesc însă să afirmăm cu certitudine că *Hristos nu a fost esenian*, cum nu a fost nici zelot. Într-adevăr știm că un esenian care nu mai făcea parte din această mișcare era obligat prin jurămint să se hrănească cu ierburi și legume verzi nefierț<sup>68</sup>, așa cum face și un neofit creștin fost esenian<sup>69</sup>. Or, Hristos mîncă mielul pascal, apoi piine (care e coaptă) în fine, pește și bea vin.

Ar fi fost deci consecvent ca esenienii să-L urmărească cu ura lor pe Hristos, pentru că și-ar fi călcat legămintele lui de esenian dacă ar fi fost El însuși esenian, și să contribuie astfel la osîndirea Lui incitînd și pe regele Irod-Antipa și pe Ponțiu Pilat să-L piardă. Or, cum s-a arătat mai sus, irodienii (adică esenienii), prin regele Irod-Antipa și poate și prin Ponțiu Pilat, au vrut să libereze și să scape din mîna fariseilor și saducheilor pe Hristos.

Deci Hristos nu era un fost esenian.

XVI. — Așadar trebuie afirmat că dintre sectele iudaice din vremea lui Hristos numai fariseii și saducheii au vrut și au urmărit învinuirea, osîndirea și răstîgnirea Sa.

Dar zeloții, ca și samarinenii nu au luat parte direct la această acțiune, iar mai ales esenienii, care nu au participat deloc la osîndirea Mîntuitorului și este foarte probabil, după cele ce citim în textul Evangheliilor, că au încercat să-L scape prin regele Irod-Antipa și poate prin Ponțiu Pilat.

După Iosif Flaviu numărul fariseilor era de 6000; iar același istoric iudeu, precum și Filon din Alexandria evaluează la 4000 numărul esenienilor<sup>70</sup>.

Dacă admitem că saducheii și zeloții reprezentau circa 1000 de oameni, reiese că din totalul de 11000 *homines religiosi* — iudei aderenți credincioși la aceste patru secte iudaice — 4000 (adică esenienii), ceea ce reprezintă mai mult de o treime din sectanții iudei, nu au luat parte deloc la osîndirea lui Hristos, ba poate au încercat să-L izbăvească din mîinile fariseilor și saducheilor.

Este de asemenea foarte verosimil că o veche tradiție creștină este exprimată în rugăciunea zilei de Vineri din *Cartea de rugăciune pentru tot creștinul* cu privire la Patimile Mîntuitorului, unde citim: «cînd Te-au răstîgnit nemulțumitorii farisei»<sup>71</sup>. *Doar fariseii și cei alături de ei, dar nu toți credincioșii iudei L-au răstîgnit pe Mîntuitorul.*

68. Iosif Flaviu, *Războiul iudaic*, II, VIII, § 8, no. 143—144.

69. Romani XIV, 1—2: «Primii-l pe cel slab lin credință fără să-i judecați gîndurile. Unul crede să mînce de toate; cel slab însă mîncă legume». Cel ce mîncă legume, este slab în credința sa în Mîntuitorul, dar mîncă legume fiindcă trebuie să-și jină legămintul său de esenian, și nu are voie în urma jurămintului, pe care l-a făcut, să mînce altceva».

70. Iosif Amusin, *Manuscrisele de la Marea Moartă*, traducere română, București, 1965, p. 17 și 213. Cf. *Antichitățile iudaice*, XVII, II, 4 (42).

71. *Carte de rugăciune pentru tot creștinul*, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 84.

# DIN CRONICA ȘI ACTIVITATEA INSTITUTELOR TEOLOGICE

## VIZITA SECRETARULUI GENERAL AL CONFERINȚEI CREȘTINE PENTRU PACE KÁROLY TOTH, LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

Simbătă, 15 mai 1976, orele 12,00, Institutul teologic Universitar din București a primit vizita D-lui Károly Toth, secretarul general al Conferinței Creștine pentru Pace, care a fost însoțit de I.P.S. Mitropolit Nicolae al Banatului și de P.C. Pr. Ilie Georgescu.

Primirea s-a făcut în cancelaria profesorală unde oaspetele a avut convorbiri cu membrii corpului didactic al Institutului teologic.

În numele Institutului teologic, P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului, după ce a întâmpinat pe oaspete cu salutul creștinesc de «Hristos a înviat» și cu urarea de bun venit, exprimându-și plăcerea de a-l avea din nou în vizită, a arătat pe scurt preocupările și acțiunile Bisericii Ortodoxe Române și ale teologiei românești în problema păcii. Aceste preocupări și acțiuni s-au concretizat în participarea delegațiilor teologilor români la lucrările organismelor Conferinței Creștine pentru Pace, în elaborarea în scris, în revistele centrale și mitropolitane, a tematicilor legate de problema păcii, la cursurile de îndrumare misionară a clerului, dar mai ales, în conferințele teologice interconfesionale, desfășurate la noi în climatul ecumenismului local, inițiat cu ani în urmă de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, ca o expresie a bunelor relații dintre cultele de la noi din țară. În contextul acestor conferințe, profesorii de teologie de la București, Sibiu, Cluj și Alba Iulia au abordat și abordează probleme care figurează și pe agenda Conferinței Creștine pentru Pace.

Pentru ca oaspetele să cunoască și mai bine acest aspect al activității Bisericii Ortodoxe Române, încadrat în orientarea ei generală de slujire a intereselor majore ale credincioșilor săi, P. C. Părinte Rector a oferit în dar oaspetelui un exemplar din teza de doctorat a P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, intitulată *Biserica slujitoare*. Apoi a invitat pe oaspete să prezinte câteva aspecte ale obiectivelor actuale ale activității Conferinței Creștine pentru Pace.

Luînd cuvîntul, Dl. Károly Toth a transmis salutul Conferinței Creștine pentru Pace și a exprimat mulțumirea și recunoștința pentru această vizită și întîlnire cu membrii corpului profesoral al Institutului, ca și satisfacția pentru deplina reușită a lucrărilor întîlnirii de la Mînăstirea Cernica, din anul trecut, care au dat un nou impuls activității Conferinței Creștine pentru Pace.

Arătînd că anul acesta Conferința Creștină pentru Pace își încheie o fază a activității sale, începută în 1973, și referindu-se la necesitatea teologiei în cadrul Conferinței Creștine pentru Pace, vorbitorul a subliniat faptul că pentru activitatea acestei organizații în lume, pentru problemele sociale, este nevoie de o reflecție teologică pe bază permanentă a tuturor acțiunilor ei. Este concluzia la care s-a ajuns în acest interval de timp.

În continuarea cuvîntului său, Dl. Károly Toth a prezentat mai multe aspecte deosebite ale activității teologice a Conferinței Creștine pentru Pace :

a) Strînsa legătură dintre pace și dreptatea socială. Nu se poate vorbi sau lupta pentru prima fără cealaltă. Ele se condiționează reciproc. Înlăturînd rădăcinile

nedreptății, ca generatoare ale războaielor se înlătură și rădăcinile acestora din urmă. Numai o societate care realizează dreptatea socială în interiorul ei, poate contribui și la realizarea păcii internaționale.

b) Raportul dintre teologia verticală și cea orizontală, necesitatea îmbinării celor două aspecte și a unei Evanghelii «integrale» care să se adreseze tuturor celor credincioși, umanității în totalitatea ei, ceea ce a subliniat și Conferința a V-a a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Nairobi.

c) Legătura strânsă dintre mîntuirea noastră și bunătatea materială. Mîntuirea este legată de lucrurile pămîntești, de lume și de om. Asupra acestui punct întîlnirea de la Mînaștirea Cernica a dat un puternic impuls și a contribuit la descoperirea acestui aspect, dînd acestei organizații un caracter mai ecumenist.

În concluzie, vorbitorul a arătat că lupta pentru pace nu este în contradicție cu activitatea depusă pentru realizarea unității Bisericii creștine. A lupta pentru pace înseamnă a lucra pentru Biserică și pentru creștini.

I. P. S. Mitropolit Nicolae al Banatului, luînd cuvîntul, după ce a arătat că aspectele activității teologice a lucrării Conferinței Creștine pentru Pace, se înscriu pe linia preocupărilor teologilor români, fiind însușite de aceștia, s-a oprit asupra aspectului legăturii strînse dintre mîntuirea omului credincios și viața sa pămîntească. Vorbitorul a subliniat necesitatea acestei legături care este în concordanță cu învățătura ortodoxă despre mîntuire realizată prin credință și fapte bune. Pentru teologii creștini din continentul pe care s-a ținut această adunare, mîntuirea nu înseamnă numai realizarea spirituală a omului credincios, ci și eliberarea lui, mai întîi în această viață și crearea unor condiții mai bune de trai, atitudine care poate constitui un impuls la reflecție teologică și un program pentru Conferința Creștină pentru Pace și pentru viitor.

A luat apoi cuvîntul P. C. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, care a subliniat importanța aspectelor prezentate de Dl. Károly Toth, scoțînd în evidență faptul că scopul Conferinței Creștine pentru Pace este ca toți creștinii să ajungă la unitatea religioasă.

Luînd cuvîntul P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic, a mulțumit D-lui Károly Toth, secretar general al Conferinței Creștine pentru Pace, pentru explicațiile date în ceea ce privește direcțiile și scopurile Conferinței Creștine pentru Pace și I. P. S. Mitropolit Nicolae pentru completările făcute. A invitat apoi pe oaspeți să participe la o agapă frățească, împreună cu membrii corpului didactic al Institutului.

I. P. S. Mitropolit Nicolae al Banatului a mulțumit conducerii Institutului teologic pentru primirea călduroasă precum și D-lui Károly Toth pentru acceptarea invitației de a participa la această întîlnire cu corpul didactic al Institutului teologic universitar din București.

În încheiere, Dl. Károly Toth a mulțumit pentru invitația ce i s-a făcut, ca și pentru discuția deschisă avută cu profesorii, exprimîndu-și speranța unor întîlniri și discuții viitoare.

Pr. asist. N. NECULA



**VIZITA D-LUI DR. HEINZ JOAKIM HELD, PREȘEDINTELE SERVICIULUI  
RELAȚIILOR EXTERNE BISERICEȘTI AL BISERICII EVANGHELICE LUTERANE  
DIN R. F. GERMANIA, LA INSTITUTUL TEOLGIC UNIVERSITAR  
DIN BUCUREȘTI**

Joi, 27 mai 1976, Institutul teologic universitar din București a primit vizita D-lui Dr. Heinz Joakim Held, președintele Serviciului relațiilor externe bisericești al Bisericii Evanghelice Luterane din R. F. Germania. Oaspetele a fost însoțit de P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, de P. C. Pr. Dumitru Soare, consilier patriarhal și de P. C. Diac. Ioniță Viorel, ca interpret din partea Serviciului relațiilor externe bisericești ale Patriarhiei Române.

Prezența D-lui Dr. Heinz Joakim Held la Institutul teologic s-a înscris în programul vizitei pe care Domnia sa a întreprins-o în România la invitația Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian și a D-lui Episcop Albert Klein, conducătorul Bisericii Luterane din țara noastră. Primirea a avut loc în cancelaria profesorală, unde oaspetele s-a întreținut cu membrii corpului didactic.

În numele Institutului teologic, P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic, a salutată prezența D-lui Dr. H. J. Held, exprimându-și în același timp bucuria pentru această vizită, și a prezentat oaspetelui, pe scurt, modul de organizare și funcționare a învățămîntului teologic superior din Biserica Ortodoxă Română. P. C. Sa a menționat, de asemenea, prezența la studii în Biserica Ortodoxă Română a unui număr de studenți străini, în cadrul schimbului de studenți teologi dintre Biserica Ortodoxă Română și celelalte Biserici creștine, ca și înființarea unei catedre speciale de ecumenism la Institutele noastre teologice, pentru ca studenții și doctoranzii să cunoască problemele mari care se pun astăzi în lumea contemporană și, în același timp, legăturile Bisericii noastre cu celelalte Biserici și organizații creștine. Pe aceeași linie se înscriu și cursurile misionare pentru îndrumarea clerului. P. C. Sa a evidențiat și activitatea didactică, științifică, de reprezentare a Bisericii Ortodoxe Române la lucrările organizațiilor creștine mondiale, ca și în cadrul schimbului de profesori, activitate depusă intens de membrii corpului profesoral. Apoi a urât oaspetelui bun venit, exprimându-și speranța că această vizită va constitui un mijloc de cunoaștere a realităților bisericești și sociale din România.

Răspunzînd salutului adresat de P. C. Părinte Rector, Dl. Dr. H. J. Held a mulțumit și a specificat importanța pe care o are vizitarea instituțiilor de învățămînt teologic în cadrul vizitelor interbisericești creștine.

P. C. Pr. Conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului teologic, a invitat pe Dl. Dr. Heinz Joakim Held să împărtășească celor prezenți impresiile Sale despre Adunarea generală a C.E.B., ținută la Nairobi. Oaspetele acceptînd această invitație a expus în cîteva cuvînte propriile păreri despre lucrările de la Nairobi.

Evidențîind complexitatea deosebită a problemelor discutate la Nairobi, Dl. Dr. Heinz J. Held a subliniat importanța acestora pentru unitatea creștină și pentru aspectele sociale ale misiunii Bisericii. Ecumenismul nu permite soluții simple. El are nevoie și de ajutorul lui Dumnezeu. Pînă la New Delhi, Consiliul Ecumenic al Bise-

ricilor avea un caracter anglo-saxon pronunțat și o orientare apuseană protestantă. După New Delhi, prin intrarea Bisericilor din lumea a treia în componența sa, el și-a deplasat centrul de greutate, iar Adunarea generală de la Nairobi a devenit mai complexă. De aici înainte, Consiliul Ecumenic al Bisericilor are îndatorirea de a prelucra și de a face să progreseze comunitatea realizată la Nairobi. Vorbitorul a arătat că în centru preocupărilor de la Nairobi au stat trei probleme principale: spiritualitatea, drepturile omului și comunicarea.

La invitația P. C. Pr. Conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului, a adus contribuții personale la discuții P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae, care a aprofundat din punct de vedere ortodox cele expuse de Dr. H. J. Held, precizând că profetismul, ce a caracterizat la început Mișcarea ecumenică, a fost un profetism arbitrar, nu real: profetismul real trebuie să se lase influențat de viața Bisericii. P. C. Sa a adăugat că drepturile omului trebuie analizate în raport cu ceilalți oameni, așa cum s-a procedat la Nairobi. Referindu-se la spiritualitate, Pr. Prof. D. Stăniloae a subliniat necesitatea de a lega spiritualitatea de problemele practice, sociale. Spiritualitatea trebuie să se manifeste în acțiune și să fie mereu actuală.

P. C. Pr. Conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului, a subliniat faptul că Adunarea generală a C.E.B., de la Nairobi a reușit să mențină echilibrul între problemele de doctrină și cele sociale. La Nairobi s-a menținut echilibrul între verticalitate și orizontalitate, iar Adunarea generală s-a caracterizat prin globalitate, iar ideea de «comunitate conciliară» constituie un pas înainte, realizat la Nairobi.

Dl. Prof. N. Chițescu a abordat tema drepturilor eclesiastice ale femeii și a arătat că acestea trebuie discutate potrivit cu condițiile religioase și cetățenești locale.

P. C. Prof. Ioan Rămureanu a remarcat din nou direcția pozitivă imprimată C.E.B. prin intrarea Bisericilor Ortodoxe în această organizație și și-a exprimat speranța că, pe viitor, relațiile dintre Biserica Ortodoxă Română și Bisericile Luterane se vor întări și adânci.

A luat apoi cuvântul P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, care, făcând unele precizări și completări, a remarcat faptul că cele trei aspecte expuse de Dl. Dr. H. J. Held sint cuprinzătoare și a adăugat un al patrulea aspect, care se desicifrează din cele trei, fiind socotit drept țelul principal al Adunării Generale a C.E.B. de la Nairobi, și anume *unitatea*.

Referindu-se la cele trei aspecte, P. S. Sa a subliniat necesitatea îmbunătățirii sistemului de comunicare, sub toate aspectele și a prezentat cele două sensuri ale cuvântului, care trebuie aprofundate: sensul de transmitere și cel de comunicare interioară. P. S. Sa a accentuat importanța celui de al doilea sens pentru activitatea ecumenică, pentru ca această comunicare să devină spiritualitate.

În ce privește drepturile omului — a subliniat P. S. Episcop Antonie —, acestea nu pot fi separate de o ordine economică justă. Nu se poate vorbi însă de drepturile omului fără a ne adresa structurilor. Există un drept și o libertate exterioară, dar trebuie realizată și o libertate interioară, care presupune o ordine economică dreaptă.

Cu privire la spiritualitate, P. S. Antonie a menționat că la Nairobi s-a afirmat simțitor prezența ortodoxă și tendința de spiritualizare, dar, pentru discuțiile viitoare, este necesar să se știe ce înțeleg protestanții prin spiritualitate, pentru că nu vom putea comunica cu ei asupra acestui punct decît atunci cînd ne vom înțelege asupra conținutului lui. Din punct de vedere ortodox, spiritualitatea nu este independentă de dogmă. De aceea, pentru a se vorbi același limbaj în privința spiritualității, este necesar un dialog asupra credinței.

Dl. Dr. H. J. Held și-a exprimat acordul cu P. S. Antonie că, la Nairobi, multe noțiuni au rămas neclarificate, ceea ce trebuie să se facă în discuțiile viitoare, și a scos în evidență faptul că Ortodoxia și teologia ortodoxă au făcut ca Adunarea de la Nairobi să aibă un caracter mai teologic, înțelegând prin aceasta o teologie cu rădăcinile în tradiția Bisericii, ceea ce constituie o contribuție esențială a Bisericii Ortodoxe, manifestată și prin serviciile divine numeroase, săvârșite aici ca laudă a lui Dumnezeu. Toate acestea au dat adunării de la Nairobi un caracter mai ortodox, «deși ea nu a fost o adunare ortodoxă».

La sfârșitul discuțiilor, P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului, a mulțumit D-lui Dr. H. J. Held și P. S. Antonie pentru impresiile împărtășite și pentru completările făcute, invitând pe toți cei de față la o agapă frățească oferită de Institutul teologic în onoarea oaspetelui.

În timpul mesei, P. S. Episcop Antonie a mulțumit în numele Patriarhiei Române și al Serviciului de relații externe bisericești, conducerii Institutului, pentru ospitalitate, exprimându-și părerea de rău că Dl. Dr. H. J. Held nu poate cunoaște în această vizită, decît o parte din instituțiile de învățămînt și numai unele aspecte ale Bisericii Ortodoxe Române. Totodată și-a exprimat bucuria pentru realizarea acestei vizite în scopul continuării bunelor tradiții de relații cu Bisericele din Germania și pentru cunoașterea cît mai exactă a Bisericii noastre, lucru care nu se poate realiza deplin decît prin contacte directe.

La cele spuse de P. C. Părinte Rector privitor la învățămîntul teologic superior din Biserica Ortodoxă Română, P. S. Antonie a mai adus unele completări, referindu-se și la deplina libertate religioasă și de cult din țara noastră, la viața și activitatea din mînăstiri, ca și la editarea și tipărirea cărților și revistelor bisericești. În încheiere, P. S. Antonie a asigurat din nou pe oaspete că Biserica Ortodoxă Română este un important partener de dialog și pentru faptul că la noii teologii protestanți sînt foarte bine cunoscuți.

Răspunzînd cuvîntului adresat de P. S. Antonie, Dr. H. J. Held a remarcat comuniunea de dragoste care s-a creat prin această vizită și a insistat asupra necesității ca ea să fie adîncită și continuată. Și-a exprimat bucuria și dorința unor vizite viitoare în țara noastră, pentru a cunoaște mai bine doctrina și viața religioasă a Bisericii noastre, «știînd că vizitele noastre, nu sînt fără roade». «Cred și pot spune că Bisericele protestante sînt pregătite să învețe de la Bisericele Ortodoxe surori, după cum nădăjduiesc că și Bisericele Ortodoxe pot învăța de la Bisericele protestante. Biserica Ortodoxă Română joacă un rol de seamă în dialogul cu Bisericele protestante. Nădăjduiesc că voi putea convinge de această realitate pe întiiistătătorii mei...».

După agapa, care s-a desfășurat într-o atmosferă de plăcută continuare a schimbului de păreri între oaspete și cei din jurul său, într-un spirit de adevărat ecumenism și dragoste frățească, oaspetele și P. S. Antonie, împreună cu însoțitorii și-au luat rămas bun de la membrii corpului didactic al Institutului.

*Pr. asist. N. NECULA*

*Pr. asist. AL. I. STAN*





## CONFERINȚELE ȚINUTE DE PROF. LUIGI PROSDOCIMI LA INSTITUTELE TEOLOGICE DIN BUCUREȘTI ȘI SIBIU

Între 4 și 14 iunie 1976, profesorul Luigi Prosdocimi de la Universitatea catolică a Sfintei Treimi din Milano a întreprins o vizită în țara noastră, ca invitat al Bisericii Ortodoxe Române. Cu acest prilej D. Sa a ținut conferințe la Institutele teologice de grad universitar din București și Sibiu.

La Institutul teologic din București, profesorul Luigi Prosdocimi a ținut două conferințe. Prima conferință a fost ținută în ziua de *luni 7 iunie 1976*.

Condus de P. C. Pr. asist. Nicolae Necula, insoșitor permanent pe tot timpul șederii sale în țara noastră și interpret, profesorul Luigi Prosdocimi a sosit la Institutul teologic din București, unde a fost întâmpinat de P. C. Pr. prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic, de P. C. Pr. conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului și de ceilalți membri ai corpului profesoral.

În prezența P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, în sala de festivități, oaspetele a fost salutat de P. C. Pr. rector Mircea Chialda care, în cuvântul adresat, a schițat momente din viața și activitatea profesorului Luigi Prosdocimi, amintind câteva din lucrările sale principale.

După ce a mulțumit Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian și P. S. Episcop Antonie, pentru invitație care i s-a făcut și pentru ospitalitate, iar Părintelui Rector pentru cuvintele adresate, Dl. prof. Luigi Prosdocimi a prezentat în fața P. S. Episcop Antonie, a întregului corp profesoral, a doctoranzilor și studenților prima sa conferință intitulată *Formarea și sistemul «Codex juris canonici»*. Vorbitorul a scos în evidență împrejurările și factorii istorici, politici și culturali care au contribuit la formarea acestei legiuri. Conferința a fost urmată de discuții, aprecieri și completări făcute, în ordine, de: P. C. Pr. prof. Ioan Rămureanu, Dl. prof. Iorgu Ivan, P. C. Pr. conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului teologic, și P. S. Episcop vicar patriarhal Antonie Ploieșteanul, care a sintetizat cele spuse de antevorbitori, trăgând concluzii importante. La sfârșitul discuțiilor, P. C. Pr. prof. rector Mircea Chialda a mulțumit D-lui prof. Luigi Prosdocimi pentru conferință și P. S. Episcop Antonie și celorlalți vorbitori pentru completările aduse.

După conferință, oaspetele a fost condus în cancelaria profesorală, unde P. C. Pr. prorector Dumitru Popescu a prezentat pe toți membrii corpului profesoral prezenți, cu care apoi Dl. prof. Luigi Prosdocimi s-a întreținut amical.

*Marți, 8 iunie 1976*, între orele 10,30 și 13,00, Dl. prof. Luigi Prosdocimi a ținut în prezența P. C. Pr. consilier Dumitru Soare, a conducerii Institutului teologic, a corpului profesoral, a doctoranzilor și studenților, a doua sa conferință, intitulată *Structuri bisericești și organizări ale Bisericilor locale în Apus*. Vorbitorul a tratat această problemă cu referire specială la decretul împăratului Grațian, arătând cum se reflectă ele în acest decret. Ca și prima conferință, și aceasta a fost urmată de discuții la care au participat: Dl. prof. Iorgu Ivan, P. C. Pr. prof. Ioan Rămureanu, P. C. Pr. lect. Constantin Galeriu, P. C. Pr. conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului teologic și P. C. Pr. consilier Dumitru Soare.

După terminarea discuțiilor, Dl. prof. Luigi Prosdocimi a mulțumit conducerii Institutului teologic din București și întregii asistențe pentru atenția cu care a fost ascultat și pentru discuțiile folositoare care au avut loc pentru o mai bună cunoaștere reciprocă.

În încheiere, P. C. Părinte prorector Dumitru Popescu a mulțumit D-lui prof. Luigi Prosdocimi pentru cea de a doua conferință ținută.

Corul studenților, sub conducerea P. C. Diac. lect. Nicu Moldoveanu, a interpretat, în cinstea oaspetelui, câteva melodii religioase și patriotice.

*Miercuri 9 iunie 1976*, profesorul Luigi Prosdocimi a plecat cu avionul la Sibiu, însoțit de P. C. Pr. asist. N. Necula. Pe aeroportul din Sibiu, oaspetele a fost întâmpinat de P. C. Pr. prof. Isidor Todoran, rectorul Institutului teologic de grad universitar din localitate, de P. C. Pr. prof. Constantin Voicu, prorectorul Institutului teologic și de P. C. Diac. Gheorghe Papuc, consilier la Sectorul cultural mitropolitan. A fost condus la reședința mitropolitană, unde a fost primit de I. P. S. Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului.

*Joi 10 iunie 1976*, între orele 10,30 și 13,00, după ce a fost prezentat corpului didactic, Dl. prof. Luigi Prosdocimi a prezentat, în aula Institutului teologic, în fața profesorilor și studenților, prima conferință, ținută și la Institutul teologic din București. Conferința a fost urmată de discuții la care au luat parte: P. C. Arhid. prof. Ioan Zăgorean, P. C. prof. Teodor Bodogae, P. C. Diac. prof. Ioan Floca, și P. C. Pr. prof. Alex. Moisiu. După conferință, profesorul Luigi Prosdocimi a luat parte la agapa frățească oferită de Conducerea Institutului teologic, împreună cu toți membrii corpului didactic.

A doua zi, *vineri 11 iunie 1976*, între orele 11,00 și 13,30, prof. Luigi Prosdocimi a prezentat a doua sa conferință, cu același subiect ca la Institutul teologic din București. La această conferință au participat I. P. S. Mitropolit Nicolae, conducerea Institutului teologic, profesorii și studenții Institutului teologic. Conferința a fost urmată de discuții la care au participat: P. C. Diac. Ioan Floca, P. C. prof. Teodor Bodogae și P. C. prof. Al. Moisiu, care a adresat oaspetelui un cuvânt în limba italiană, în care a scos în evidență legătura dintre poporul român și cel italian, legătură care provine din originea noastră comună, din înrudirea limbilor celor două popoare. Șirul discuțiilor a fost încheiat de I. P. S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, care, după ce a mulțumit D-lui prof. Luigi Prosdocimi pentru această conferință, a vorbit despre structura actuală a Bisericii noastre Ortodoxe din punct de vedere canonic, subliniind participarea elementului laic la treburile Bisericii și aspectul social al Bisericii prin opera de apostolat social, pe care o desfășoară, Biserica fiind un factor de unitate națională a poporului român și de sprijinire a năzuințelor lui și ale întregii omeniri.

În încheiere, P. C. Arhid. conf. Constantin Voicu, prorectorul Institutului teologic, a mulțumit D-lui prof. Luigi Prosdocimi pentru conferințele prezentate și tuturor celor care au participat la discuții.

După vizitarea unor obiective din Arhiepiscopia Sibiului, oaspetele, s-a înapoiat la București și de aici a plecat la Milano, încheindu-și astfel vizita pe care a făcut-o Bisericii Ortodoxe Române și Institutelor ei teologice.

Sperăm că această vizită, conferințele prezentate și discuțiile purtate cu membrii corpului profesoral de la cele două Institute teologice să fie o contribuție frumoasă la eforturile făcute azi de toți creștinii, de găsire, de cunoaștere și apropiere.

Pr. asist. NICOLAE NECULA

**DECERNAREA TITLULUI DE «DOCTOR HONORIS CAUSA»  
AL FACULTĂȚII DE TEOLOGIE DIN SALONIC  
P. C. PREOT PROFESOR DUMITRU STĂNILOAE**

La 13 mai 1976 a avut loc proclamarea Pr. Prof. Dumitru Stăniloae de la Institutul teologic de grad universitar din București ca «doctor honoris causa» al Facultății de teologie a Universității din Salonic.

Acest moment festiv a avut loc în dimineața zilei sus-amintite (între orele 8—10). Invitat de profesorii Facultății, P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a săvârșit slujba Sfintei Liturghii în limba română, ajutat de doi diaconi care au rostit ecteniile în limba greacă, răspunsurile stranei fiind date de puternicul cor de psalți al studenților Facultății de teologie.

Liturghia a fost săvârșită în biserica Sfintul Gheorghe a Universității, biserică ce datează din secolul XIII și în care săvârșea liturghia, în secolul XIV, și Sfintul Grigorie Palama, ca arhiepiscop al Salonului.

După sfânta liturghie, Pr. Prof. D. Stăniloae a rostit în fața unei numeroase asistențe formată din profesori universitari, studenți și credincioși veniți la slujbă, o predică în limba greacă. În cursul predicii vorbitorul și-a exprimat mai întâi bucuria că Dumnezeu i-a ajutat ca el, preot al Bisericii Ortodoxe Române, să se roage în acest sfânt și vestit locaș împreună cu profesorii și cu studenții Facultății de teologie și cu atîția dreptcredincioși creștini din Salonic și să se ofere împreună lui Hristos, care s-a adus pe Sine jertfă Tatălui pentru noi, jertfă la care ne-a asociat și pe noi în cursul săvârșirii acestei Liturghii. Vorbitorul a mărturisit că a trăit astfel un act de unire tainică cu toți cei de față, în Hristos, cu care sîntem permanent uniți prin aceeași credință și prin Sfintele Taine ortodoxe.

Prin unirea tainică cu Hristos toți cei de față, a spus în continuare vorbitorul, se simt uniți și se oferă Mintuitorului împreună și cu cei 35 de sfinți care au mărturisit prin viața și uneori și prin moartea lor pe Hristos în orașul Salonic. Dintre ei sînt de amîntit în primul rînd și îndeosebi Sfintul Apostol Pavel, Sfintul și marele Mucenic Dimitrie, atît de popular și la credincioșii români, pe Sfintul Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, vestiți teologi. Proiectînd ideea trăirii în Hristos în vremea noastră, P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae a arătat că în fața noastră se pune întrebarea: cum putem trăi și noi, azi, pe Hristos cu aceeași eficacitate pentru contemporanii noștri, cu care l-au trăit sfinții veacurilor trecute pentru contemporanii lor? Cucerinca sa și-a exprimat convingerea că aceasta o putem face numai dacă ne deschidem și noi ca și ei umanitatea noastră umanității lui Hristos, care prin jertfa din iubire totală pentru noi a ajuns la o stare de desăvîrșită transparență pentru noi prin înviere, adică la o stare de completă și sinceră dăruire neîncetată. Primind această umanitate transparentă a lui Hristos cel înviat în noi, va cîștiga și umanitatea noastră o deplină sinceritate și o pornire de totală dăruire față de semenii noștri. Iar aceasta este o valoare pozitivă, permanent actuală și permanent acceptată de oamenii tuturor timpurilor. Prin aceasta vom aduce ca creștini o importantă contribuție la apropierea frățească între persoane și popoare.

După Liturghie, între orele 10—12, P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a avut o întîlnire cu profesorii Facultății de teologie în sala de Consiliu a Facultății. După care a vizitat, însoțit de decan, cîteva săli de cursuri și de seminarii, fiind prezentat studenților. Oaspetele a ținut studenților scurte alocuții.

Seara, la orele 20, a avut loc solemnitatea proclamării P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, de la Institutul teologic din București, ca «doctor honoris causa» al Facultății de teologie în marea aulă a Universității din Salonic. Sala era arhiplină; sute de persoane — mitropoliți, profesori universitari, studenți, invitați din oraș. Rectorul Universității și profesorii Facultății de teologie, îmbrăcați în toge, l-au condus prin mijlocul asistenței de la ușa de intrare pînă la estrada unde urma să aibă loc ceremonia decernării înaltului titlu academic. Decanul Facultății de teologie,

Dr. George Galitis, eminent profesor de Noul Testament, a dat citire actului de hotărâre al Consiliului profesoral al Facultății de teologie, prin care s-a decernat P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae acest titlu, apoi decretului de proclamare a P. C. Sale în această calitate. După aceea a făcut o expunere elogiioasă a vieții și activității P. C. Sale ca teolog și slujitor al Bisericii Ortodoxe Române și al Ortodoxiei în general, fapt care l-a făcut cunoscut și apreciat ca reprezentant al teologiei și Ortodoxiei românești în toată lumea creștină, bisericească și teologică. După aceea laudatului i-au fost înmăinate cele două documente și i s-a atârnat la piept o iconiță a Sfântului Dimitrie, cusută în fir auriu și prevăzută cu două panglici de culoare mov. Apoi i s-a dat cuvântul.

Răspunzind, P. C. Sa a început prin a mulțumi consiliului profesoral al Facultății de teologie pentru cinstea ce i-a făcut-o P. C. Sale personal, iar prin P. C. Sa Bisericii și teologiei ortodoxe române, conferindu-i acest titlu. A mulțumit apoi decanului pentru prezentarea plină de prețuire și afecțiune pe care a făcut-o persoanei și activității P. C. Sale. A declarat că socotește această cinstită cu atât mai mare cu cât vine din partea unei Facultăți, care, deși tinăra, a devenit celebră prin temeinicele reviste și prin numeroasele opere pe care le-a publicat și continuă să le publice, dar mai ales pentru faptul că a pus din nou, într-o largă măsură, la baza teologiei ortodoxe scrisul Sfinților Părinți, prin ceea ce a contribuit în mod accentuat ca această teologie să primească un caracter mai duhovnicesc și mai autentic ortodox, eliberându-se de scolasticismul definițiilor raționale cu privire la Dumnezeu și la viața în El, care au un caracter de trăire și de taină.

Personal, a mărturisit vorbitorul, se simte deosebit de legat sufletește de această Facultate, dat fiind că-și desfășoară activitatea în orașul în care a strălucit ca mare apărător al Ortodoxiei și ca arhiepiscop Sfântul Grigorie Palama, de a cărui viață și operă a început să se ocupe P. C. Sa din tinerețe, dar și pentru că, aflându-se în apropiere de Sfântul Munte și în legătură cu acest centru duhovnicesc al Ortodoxiei, se resimte în activitatea ei teologică de duhul trăirii Ortodoxiei din acel sfânt loc, exprimat în scrierile filocalice, cu a căror traducere în românește s-a ocupat iarăși P. C. Sa din tinerețe.

De acele scrieri se resimte și conferința pe care o va expune cu această ocazie.

Apoi vorbitorul a trecut la prezentarea conferinței cu tema: *Lumina lui Hristos luminează tuturor*. În cadrul ei a pus în evidență faptul că toate lucrurile au o organizare rațională și reprezintă înțelesurile unor daruri ale lui Dumnezeu față de noi, sau rațiunile, sau cuvintele Logosului lui Dumnezeu către noi, iar noi sintem înșeși chipurile Cuvintului dumnezeiesc ca subiect, sau ca ipostas, sau ca persoană, aduși la existență cu menirea să luăm la cunoștință cu mulțumire darurile, sensurile și cuvintele iubirii lui Dumnezeu concretizate în lucruri, într-un dialog al iubirii între Cuvântul lui Dumnezeu și noi, pentru ca prin El să înaintăm tot mai mult în unirea cu El și în unirea între noi, ca oameni credincioși.

Conferința a fost ascultată cu multă atenție și a creat momente de adevărată elevație spirituală, iar vorbitorul a fost răsplătit cu binemeritate aplauze.



## ARHIMANDRITUL IULIU SCRIBAN (1878—1949)

Au trecut peste 25 de ani de la moartea unui reprezentant de mare prestigiu al clerului românesc, arhimandritul Iuliu Scriban.

Personalitate complexă și tumultuoasă, dirză și inflexibilă, arhimandritul Iuliu Scriban a luat parte la toate marile acțiuni ale Bisericii noastre, încît amintind viața sa, relatăm — într-un fel — însăși istoria Bisericii din prima jumătate a secolului nostru.

Arhimandritul Iuliu Scriban descinde dintr-o veche familie din Transilvania, cu adînci tradiții bisericești, care a locuit o bună bucată de vreme în Cîmpulungul Bucovinei, dar care, după anul 1775, s-a stabilit la Burdujeni, județul Botoșani, un sat aproape de Suceava. Aici, pe la începutul secolului al XIX-lea, în familia preotului Ioan Artimescu Scriban se nasc și cresc cei trei fii ai săi: Neculai, Vasile și Gavril. Primii doi aveau să devină viitorii arhierei Neofit și Filaret Scriban, vestiți prin luptele lor pentru unirea celor două principate: Muntenia și Moldova, la 1859. Al treilea fiu, Gavril se căsătorește și are șase copii: cinci băieți și o fată. Al doilea băiat, Romulus, după absolvirea seminarului din Socola — Iași și obținerea licenței în litere la Academia Mihăileană din Iași în 1860, este trimis de M. Kogălniceanu la Torino, în Italia, unde studiază dreptul, între anii 1860—1864, obținînd titlul de doctor. După terminarea studiilor se stabilește pentru o vreme în București, ca avocat și publicist, apoi pleacă la Galați, unde se căsătorește cu fiica preotului Bogatu din acel oraș. Aici intră mai întîi în magistratură, din care demisionează mai tîrziu și profesează ca avocat și profesor la școala comercială din localitate. În toată viața sa, Romulus Scriban a înființat și colaborat la multe reviste cu articole politice, religioase, culturale, fiind un om talentat. Ca poet colaborase, student fiind, cu versuri la revista lui M. Kogălniceanu «Steaua Dunării»; era un polișot și cu dragoste pentru popor. În 1899 Romulus Scriban se pensionează și se stabilește la Iași, unde, în 1912, moare.

Din căsătorie, Romulus Scriban a avut nouă copii: patru băieți și cinci fete. Toți băieții și două dintre fete au făcut studii superioare. Romulus Scriban a trăit în apropierea unchilor săi, mai ales a lui Neofit, cu care a călătorit în 1857 la București, în secret, ducînd în sin actele și protestele comitetului unionist din Moldova, trecînd noaptea prin apa Milcovului de lîngă Focșani, spre a nu fi observați de poliția guvernului antiunionist. Mai tîrziu, cînd Neofit Scriban trăiește singur, retras la Burdujeni, Romulus îl ajută să aducă osemintele fratelui său Filaret Scriban († 1873) la biserica satului, fiind și executorul testamentar al acestuia după moartea sa (1884).

Înfluențat, desigur, de viața și activitatea acestor străluciți unchi, Romulus Scriban se hotărăște să dea la seminar pe al treilea dintre fiii săi, Iuliu, care se născuse la 31 mai 1878, după ce acesta termină școala primară din oraș și împlinise vârsta de 12 ani. Aici, în orașul natal frecventează tînărul Iuliu Scriban trei clase de seminar — 1890—1893 —, primind o bună educație în școală și o aleasă creștere în familie. Atmosfera profund religioasă din casa părintească și amintirile actelor religioase ale strămoșilor săi Neofit și Filaret, de la care se păstrau unele obiecte — o icoană de la Neofit și o cruce de la Filaret —, au determinat pe tînărul seminarist, încă de copil, să devină preot și monah, precum mărturisește el mai tîrziu<sup>1</sup>. După primele trei clase făcute la Galați, Iuliu Scriban se transferă și frecventează cinci ani la Seminarul «Veniamin Costache» din Iași, pînă în 1898. Aici, avînd ca director pe monahul cărturar arhiercul Varlaam Răileanu, secundat de alți profesori distinși ca V. Cîreș, de limba română, Iuliu Scriban, elev eminent, își însușește temeinice cunoștințe teologice și prin lecturi particulare o cuprinzătoare cultură laică. Obiectul la care excela era omiletica. De aceea, la absolvirea seminarului, la exa-

1. Cf. Iuliu Scriban, *Clerul mirean și cel monahal*, în rev. «Viitorul» 15 mai 1905.

menul de diplomă, după rostirea predicii respective, comisia îl felicită, plăcut impresionată de predică și-i recomandă să se ocupe și în viitor de studiul predicii bisericești.

Inscris la Facultatea de teologie din București și locuind la internatul teologic în răstimpul anilor 1898—1902, studentul Iuliu Scriban, în afară de frecventarea cursurilor de la Facultatea respectivă audiază și cursurile de filozofie ale lui C. Dumitrescu-Iași și: Titu Maiorescu, profesori străluciți ai epocii, precum și cele mai importante conferințe publice și politice ale marilor oratori ai vremii: N. Filipescu, Take Ionescu etc., pentru completarea culturii și lărgirea orizontului intelectual. Tot în această perioadă de timp învață limbile italiană și engleză și citește cu asiduitate literatură teologică străină, consultând cataloage de cărți străine care veneau la librăriile din București. Ca student, publică în revista «Viitorul» o serie de articole traduse din limbile italiană și engleză și un articol original, intitulat *Caracterul predicii creștine*, confirmând înclinațiile și preocupările sale spre omeitică.

În noiembrie 1903 își susține teza de licență în teologie cu lucrarea: *Scepticismul în materie de religie. Cauzele și efectele lui*, notată cu «foarte bine», — lucrare în care utilizează izvoare străine, engleze și franceze și se observă predilecția autorului de a îndrepta, de a moraliza individul și obșteja cu ajutorul moralei creștine.

După terminarea Facultății, Iuliu Scriban face serviciul militar la Brăila și Iași. Acum el elaborează un studiu editat într-o broșură, intitulat *Liberul arbitru și determinismul*, unde discută o problemă morală pentru teologi și oameni de cultură, în legătură cu formarea personalității.

Convins de nevoia adâncirii credinței creștine și de răspîndirea ei prin predică, tânărul licențiat în teologie Iuliu Scriban dă la iveală în 1904 un volum de predici intitulat *Patruzeci de predici populare*, salutate cu entuziasm și bine apreciate de toată presa bisericească. Între timp, ele au fost augmentate și în 1909 au fost premiate de Academia Română.

Teologul Iuliu Scriban continuă colaborarea intensă la revista bisericească «Viitorul», și, în cadrul societății culturale a acestei reviste cu sediul la Iași, rostește o serie de conferințe ca: *Morala independentă și Indiferentismul religios și mijloacele de a-l remedia*. De asemenea, mai colaborează la revista «Cuvîntul adevărului» din Rîmnicu-Vilcea, patronată de ieruditul teolog, episcopul pe atunci, Atanasie Mironescu.

În ziua de 7 august 1904, este tuns în monahism la Mînăstirea Neamț, hirotonit ierodiacon și apoi protosinghel și trimis de mitropolitul Moldovei Partenie, superior al capelei române din Baden-Baden—Germania. Aici rămîne de la 15 septembrie 1904 pînă la 1 aprilie 1909.

În acești cinci ani, pe lângă slujba de preot deservent al capelei amintite, el urmează cursuri la Facultatea de teologie catolică și protestantă de la Strasbourg și de filozofie la Heidelberg. În lumina cursurilor marilor teologi și filozofi occidentali, își adîncește pregătirea sa teologică și își fundamentează convingerile religioase. Mai mult, el vizitează anumite societăți și asociații religioase, studiază procedeele lor de lucru, revistele și buletinele lor. Stă în contact zilnic cu revistele și ziarele catolice și protestante, cu întreaga presă străină, din care trimite cronici și știri la revistele bisericești din țară.

În tot acest răstimp activitatea sa devine uluitoare și personalitatea sa se reliefează ca o proeminentă figură bisericească. În adevăr, prin spiritul său pătrunzător și observații la fața locului, el băga de seamă că doctrina Bisericii noastre avea o influență mai slabă asupra credincioșilor decît în celelalte mari confesiuni creștine, din cauza aservirii complete a ortodoxismului politicianismului vremii<sup>2</sup>. De aceea, printr-o serie de articole trimise la diferite reviste din țară ca: «Viitorul» de la Iași, «Glasul adevărului» din Rîmnicu-Vilcea, «Păstorul ortodox» din Pitești, «Neamul românesc» condus de N. Iorga, sub numele său adevărat sau sub pseudonime, Iuliu Scriban atacă politicianismul din Biserică și militează pentru descătușarea administrației bisericești de politicianismul vremii.

Întîlnindu-se la Heidelberg cu profesorul dr. N. Bălan, ca semn de amicitie și pentru întărirea unității Bisericii Ortodoxe Române, Iuliu Scriban publică o serie de articole în «Revista teologică» de la Sibiu, asupra evenimentelor din Biserică Ro-

2. De ce în Biserică nu se poate progresa, în rev. «Păstorul ortodox», Pitești, nr. 3, 1909.

mano-Catolică din acea vreme (Toate aceste articole au apărut într-o carte sub același nume în 1911). Era un aviz contra susținătorilor și simpatizanților de la noi ai catolicismului și uniției.

Din Baden-Baden el mai trimite articole referitoare la fundamentarea credinței creștine, la îndrumarea pastorală a preoților, indicații asupra unor teologi și filozofi cu vederi creștine, recenzii asupra unor cărți de meditații religioase, necesare în-viorării conștiinței religioase a credincioșilor. Prin această activitate publicistică, Scriban se releva ca un teolog erudit, dornic de edificarea religio-morală a credincioșilor și instruirea clerului.

În 1909 mitropolitul primat Atanasie Mironescu aduce ca director al Seminarului Central din București pe arhimandritul Iuliu Scriban. Din acest moment, începe o nouă etapă în viața sa. Munca de informare personală este înlocuită cu cea de educație și formare a tinerilor seminarșiști. Cu pasiune și entuziasm el introduce în școală o muncă disciplinată, armonie, ordine și pasiune pentru studiu, iubind, ajutând și stimulând pe elevi. Ca profesor de istorie bisericească și omiletică, la început, de morală și studiu biblic al Noului Testament, mai târziu, prin lecțiile sale atractive și bogate în cunoștințe și reflecții, el era prețuit și iubit de elevi. Personalitatea sa culturală și prestigiul său impuneau profesorilor și elevilor.

Dar, în afară de munca de la școală el colabora la diferite reviste prin articole de fond și polemice, prin cronicile interne și externe, prin nenumărate conferințe publice, fiind un conferențiar gustat și apreciat. Activa ca secretar al Liگیi Culturale pentru unirea tuturor românilor, împreună cu N. Iorga, cu profesorul Cezar Păpăcostea și I. Scurtu la revista «Cultura română», publicații de literatură și cultură națională, și continua critica incisivă contra relexelor moravuri. Era cunoscut și apreciat de toți oamenii de cultură din țară și celelalte ținuturi românești, fiind foarte indicat a ocupa un post de ierarh în Biserica Ortodoxă Română. De aceea, N. Iorga la alegerea de mitropolit al Moldovei, în locul mitropolitului Partenie Călinescu demisionat, scria pe buletinul său de vot: «Cine poate fi mitropolit al Moldovei, n-a trecut pragul arhieriei». Era vorba de arhimandritul I. Scriban. Aceeși neșansă a avut-o și la vacantarea scaunului de mitropolit, prin demisia lui Atanasie Mironescu.

Mai mult, ceva mai târziu, agenții propagandei catolice din țara noastră au insinuat prin ziare că Mica Biblie redactată de arhierul Nicodim Munteanu, preotul Pavel Savin și arhimandritul I. Scriban «cuprinde erezii» și deci nu trebuie să apară drept carte bună pentru credincioșii ortodocși și elevii de seminar. Sfântul Sinod de atunci, printr-o ședință a sa din 1913, interzicea chiar publicarea ei. A intervenit ministrul Instrucțiunii și Cultelor C. C. Arion, care a înțeles grava eroare survenită dintr-o grabă a Sinodului care apoi a rediscutat în 1914 aceeași chestiune, permițând publicarea cărții respective.

Din aceeași ură, autorii Micii Biblii au mai fost acuzați de plagiat de către agenții papalității din România, intențindu-li-se proces pentru acest fapt. Li se impută autorilor respectivi că ar fi copiat după Mica Biblie ilustrată a lui J. Ecqer, reclamația fiind introdusă de editorul cărții.

**Războiul din 1916—1918** a adus o lovitură morală nedreaptă asupra activității și integrității personalității arhimandritului I. Scriban. Ca director al Seminarului Central, acesta a rămas în București, pentru minșierea credincioșilor în timpul vremelniceii ocupații germane a capitalei. Din această pricină a fost socotit de mulți un trădător și un aliat cu nemții.

Bun român și patriot în fond, arhimandritul Scriban a activat cu folos pentru români, în timpul vremelniceii ocupații germane prin diferite conferințe și predici, încurajând pe români; a sprijinit pe mitropolitul Conon împotriva presiunilor exercitate de anumite persoane influente care cereau unirea cu Roma a Bisericii noastre; a intervenit la armatele germane spre a nu se lua clopotul cel mare de la Mitropolie, ca să-l topească; a insistat pe lângă comandamentul german să se facă cercețări spre a se reda moaștele Sfântului Dimitrie Basarabov luate de aliații vremelniceilor ocupații.

În 1919 arhimandritul Iuliu Scriban demisionează de la direcția Seminarului Central, rămânând numai profesor. Este numit însă și preot paroh la Biserica Hanul Colții-Kalinderu din București, post pe care-l va deține până în anul 1944. Tot în acest an, 1919, el își susține teza de doctorat în teologie cu lucrarea *Literatură piosă în limba românească* (tipărită mai târziu, în mai multe numere, în revista «Biserica Ortodoxă Română», 1923—1926). O lucrare valoroasă unde se studiază și

analizează cărțile de pielate pentru induhovnicirea credincioșilor, cum sînt: *Ur-marea lui Hristos, Viața repauzărilor noștri după moarte, Drumul crucii, Călătoria creștinului* etc.

Pe baza doctoratului, a studiilor în străinătate și activității publicistice, el candidează la catedra de Omiletică și Pastorală de la Facultatea de teologie din Bucu-reșli, însă este respins pe motiv că a avut o atitudine, chipurile, «filo-germană» în timpul războiului și a scris «cuvinte ofensatoare» la adresa ierarhiei superioare bise-ricești.

Totuși el nu se lasă descumpănit, și cu puteri inzecite începe o muncă migă-loasă de mare răspundere: aceea de secretar de redacție a revistei Sfintului Sinod, «Biserica Ortodoxă Română», care-și reia apariția la 1 octombrie 1921, după înce-tarea apariției în 1916.

Începuseră vremuri noi, se întregise țara și preoțimea era chemată să ajute prin activitate socială la plămădirea acestor noi vremuri. Arhimandritul Scriban se arată foarte receptiv spiritului nou și nevoilor vremii și realităților proprii Bisericii românești de atunci. În articole apologetice, morale și exegetice, în recenzii de cărți, cronici interne și mai ales externe el imprimă revistei un spirit nou. Pune și dezbate marile probleme de moment și de perspectivă ale Bisericii, dirijează scrisul teologic, critică și incurajează pe toți care scriu în reviste și ziare despre probleme teologice și bisericești.

În revista «Biserica Ortodoxă Română» pe care o conducea, arhimandritul Scri-ban și-a publicat multe din articolele sale, pe care apoi le-a strîns în cărți și bro-șuri, ca *Sînta Evanghelie în una singură, cu scurte însemnări lămuritoare, Originea Duminicii ca zi de sărbătoare în Biserica creștină*, prin care se apăra sărbătoarea Duminicii, contestată de unii neoprotestanți, *Studiul Pastoraliei în Biserica Romă-nească*, unde se recomandă noi mijloace de conducere pastorală.

Dar arhimandritul Iuliu Scriban nu uită nici școala teologică unde era profesor. După manualul de *Morală creștină* din 1914, unul dintre cele mai bune manuale, el dă la iveală încă două manuale foarte bune: *Introducerea în slintele cărți ale Noului Testament și Ermineutica biblică*.

De la tribuna revistei sinodale, arhimandritul Scriban militează ca, în cadrul misionarismului ortodox mai larg, să se zidească o biserică la Locurile Sfinte, luptă pentru unitatea Bisericilor și o apropiere de Biserica Anglicană<sup>3</sup>, pentru o colabo-rare între Biserici, pentru pacea lumii; combate unialismul de la noi cu păreriile greșite în legătură cu trezirea conștiinței naționale prin Blaj și contactul cu Occi-dentul prin catolici<sup>4</sup>. Tot de aici s-a lămurit legea de unificare bisericească și schim-barea calendarului, în 1924, pentru care arhimandritul Scriban fusese delegat la con-ferința de la Constantinopol, din 1923.

Cu ocazia aniversării în 1925 a 1600 ani de la Sinodul I ecumenic de la Niceea, prin mari serbări la Iași, el scrie două substanțiale articole lămurind noțiunea de «ecumenism» și necesitatea unității Bisericilor<sup>5</sup>. Tot ca secretar de redacție al amin-titei reviste, ia parte la conferința de la Stockholm a creștinismului practic — Viață și acțiune.

În 1928 arhimandritul Scriban este numit profesor de Omiletică și pastorală la Facultatea de teologie de pe lângă Universitatea din Iași<sup>6</sup>. Aici el își expune cursu-rile cu competență și strălucire, ca și la seminar, și publică pentru studenți și preoți fragmente din cursurile sale despre marii predicatori străini și unele din predicile lor, cu observațiile respective, în unele reviste bisericești ca: «Biserica Ortodoxă Română», «Revista teologică», «Luminătorul», «Căminul», «Păstorul ortodox». O parte

3. *Apropierea Bisericilor*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», august, 1923.

4. *Socoteli cu uniții*, rev. cit., iunie 1924.

5. «Biserica Ortodoxă Română», oct. 1925; *Pomenirea Sinodului de la Niceea*; în *Ideea ecumeni-tății în vremea de față*.

6. Cf. Pr. Cicerone Iordăchescu, *O figură a Bisericii*, în «Mitropolia Moldovei», nr. 7—8/1958; D. Boroianu, *La 60 de ani*, în «Viitorul», nr. 17—18; 1958; I. Gh. Savin, *O sărbătorire care nu trebuie uitată*, în «Viitorul», oct. 1938; Ieromonah Vasile Vasiliache, *Arhim. Iuliu Scriban*, în «Mitropolia Moldovei», nr. 7—8/1958.



din acest material l-a strins în două cărți: *Un predicator francez: Père Brydaine*, București, 1933 și *Privești din câmpul omilectiei*, București, 1936.

În 1929 el încetează de a mai fi secretar al revistei sinodale, rămânând doar în comitetul ei. Totuși continuă activitatea publicistică cu aceeași pasiune, acum, mai ales la revista «Viitorul», abordind probleme mereu actuale ca: lupta împotriva concordatului, a cremațiunii; respectarea repaosului duminical, combaterea beției, a jocurilor de noroc, lupta contra filmelor și literaturii imorale, pentru păstrarea purității datinilor creștine și pentru o limbă curată românească.

Participă la congrese internaționale, ca cel al Asociației studenților creștini, de la Atena, 1930, unde vorbește de pe poziție teologică despre educația creștină a tineretului și la cel de la Vatoped, 1936, unde vorbește despre rolul tradiției ca criteriu de orientare a Ortodoxiei.

În 1938, arhimandritul Iuliu Scriban împlinind 60 de ani de viață este sărbătorit de profesorii Facultății de teologie respective într-un cadru colegial, iar în unele reviste apar articole omagiale scrise de teologi competenți, în care se scot în evidență valoarea personală, meritele și munca sa în domeniul teologic, bisericesc și cultural.

În 1941 arhimandritul Iuliu Scriban se transferă la Facultatea de teologie din București, unde funcționează pînă în 1943 cînd se pensionează. Aproape de sfîrșitul vieții sănătatea i se subrezește, devine singuratic, chipul lui falnic apare obosit. Timpul și activitatea sa intensă își spusese cuvîntul. Părăsit de prieteni și cunoștii, dar nu descurajat, el încetează din viață în ziua de 4 ianuarie 1949. A fost înmormîntat la cimitirul Ghencea din București.

Așa s-a slins această mare figură a clerului ortodox român, neobosit «misionar itinerant», cum l-a numit cineva, îndrumător al atîtor generații de elevi și studenți și al clerului în general, precum și deschizător de perspective al întregii Biserici românești. Cu ocazia morții lui s-a scris puțin în presa bisericească<sup>7</sup>.

Arhimandritul Iuliu Scriban a fost un însemnat cleric român din veacul nostru. Ca înfățișare fizică, avea o statură măreață, monumentală: «Înalt, cu barba neagră, cu fața luminoasă, cu ochelari pe nas, bărbat falnic, om chipșeș. Cu haine largi călugărești, cu baston și culion, era impunător și majestuos. Totdeauna gata să facă o observație, să dojenească, să dea un sfat, cu gînd curat, părintesc, din intenție bună spre a îndrepta».

Ca preot a slujit la capela română din Baden-Baden și la biserica Kalinderu din București, unde și-a îndeplinit misiunea cu multă demnitate, oficiînd serviciile divine cu pietate și căldură, dar mai ales predicînd cu zel, talent și pasiune, fiind un predicator de mare prestigiu. Cu gesturi largi, cu voce plăcută de bariton își rostea predicile într-un grai curat românesc, cu analize pătrunzătoare și exemple convingătoare. Predicile sale erau gustate de oamenii culți și de cei mai puțin instruiți. «A predicat atît de mult încît, dacă și-ar fi scris toate predicile și cuvîntările s-ar fi ajuns la sute de volume. Vorbea cu ușurință, avea fluența verbului și darul rar al improvizăției. Era neîntrecut în interpretarea actualității vieții pînă la cel mai neînsemnat fapt divers, ceea ce dădea predicelor sale o nuanță de realism și o mare putere de a atrage auditoriul»<sup>8</sup>.

A fost și un mare director de seminar, ca și un strălucit profesor universitar. Ca director de seminar, a dat elevilor o aleasă educație creștină, îngrijindu-se de ei ca un părinte; le-a insuflat «dorul de cultură, bucuria și dorința de a scrie, demni-

7. Cf. Pr. Gr. Cristescu, *Părintele Arhimandrit Iuliu Scriban*, în «Glasul Bisericii» VII (1949); și Teodor N. Manolache, *Arhimandritul Iuliu Scriban*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXVIII (1949), nr. 3-4,

8. Pr. Prof. Gr. Cristescu, *Părintele Arhimandrit I. Scriban*, rev. cit.

tatea personală»<sup>9</sup>. Lecțiile sale se transformau în adevărate conferințe, care deschideau largi orizonturi culturale. A fost un profesor iubit și prețuit de elevi, luat drept ghid în viața lor, căci a fost o mare personalitate pedagogică și culturală.

De altfel, el știa că personalitățile pot impune în viața școlilor bisericești, ca și în fruntea Bisericii. La neîncetatele încercări de reforme ale seminariilor, ca și în chestiunea directorilor acestor școli, el afirma cu tărie că ceea ce lipsește acestor școli este acea personalitate proeminentă care trebuie să fie directorul și spiritualul de seminar. Seminariile, spunea el, trebuie supravegheate mai de aproape de episcopi; să se introducă o viață religioasă de pietate pentru seminariști; în profesori să scinteieze flacăra vieții creștine, iar directorii să fie numiți dintre profesorii de teologie care să-i dea tinărului seminarist gândire și îndrumare religioasă<sup>10</sup>.

Ca profesor de teologie, el ținea la curent pe studenți cu toată literatura materiilor respective, cu toate mișcările și curentele teologice din străinătate. La Pastorală pregătea pe studenți pentru toate eventualele nevoi ale preotului în parohie, pentru nedumeririle enoriașilor, enunțând noi procedee de pastorație ivite din formele noi ale vieții sociale. Lecțiile sale de Pastorală erau antrenante și instructive, căci din linerețe se ocupase de studiul Pastoralii și prelegerile sale erau presărate cu secvențe din bogata sa experiență personală, din procedeele societăților religioase și bisericilor din Occident.

La Omiletică el n-a tratat numai principiile omiletice în cadrul restrâns al cursului; ci a prezentat o serie de mari predicatori creștini ca: Franck Thomas, Spurgeon, Filaret, Inochentie, Zochi, Robertson, Père Samson, împreună cu unele predici ale lor, luate drept izvoare și exemple pentru cuvântările bisericești. Participă împreună cu studenții la diferite adunări creștine unde aceștia rosteau predici și țineau anumite texte biblice sub supravegherea sa. Activitatea teoretică de la catedră o încununa cu exemplul personal de mare predicator. Tot ca exemplu personal, el ne-a lăsat drept moștenire între altele, valoroasa sa carte de predici, care se pot citi și utiliza și astăzi de către preoți în elaborarea predicilor lor.

Înțelegând rolul și rostul înalt al predicii, el a militat și în afară de catedră, prin diverse articole, pentru a repune predica în rolul de frunte al activității proeștice. Predica, afirma el, este caracteristică religiei creștine. Deși scrisul este un mijloc eficace de răspundere a credinței, totuși cel mai propriu mijloc de răspundere și adâncire a credinței creștine rămâne cuvântul. Chiar slujbele divine, cu atmosfera lor tainică de sfințire, trebuie lămurite prin predică. Predica este necesară pentru învățarea Evangheliei și îndrumarea credincioșilor. Totuși, observa el<sup>11</sup>, elanul predicatorial scade, și astăzi se predică puțin și slab. Aceasta, din lipsa de dragoste a preoților pentru păstorii și pentru că predica înseamnă studiu în continuu, meditație și simțire creștină. Predicatorul trebuie să fie o personalitate creștină, un bărbat care trăiește în rugăciune și în veșnică legătură cu Scriptura și să fie străbătut de graiul și cugetările ei<sup>12</sup>.

Însă, arhimandritul Scriban a fost în primul rând un teolog multilateral. El a abordat problemele cele mai actuale ale teologiei: fie de apărare și susținerea credinței, fie de răspundere a învățăturii creștine, de infuzarea eticii creștine în obște credincioșilor. A apărat divinitatea Mântuitorului prin apărarea învierii Sale, superioritatea idealului creștin care a creat sfinții și dă echilibru sufletului creștin. Creștinismul formează o conștiință religioasă-morală, care poate rezista tentațiilor spre

9. Cf. Pr. Victor N. Popescu, *Art. I. Scriban și Prof. I. Popescu-Pasărea*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1966), nr. 9-10.

10. *Directorii de seminarii*, rev. «Viitorul», 1 noiembrie 1951.

11. *O lipsă de veacuri a Bisericii noastre*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», iunie, 1933.

12. *Cum stăm cu predica*, în rev. «Căminul», Galați, 1931, *Predicatorii noștri*, în rev. «Mitropolia Moldovei», nr. 19, 1931.

fiilor spre cele rele: formează o puternică personalitate morală. Religia are o puternică funcție moralizatoare în rindurile credincioșilor, formînd caractere morale<sup>13</sup>. În viața multor popoare religia creștină prin limba de cult folosită a contribuit la formarea limbii literare a popoarelor respective, cum e cazul și cu limba literară română<sup>14</sup>.

„Susținător convins al rolului creștinismului în procesul educativ al credincioșilor care în același timp sînt și fiii neamului, el a știut să delimiteze precis fenomenul național de cel religios, combătînd erorile naționalismului șovin, exagerat. «Simțirea națională, spunea el, nu este îndreptățită cînd vrea să întoarcă toate în înțelesul național, încît omul să nu mai guste simțirile care trec peste granițele neamurilor. Trebuie să avem o simțire care să împace simțirea națională cu a celorlalte neamuri»<sup>15</sup>.

Arhimandritul Scriban, știind că aplicarea învățăturilor creștine la viața concretă depinde în mare măsură de preot, s-a ocupat de rolul și rostul preotului ca slujitor al lui Hristos în conferințe, congrese, și diferite articole de revistă. Încă din 1907 în *Chemarea preotului — studiu îndrumător pentru activitatea pastorală a preotului*, el militează pentru un preot cu dragoste de biserică, cu viața curată, pios, dar mai ales un preot cult, la curent cu ideile timpului, care să nu se rezume numai la Ceaslov și slujbe cu sfaturi vechi bătrînești. Căci cultura luminează și deslușește credința, o adîncește; cultura multilaterală îl face să vadă mai clar rostul său de preot. De asemenea, preotul nu trebuie să se limiteze numai la activitatea sa din biserică, ci să ia parte și la celelalte activități sociale<sup>16</sup>. Preotul trebuie totuși să-și aibă propriul său stil de viață: cel bisericesc; să nu se laicizeze. Și în scris și în vorbit preotul trebuie să se mențină la vechea limbă românească, la tradiția scrișului corect și neaoș românesc<sup>17</sup>.

Arhimandritul Scriban, fiind monah convins «crescut și format de mic pentru această instituție», cum mărturisea el, a apărut și această tagmă, arătînd că monahii sînt și trebuie să fie modele de pietate și cucernicie, păstori ai tradițiilor curate ale vieții și spiritualității monahismului ortodox<sup>18</sup>.

Prin scrisul și cuvîntul său, arhimandritul Iuliu Scriban s-a ridicat și mai sus decît preotul și monahul obișnuit, anume, la ierarhie superioară, de care depinde foarte mult tăria și rostul Bisericii în lume și eficacitatea influenței ei.

Deși se preștise din tinerețe — cum mărturisește el — să ajungă episcop și a regretat această neșansă, arhimandritul Iuliu Scriban a conturat chipul adevăratului ierarh ca o personalitate de cultură, un bărbat integru, un caracter rectiliniu. Numai astfel va putea îndrepta multe păcate, va trezi spiritul apostolic în Biserică și-i va crea condiții priincioase de lucru. El milita pentru un episcop activ, dinamic care să trezească energiile creatoare și să strîngă în jurul său clericii cei mai destoinici. Să viziteze eparhia, să supravegheze organele administrative, să evanghelizeze obștea, ci nu să stea în casă cufundat în cărți și meditații. Episcopul trebuie să aibă privirea cu ochii vii spre cursul vieții pe care s-o îndrepte<sup>19</sup>.

În strădania sa pentru moralizarea vieții credincioșilor, el punea un deosebit accent pe răspîndirea literaturii moral-religioase prin bibliotecile parohiale. Printre cărțile potrivite pentru acest scop indica *Sînta Scriptură, Mica Biblie, Urmarea lui*

13. *Religia și națiunea*, rev. «Păstorul ortodox», iulie, 1911.

14. *Rolul educativ al religiei în trecutul neamului nostru*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», iulie 1925.

15. *Lupta creștinismului în ziua de azi*, în rev. «Luminătorul», nr. 5, 1934.

16. *Viermele care roade*, în rev. «Viitorul», 1 octombrie 1937.

17. *De coada altora*, în rev. «Viitorul», 1 februarie 1938.

18. Cf. *Chemarea călugărilor*, în rev. «Glasul monahilor», 1924.

19. *La moartea episcopului Gherasim Safirin*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română» nr. 6, 1922.

Hristos, Predicile lui Franc Thomas etc. Dintre toate, *Sfânta Scriptură* o considera, firește a fi cea mai importantă, recomandând-o cu toată căldura. În legătură cu Biblia el a scris mai multe broșuri (*Hrana Domnului în Iolosu omului*, 1936; *Cartea cârților sau Sfânta Scriptură*, 1937; *Biblia ca uncaltă culturală*, 1939).

Dornic de a răspindi învățăturile biblice în rîndul credincioșilor el a explicat părți din Sfînta Scriptură (*Cele patru evanghelii în una singură*) și a scris meditații la anumite versete scripturistice, cu scopul de a purifica și înălța viața credinciosului (*Cele șapte cuvinte ale lui Iisus pe cruce*, 1921, *Învățătura crucii sau allabelul creștinului*, 1922, *Graiul peșterii din Betleem*, 1925).

Socotind că unul din cei mai nocivi factori ai moralității societății este arta indecentă și imorală izvorită din dorința de speculă, s-a ridicat cu tărie împotriva ei. Afirmă, în mod expres că nu este dușmanul artei adevărate, ci a celei imorale, care duce pe tineri la degradarea vieții lor morale și chiar la sinucideri. (*Lupta contra scrierilor imorale*, 1913).

Cu aceeași intransigență apăra ca pe un bun sacru al spiritualității românești naționale limba românească în adevărata ei structură ca sinteză și morfologie, graiul nostru strămoșesc pur, contra barbarismelor și a neologismelor de prisos, mai ales cînd acestea aveau corespondențe în limba noastră. De aceea, el critica aspru pe traducătorii care alterau limba românească pură (*Pentru limbă și țară*, 1916, *Datoria preotului către limba bisericească*, 1938).

Susținător al integrității credinței strămoșești arhimandritul Scriban a apărut doctrina creștină ortodoxă, s-a ridicat cu hotărîre împotriva prozelitismului romano-catolic și uniatic prin care se căuta încorporarea Bisericii noastre papalității. A arătat expres că prin catolicism noi nu am intra mai temeinic în legătură cu cultura occidentală, cum vor unii, căci astăzi avem destule alte mijloace pentru aceasta, ci am căpăta cel mult iezuitismul sau alte păcate ale Bisericii Romano-Catolice, iar uniaticismul nu ne poate oferi decît dezbinare<sup>20</sup>.

Teolog de vastă cultură multilaterală, cum am spus, cunoscător al limbilor moderne engleza, franceza, germana și italiana, pe care le vorbea curent, arhimandritul Iuliu Scriban a luat parte la multe congrese teologice internaționale ca: Glasgow, Constantinopol, 1923, Stockholm, 1925, Belgrad, Paris, 1930, Atena, 1930 și 1936, Oxford 1937, Londra, 1937. Deci, el cunoștea lumea occidentală și răsăriteană nu numai din cărți și studii, ci și din via realitate. De aici, largul său spirit universal, cu largi vederi ecumeniste. Pentru aceste motive, el a militat tot timpul pentru o întărire a Ortodoxiei prin legături strînse între Bisericile Ortodoxe și printr-o apropiere dintre Ortodoxism și celelalte Biserici neortodoxe, mai ales cu anglicanii, vechii-catolici și eventual protestanții.

Necesitatea refacerii unității primordiale a Bisericii este un imperativ al vremii, arăta el. Căci Mintuitorul a venit și a murit pentru noi toți. Biserica este una — ecumenică —; deci trebuie să avem năzuința de a relua legătura cu toate mișcările creștinătății, de a înviora simțirea părților și a face din ea o realitate vie. În sinul creștinătății a fost vie cugetarea că ea trebuie să formeze o unitate de frăție și lucrare, colaborare a creștinilor pe teren practic (Stockholm), trebuie să răspundem cu bunăvoință. Nu trebuie să ne închidem între ziduri de nepătruns, ci să avem legături cu celelalte confesiuni; sintem într-o vreme de închegări și trebuie să deschidem ochii spre ceilalți oameni<sup>21</sup>, spunea el. El preconiza o apropiere și chiar o «unire» cu Biserica Anglicană, căci Biserica Anglicană nu este «sinonimă» cu cea protestantă; mai ales practica acelei Biserici este foarte apropiată de a noastră.

În marea problemă a unității bisericilor, el preconiza metoda psihologică a cunoașterii reciproce, a vieții fiecărei Biserici, prin scrisul teologic, prin vizite spre a pregăti opinia publică spre marele țel<sup>22</sup>.

20. *Catedrala dezbinării*, în rev. «Glasul monahilor», 17 aug. 1930.

21. *Ideea ecumenicității în vremea de față*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», oct. 1925.

22. *Le problème de la réunion des églises*, în rev. «Logos», nr. 2, 1928.

Dar și ca om, arhimandritul Iuliu Scriban a fost un om de o mare distincție morală. Sensibil la toate marile aspirații ale vremii sale și integrându-se în epocă, el a căutat — cum am văzut — să sugereze răspunsuri și dezlegări la marile probleme ale vieții pe baza învățăturilor creștine, căutînd să înalțe, să moralizeze individul și societatea din care făcea parte. A fost un îndrumător, un călăuzitor și, de aceea, un luptător și un polemist. A fost purtătorul de cuvînt al Bisericii în toate problemele de ordin social, cultural și religios ale vremii sale, îndrumînd și învățînd cu convingere și înțelepciune. N-a fost numai un ziarist cum spuneau unii, ci și un critic, un călăuzitor, un moralist creștin, care analiza și judeca faptele și oamenii prin prizma idealului creștin, cu multă pătrundere și competență.

Ca teolog, s-a îndreptat mai mult spre problemele de teologie practică: de omiletică și pastorală, avînd și studii de exegeză și din domeniul teologiei sistematice. El nu a lăsat opere teologice adînci, masive, savante, de care să se servească specialiștii. N-a fost un teolog savant, deși avea posibilități intelectuale și instrumente de lucru pentru aceasta. El a fost un îndrumător, un pedagog. Și-a sacrificat gloria de a fi un teolog savant, înțeles și citit doar de cîțiva, pentru a îndruma și edifica marea mulțime a semenilor din vremea sa. Acest fapt l-a socotit el a fi mai de folos vremii sale; acesta a fost poate și temperamentul său. Oricum, el n-a greșit. Opera sa teologică rămasă de la el în materie de omiletică și pastorală poate fi cercetată cu folos și de teologii de astăzi. Meditațiile, predicile și studiile asupra unor probleme teologice de edificare morală constituie un nesecat izvor de sugestii în materie de înduhovnicire a credincioșilor. Ele sînt răspîndite în toate revistele teologice din vremea sa.

Arhimandritul Iuliu Scriban a fost un misionar, un apărător al învățaturii creștine și mai ales un îndrumător al Bisericii în sensul deschiderii ei spre lume, spre cerințele vremii: de pace, de înfrățire, de slujire a aproapelui. A fost un precursor al vremurilor noastre și al preocupărilor teologice de astăzi. El preconiza un moralism viu, activ și un ecumenism ponderat și înțelept, o Biserică lucrătoare și slujitoare.

A fost toată viața o torță arzîndă în slujba Bisericii strămoșești pentru slujirea semenului său. A luptat și a activat fără recompensa meritată și fără onorurile cuvenite. Exemplul său de dăruire și de jertfă va străluci totdeauna în istoria Bisericii Ortodoxe Române, iar chipul său va sta alături de al strămoșilor săi Neofit și Filaret Scriban al căror urmaș demn a fost.

*Pr. prof. I. CONSTANTINESCU*



## „ÎNCHIDEREA“ ANULUI UNIVERSITAR 1975—1976 LA INSTITUTELE TEOLOGICE UNIVERSITARE DIN BUCUREȘTI ȘI SIBIU

La sfârșitul lunii iunie 1976, după sesiunea de examene anuale, activitatea didactică-educativă pe anul 1975—1976 la Institutele teologice de grad universitar din București și Sibiu s-a întrerupt pentru o perioadă de două luni, corespunzând vacanței oficiale de vară, urmînd a se încheia definitiv după sesiunea de examene pentru admiterea la cursurile de la licența anuală pentru restanșierii la licență, precum și pentru candidații la concursul de admitere la cursurile de doctorat din sesiunea septembrie.

În rîndurile de mai jos consemnăm cîteva date, fapte și idei referitoare la activitatea didactico-educativă desfășurată în intervalul octombrie 1975—iunie 1976 la Institutele teologice de grad universitar din București și Sibiu.

La *Institutul teologic de grad universitar din București*. — Potrivit prevederilor regulamentare, cursurile anului universitar 1975—1976 au început la 1 octombrie 1975, alît pentru studenții înscriși în cei patru ani de studii la cursurile de la licență, dintre care o bună parte, fiind preoți în funcție la parohii, au beneficiat însă de frecvență redusă, cit și pentru tinerii teologi de la cursurile de doctorat. La toți aceștia s-a adăugat un număr de tineri de diferite confesiuni de peste hotare, care au fost înscriși și au frecventat cursurile de la licență și de la doctorat, ca bursieri ai Patriarhiei Române, după cum un număr de studenți teologi români urmează cursuri de teologie la diferite facultăți, institute sau colegii de teologie creștină din străinătate.

În cursul anului, un corp didactic select, format din profesori, conferențieri, lectori și asistenți a funcționat cu competență la catedre și seminarii.

În luna februarie 1976 a avut loc obișnuita sesiune de colocvii ale studenților de la cursurile de licență, precum și o sesiune de examene pentru diploma de licență în teologie, examene în urma cărora toți candidații înscriși au fost proclamați «licențiați în teologie».

În luna iunie 1976 au avut loc examenele anuale din prima sesiune, pentru studenți și pentru doctoranzii din anul I, — examene la care s-au prezentat marea majoritate a studenților și toți doctoranzii anului I.

Tot în această lună a avut loc examenul de licență al absolvenților anului IV, promoția 1976, și al unor absolvenți din promoții mai vechi; toți candidații prezentați au fost declarați «licențiați în teologie».

Mai mulți absolvenți ai cursurilor de doctorat în teologie și-au susținut și promovat — în cursul anului — examenul oral aprofundat de admisibilitate.

În primul trimestru al anului universitar 1975—1976, Institutul teologic de grad universitar din București a decernat titlul de «doctor în teologia ortodoxă» următorilor trei absolvenți ai cursurilor de doctorat: 1. *Diac. Const. Voicu*, lector la Institutul teologic de grad universitar din Sibiu, care a prezentat ca teză subiectul *Teoria muncii la Sfîntul Ioan Gură de Aur și actualitatea ei*; 2. *Nadim Jamal Tarazi*, originar din Liban, care a prezentat teza cu subiectul *Împărăția lui Dumnezeu și poporul iudeu după Evangheliile canonice*; 3. *Arhim. Zareh Baronian*, vicarul Arhiepiscopiei

Armene din R. S. România, care a prezentat teza *Liturghia Bisericii Armene în cadrul celorlalte rituri liturgice răsăritene. Studiu comparativ*.

Ca și în anii precedenți, o atenție deosebită s-a acordat și anul acesta — pregătirii didactice, educației morale și patriotice-cetățenești a studenților, pornindu-se pentru aceasta de la prevederile regulamentare ale programei analitice și planului anual de învățământ.

În acest sens, la orele de cursuri și seminarii a fost parcursă toată materia planificată pe întregul an la fiecare disciplină și an de studii în parte. Studenții au susținut în fața colegilor lor, care au luat parte la discuții sub îndrumarea profesorului respectiv, toate lucrările de seminar programate, lucrări a căror tematică a fost axată mai ales pe probleme practice de teologie actuală și ecumenism.

Cît privește educația și pregătirea duhovnicească a studenților, și aici accentul s-a pus, de asemenea, pe latura practică, — studenții participînd — prin rotație — la toate slujbele religioase, în biserica Sfînta Ecaterina, paraclisul Institutului teologic. Aceasta, în scopul sporirii trăirii duhovnicești și al deprinderii rînduieilor slujbelor bisericești. În duminici și în celelalte sărbători religioase, participarea la biserică a studenților a fost generală.

La orele speciale de educație duhovnicească și cetățenească-patriotică, profesorii Institutului teologic au prezentat studenților teme legate de diferite preocupări, probleme și întrebări ale tinerilor teologi, pe linia învățaturii evanghelice a lui Hristos, ca și a marilor înfăptuiri socialiste realizate în viața patriei și a poporului român.

Programul instructiv-educativ al studenților a fost completat cu excursii cu caracter documentar și recreativ, sau cu participări la spectacole de teatru, operă, cinema sau televiziune, în grup sau individual.

O atenție deosebită a fost acordată studenților străini care urmează cursurile la licență și la doctorat, pentru însușirea corectă a limbii române și pentru îmbogățirea bagajului de cunoștințe teologice de specialitate.

Biblioteca Institutului teologic, îmbogățită cu noi publicații teologice și de cultură generală române și străine, a fost un prețios auxiliar în munca didactică și de informare generală, atît pentru studenți și doctoranzi cît și pentru cadrele didactice. În perioada de pregătire a colocviilor și examenelor anuale, afluxul cititorilor aici a fost foarte mare.

De menționat că, în afară de activitatea zilnică, la cursurile de la licență și de la doctorat, membrii corpului didactic au desfășurat și susținut o rodnică activitate publicistică în revistele bisericești, — iar unii dintre ei au făcut parte și din diferite delegații și comisii în cadrul unor întruniri, adunări sau ședințe de lucru pe teme religioase care au avut loc în străinătate sau în țara noastră, unele din ele fiind găzduite chiar de Institutul teologic din București.

În răstimpul de care ne ocupăm, Institutul teologic universitar din București a primit mai multe vizite ale unor personalități teologice și bisericești sau de cultură generală de peste hotare, dintre care unele au ținut prelegeri și conferințe în fața studenților, doctoranzilor, profesorilor și a altor persoane oficiale ale Bisericii Ortodoxe Române. Toți oaspeții au avut cuvinte de deosebită apreciere cu privire la organizarea și desfășurarea activității teologice în Biserica noastră: atît în instituțiile ei de învățământ cît și în celelalte sectoare.

*La Institutul teologic de grad universitar din Sibiu.* — Ca și în alți ani, festivitatea de «închidere» a anului universitar a avut loc în ziua de 29 iunie 1976, praznicul Sfinților Apostoli Petru și Pavel.

Festivitatea a început la orele 9,30 cu oficierea, în catedrala mitropolitană a sfintei liturghii arhieresti de către I.P.P.SS. Mitropoliți Nicolae Mladin al Ardealului și Nicolae Corneanu al Banatului, înconjurați de un sobor de preoți și diaconi, compus din profesori ai Institutului teologic, consilieri arhiepiscopali și preoți ai catedralei. Răspunsurile stranei au fost date de corul studenților teologi, condus de P. C. lect. Ioan Popescu.

La priceastă a predicat P. C. arhid. Ioan Zăgrean, profesor la Institutul teologic, care a elogiat personalitatea și activitatea Sfinților Apostoli Petru și Pavel, subliniind totodată moștenirea lăsată de ei Bisericii Ortodoxe și creștinilor de astăzi.

La orele 12,30 în aula Institutului teologic s-a desfășurat un program festiv, susținut de corul studenților Institutului nostru, sub conducerea P. C. lect. Ioan Popescu, în prezența I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului și I.P.S. Mitropolit Nicolae al Banatului, a reprezentantului Institutului teologic protestant din Cluj-Napoca, secția Sibiu, a membrilor Consiliului arhiepiscopal, în frunte cu P. C. Pr. vicar Traian Belaşcu, a profesorilor și studenților Institutului teologic și a numeroși credincioși.

După cuvîntul festiv, rostit de către P. C. Părinte rector Isidor Todoran, în care a înfățișat realizările Institutului teologic din acest an, arătînd, de asemenea, nădejtile și sarcinile de viitor ale acestei vechi instituții de cultură teologică ortodoxă și de educație creștinească și patriotică din Transilvania, programul a continuat cu executarea de către corul studenților a unor piese corale, artistic nuanțate, din care menționăm, compozițiile P. C. Pr. prof. Gheorghe Șoima, *Rugăciune*, pe versuri de M. Eminescu și *În ritmul muncii*, *Mama* de I. D. Chirescu, *Pui de lei*, de I. Brătianu și *Tricolorul* de Ciprian Porumbescu.

În numele absolvenților a vorbit fostul student Bel Valeriu, care a arătat că seria de absolvenți din acest an — cea mai mare din istoria Institutului teologic de grad universitar din Sibiu — este conștientă de sarcinile ce le au în prezent și în perspectiva viitorului. Toți colegii lui așteaptă cu bucurie trimiterea lor în parohii, spre a sluji Biserica și patria.

Un cuvînt de salut și bune urări a adus Dl. prof. Hermann Pitters din partea Institutului teologic protestant din Cluj-Napoca, secția luterană din Sibiu.

Au vorbit apoi în ordine: I.P.S. Mitropolit Nicolae Corneanu al Banatului, P. C. Pr. vicar Traian Belaşcu și I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului. Din cuvîntările înalților ierarhi s-a desprins purtarea de grijă și sollicitudinea deosebită pe care ierarhii transilvăneni și bănățeni — mitropoliți și episcopi — le acordă Institutului teologic din Sibiu, pentru ca viitorii preoți să primească aici o cultură și o educație corespunzătoare exigențelor vremurilor noastre, pentru ca preoții să devină cu adevărat slujitori ai Bisericii noastre strămoșești, ai patriei și poporului nostru. P. C. Pr. vicar Traian Belaşcu a făcut absolvenților din acest an mai multe recomandări, de care să țină seama în viitoarea lor activitate pastorală.

Festivitatea s-a încheiat cu citirea de către P. C. Pr. rector I. Todoran a listei studenților premiați și cu mențiuni, după care s-a făcut repartitia premiilor în cărți.

Serbarea de încheiere a anului universitar la Institutul teologic ortodox din Sibiu a fost un binevenit prilej de cunoaștere a muncii și realizărilor obținute de profesori și studenți, ca și de asumare de noi angajamente de către ostenitorii acestui așezămînt, spre o cît mai deplină slujire a Bisericii, patriei și poporului nostru.





Digenis Akritas, traducere de N. I. Pintilie și Nikos Gaidagis, Prefață și note de Nicolae Șerban Tanașoca, Editura «Univers», București, 1974, 137 p.

Curioasă festă joacă uneori destinul scriitorilor sau operelor! Chiar zicala tipică a lui Ter. Maurus «Habent sua fata libelli» (adică și cărțile își au destinul lor) a fost atribuită altora decât autorului, a cărui operă era uitată. Dacă aceasta a fost soarta multor poeți, omeni de știință sau filozofi, nici operele anonime, ieșite din gura aezilor și rapsozilor populari — quorum nomen Deus scit — n-au fost scutite de astfel de surprize. Acesta a fost cazul și cu frumoasa epopee bizantină, care ne vorbește despre marile isprăvi ale haiducului Vasile Digenis (deci «fiu plăsmuit din două neamuri», arab și grec), făptura devenită legendară în părțile răsăritene ale Imperiului bizantin și în persoana căruia se întruchipau, prin veacuri (sec. VIII—XI), nu numai puterea de viață a elenismului mereu întinerit, ci și idealul umanitarist al cavalerului cult și manierat al «epocii eroice bizantine». Și totuși, grecii nu-i publicaseră textul decât în secolul XIX, după renașterea națională din 1821. De aceea nu putem decât să-l felicităm pe N. Șerban Tanașoca pentru strădaniile depuse în publicarea acestei valoroase lucrări din literatură populară bizantină. Căci diglosia sau folosirea din vremuri imemorabile a ambelor limbae, cult și popular, a fost — cu toate părțile ei rele și bune — un fenomen unic în istoria Bizanțului. De aceea și *Digenis Akritas* a fost un produs al păturilor largi, al graiului mai puțin pretențios, dar prezentând, în schimb, o vitalitate robustă și antrenată în lupta pentru bine și frumos, un fel de poezie națională a acelor minunate sinteze de național și supra-național, de umanitarism și vitejie nepălimășă, sub flamarile crezului creștin. De aceea, bine observă editorul «nu războiul, ci pacea și ordinea pe care o aduce concilierea între elenism și islamism, acestea sînt slăvite în poemă».

În prefață, N. Ș. Tanașoca prezintă într-o substanțială sinteză stadiul problematicei multilaterale, care s-a pus în legătură cu istoria filologică a textului (6 variante grecești editate între 1866 și 1926 și 4 slavo-ruse tipărite între 1857—1953), cu datarea manuscriselor și cu analiza multiplelor aspecte, sub care se prezintă fapte, concepții, credințe, stări sociale, oameni și situații de la marginea Imperiului bizantin. O întreagă literatură s-a produs în ultimul veac în toată lumea în legătură cu una sau alta din problemele legate de această poemă. Editorul urmează în deosebi pe doi dintre cercetătorii, care au sintetizat întreg acest complex de probleme: Linos Politis și Agostino Pertusi, ultimul susținind chiar și în 1971, la al XIV-lea Congres Internațional de studii bizantine de la București, un documentat studiu asupra localizării în părțile Siciliei și Capadochiei a locului, unde ar fi avut loc acțiunile epopeii.

Îată pe scurt și conținutul ei.

Un viteaz prinț sau emir sirian năvălește într-o bună zi în România (cum se numea Imperiul bizantin) și răpește pe frumoasa fiică a unui strateg de la marginea stăpînirii bizantine. Frații fetei îl ajung și în luptă dreaptă unul din ei, Constantin, biruie pe emir, care, conform înțelegerii, trebuia să eliebereze pe fată. Inima nu-l lăasă, însă, în pace; de aceea la revenirea fraților, emirul declară: «Pentru iubirea ei mă dau pe-a voastre mîini pe mine, făgăduesc să fiu creștin, să cred pentru vecie... Și în România să viu, să las a mea credință». Din legătura lor se naște, deci, din două neamuri, viteazul «akrit» (sau paznic al graniței), Vasile (care știm că grecește însemnează împărat și va fi reprezentînd poate pe cel mai viteaz dintre omonimii săi de pe tronul Bizanțului, Vasile II († 1025). El convertește și pe mama sa la creștinism mulțindu-se și luptînd în imperiu, de astă dată sub egida imperială, dar ca om liber, independent), împotriva «apelaților», grăniceri viteji și ei, dar oameni abuzivi. Răpește și el, ca și tatăl său, pe fiica unui strateg, desfășoară acțiuni excepționale, ucigînd chiar un balaur și un leu, dar în luptă cu amazoana Maximo,

aliata apelațiilor, (pe care pînă la urmă o biruiește, cu toate că ea nu mai fusese pînă atunci învinsă, de nimeni), eroul nostru decade: pentru păcatul adulterului săvîrșit cu ea, eroul pierde harul și la vîrsta de numai 33 de ani moare.

Localizările în timp și spațiu desigur că nu pot fi ușor făcute. Totuși, H. Grégoire a făcut o serie de studii localizînd pe Eufratul superior, în preajma anilor 931—944, momentul și locul, cînd un emir din cetatea Melitena, se știe că de fapt s-a convertit la creștinism, într-o vreme cînd este știut că musulmanii din Edesa (centrul provinciei) dăruiesc «mandilionul» sau năframa pe care era imprimat chipul lui Hristos (pe care-l dăruise regelui Avgar spre vindecare), iar această retrocedare o comentează în predici la citva timp după aceea, împăratul bizantin Const. VII Porfirogenetul. Cercetătorii au stabilit că scriitorii Areta din Cezareea (†944) și Mihail Psellos (†1079) amintiseră și ei de existența unor cîntece similare perpetuale de folclorul vremii. Totuși, fondul epic (răpiri de fete, isprăvi de luptă, inclusiv cele de vinătoare) nu-i singurul element care leagă trăsăturile folclorului de stratul cult ce se resimt în țesătura operii. S-ar putea spune că filozofarea și interpretarea moral-etică a temei este faptul fundamental și el provine din lumea cultă. Doar contaminarea motivelor și urzirea unitară apropiie mai mult epopeea de ambianță populară.

Editorul a avut o idee fericită să aleagă din mulțimea redactărilor pe cea versificată în 1670 de ieromonahul Ignatie Petrițiș, unul din întemeietorii din 1646, împreună cu Paisie Ligaridis, a școlii superioare de la Tirgoviște, unde e! preda limba greacă și unde și-a lăsat numele legat de Pravila cea Mare din 1052. E drept că Petrițiș face parte deja din literatura neo-greacă, de aceea în epopeea dată de el se resimt tendințe moralizatoare, panegirice. Pentru aceasta însă, valoarea lucrării traduse nu scade. Notele și bibliografia bogată sporesc și mai mult strădania ostentitorilor. La fel și ilustrațiile lui Dan Erceanu. — (Prof. T. Bodogăc).

Jean L'Hour, «Yahweh-Elohim», în «Revue Biblique», publiée par l'école d'études bibliques de Jérusalem, LXXXI (1974), no. 4, p. 524—556.

În temeinic documentatul său studiu, Jean L'Hour face o adîncă cercetare asupra problemei izvoarelor iahvist și elohist, nu numai în cadrul Pentateuhului, ci întreg Vechiul Testament urmărind expresia *Iahve-Elohim* îndeosebi în textul din Facere II, 46 — III, 24.

Neputînd reda în rezumat demonstrația articolului vom căuta să prezentăm ideile principale pe care le urmărește Jean L'Hour în studiul său.

În *Introducerea* studiului, autorul prezintă importanța problemei legate de frecvența folosirii expresiei *Iahve-Elohim* în acele 2 capitole din cartea Facerii (care constituie propriu-zis un prolog al întregului Vechi Testament).

În adevăr în Facere II, 46—III, 24 expresia *Iahve-Elohim* este folosită de 20 de ori, în timp ce în restul Vechiului Testament această expresie este folosită numai de 16 ori.

Jean L'Hour socotește că acest fapt deschide pentru exegeți următoarele situații:

1. Că expresia *Iahve-Elohim* era folosită în izvorul iahvist cu aceeași însemnare ca și termenul Elohim (Fac. III, 1 b—5). Din aceasta reiese că: a) sau izvorul iahvist a aflat această expresie compusă într-o tradiție din care s-a inspirat sau într-un document de care s-a servit, — în care caz trebuie să se determine originile documentului și să se justifice motivele alegerii făcute de redactorul iahvist; b) sau că redactorul iahvist a creat el însuși expresia *Iahve-Elohim*, fie pentru a armoniza documentele pe care le folosea în redactarea sa, fie a crea expresia pentru scopuri care urmează să fie precizate.

2. Că textul iahvist nu cuprindea expresia compusă *Iahve-Elohim*, care ar fi în acest caz, rezultatul încercărilor făcute mai tirziu pentru a armoniza izvoarele, fie în redactarea iahvist-elohistă, fie în redactarea finală a Pentateuhului. În acest caz trebuie elucidate mai multe probleme: a) care era starea izvorului iahvist și îndeosebi care era semnificația textului din Facere III, 1 b 5?; b) care a fost redactorul care a încercat să armonizeze izvoarele prin expresia *Iahve-Elohim*; c) pentru ce redactorul acesta a folosit acest procedeu, îndeosebi în textul din Facere II, 4 b — III, 24).

Între aceste situații de rezolvare se împart cercetătorii, fără însă a putea ajunge la o rezolvare definitivă.

În general, din punct de vedere gramatical cea dintâi problemă ce se pune este legată de necesitatea de a preciza dacă în expresia compusă *Iahve-Elohim* termenul *Elohim* este nume propriu sau nume comun. Dacă este socotit nume propriu, se constată că asocierea a două nume proprii într-o expresie nu este proprie limbii ebraice, chiar dacă în expresia compusă ar putea fi explicată lipsa articolului la numele *Elohim*. Dacă *Elohim* este socotit nume comun, lipsa articolului lui *Elohim* nu se poate explica dacă *Elohim* este înțeles substantival; dacă *Elohim* este socotit adjectiv, atunci expresia ar constitui un caz unic, după un nume propriu.

Urmărind să răspundă la aceste probleme Jean L'Hour prezintă în *paragraful întâi* diferitele *Opinii*, oprindu-se pe larg asupra ipotezei redacționale finale a Penta-teuhului, în care *Iahve-Elohim* ar constitui o simplă juxtaponere a celor două. Aceasta necesită însă o analiză minuțioasă a folosirii expresiei *Iahve-Elohim* în tot Vechiul Testament, singura cale de a aduce lumină în această problemă. În adevăr dacă din această analiză reiese că expresia compusă *Iahve-Elohim* este un fenomen redacțional, trebuie identificat creatorul ei și motivele ce l-au determinat la aceasta. Iar dacă din analiză reiese că expresia *Iahve-Elohim* are o semnificație consistentă, atunci ea trebuie fixată în istoria religiei poporului Israel și să i se precizeze conținutul. Urmind ca apoi rezultatul acestei analize să fie comparat cu folosirea expresiei *Iahve-Elohim* în *Facere II—III*.

În *paragraful al doilea* intitulat *Iahve-Elohim în Vechiul Testament*, Jean L'Hour analizează îndeaproape textele în care este folosită această expresie, făcând largi incursiuni în istoria textului și în legăturile pe care le are cu alte locuri paralele. Pentru aceasta autorul urmărește felul în care diferitele manuscrise și traduceri ale Vechiului Testament au redat contextul în care este folosită expresia *Iahve-Elohim*.

Sînt astfel analizate — în contextul lor imediat și în ecurile pe care le au în contextul mai îndepărtat — textele: *Ieșire IX, 30*; *II Regi VII, 25*; *Psalm LXXII, 18*; *IV Regi XIX, 19*. Aceste locuri angajează concepția vechitestară de dinainte de robia babilonică, și Jean L'Hour scoate în evidență formarea expresiei *Iahve-Elohim* în cursul istoriei lui Israel, urmînd permanent conținutul teologic pe care expresia îl capătă în dezvoltarea religioasă a lui Israel.

Un loc aparte îl constituie folosirea expresiei *Iahve-Elohim* în cărțile *Cronici* (de 9 ori în 6 texte): *I Cronici XVII, 16 ș.u.*; *I Cronici XXVIII, 20*; *I Cronici XXIX, 1*; *II Cronici I, 9*; *II Cronici VI, 11—12*; *II Cronici XXVI, 18* — locuri care conțin ecoul dezvoltării teologice postexilice, în care structura religioasă a comunității iudaice se schimbă în sensul că regalitatea dispărînd, aspectele regale de dinainte de robie trec asupra preoției.

Ultimul loc în care este folosită expresia *Iahve-Elohim* în cărțile Vechiului Testament — privește în încadrarea lor istorică — îl constituie *Ioan II, 6*, în care concepția teologică are strînse legături cu profeția lui *Iezechiel* și cu tradiția sacerdotală de după robia babilonică.

Neputîndu-ne opri la dezvoltarea pe care Jean L'Hour o dă fiecărei loc unde este folosită expresia *Iahve-Elohim*, redăm mai pe larg concluziile sale la acest paragraf.

Din cercetarea amănunțită a aspectelor istorice și teologice pe care le-a impus analiza fiecărui text, reiese că în general se poate concluce că:

1. *Iahve-Elohim* nu constituie o desemnare liturgică tardivă și nici o creație literară și teologică postexilică. Folosirea pe care o face autorul cărților *Cronici* este secundară față de folosirea anterioară a expresiei înainte de robia babilonică.

2. Folosirea expresiei *Iahve-Elohim* în *Ieșire IX, II Regi VII, Psalmii XXII și LXXXIV* și în *IV Regi XIX* revelează același conținut confirmat de autorul cărților *Cronici*, determinînd folosirea expresiei în cultul adus la sanctuarul din Sion. Expresia se referea la multe stări din viața poporului: tradiții mozaice vehiculate prin arca alianței, alegerea lui David și legămîntul cu dinastia sa; regalitatea universală a lui Dumnezeu; sanctuarul din Ierusalim, implicînd două dimensiuni fundamentale ale activității divine: cea cerească (raporturile cu zeii) de o parte și împărăția lui Iahve asupra naturii și a popoarelor, de altă parte; iar instituția davidică (regalitatea și cultul la Templu) înfăptuia — istoric, teologic și liturgic — sinteza acestor două dimensiuni.

În acest fel conflictul între Iahve al istoriei și Dumnezeuul naturii și al popoarelor era depășit în folosul celor două cîmpuri de activitate, dar acest conflict răminea permanent prezent în principiu, conferind astfel instituției regale în Izrael o dinamică neîntîlnită nicăieri în altă parte.

3. Probabil că semnificația aceasta a expresiei *Iahve-Elohim* era în vigoare în cultul regal de la sanctuarul din Ierusalim la începutul monarhiei, dar n-a avut niciodată rolul preponderent al expresiei *Iahve-Savaot*.

4. Traducerea expresiei rămîne nesigură: Într-o epocă tîrzie Elohim, adesea fără articol, este un nume propriu desemnînd pe Iahve, Dumnezeuul unic. Însă termenul însuși elohim (cu litera mică) este un nume comun, un plural de maiestate, sau de excelență, ori un plural de abstracție desemnînd pe Dumnezeu, zeii sau ideea de divinitate, — și de aci folosirea lui frecventă fără articol. În acest înțeles elohim poate fi folosit și adjectival, pentru a califica un substantiv cu înțeles de divin, superior, extraordinar și astfel el marchează superlativul.

În acest fel în folosirea biblică expresia *Iahve-Elohim* ar putea fi tradusă: «Iahve cel foarte mare», «Iahve cel atotputernic» sau «Iahve divinul». Însă elohim ca adjectiv califică totdeauna un nume comun, nu un nume propriu. În această situație se poate socoti că expresia *Iahve-Elohim* a putut fi deformată după modelul expresiilor comune canaaneene: *El-Roi*, *El-Olam*, *El-Šaldai* și poate chiar *El-Elion*, ceea ce n-ar constitui un caz unic, avînd în vedere formarea expresiilor *Iahve-Savaot* și *Iahve-Melek*.

5. Ținînd seama de istoria expresiei și totodată de forma ei gramaticală, se poate bănui că expresia *Iahve-Elohim* a fost formată în chip asemănător cu expresiile *Iahve-Savaot* și *Iahve-Melek*.

Teologia explică aceasta — și în vremea postexilică reia adesea aceste mari curente ale tradiției în polemică reînnoită și în chip limpede monoteistă — după cum dovedește pasajul tîrziu din Ieremia X, 1—16. (îndeosebi vers. 10).

În *paragraful al treilea*, intitulat: *Iahve-Elohim în Facere II—III* — Jean L'Hoor, după această înfățișare a expresiei în Vechiul Testament cercetează folosirea expresiei *Iahve-Elohim* în Facere II 4 b, III, 24 și constată că în perspectiva cercetării din *paragraful al doilea*, ipoteza redacțională la nivelul redactării finale a Pentateuhului trebuie înlăturată întrucît expresia *Iahve-Elohim* face parte integrantă din compoziția iahvistă a pasajului Facere II, 4b, III, 24. Și indiferent de rezultatele cercetărilor viitoare, unele observații pun în evidență temeinicia și vechimea acestei expresii în compoziția acestor două capitole.

1. Expresia *Iahve-Elohim* este folosită în întregul pasaj, în afară de dialogul dintre femeie și șarpe.

În adevăr în Facere III, 1 b, 5, șarpele și femeia folosesc numele Elohim spre deosebire de restul pasajului, unde este folosită numirea *Iahve-Elohim*. Însă Elohim din Facere III, 1 b 5, nu este Dumnezeu care vorbește cu omul; ci Elohim desemnează o ființă care urmărește să restrîngă la maximum mișcările, libertatea omului de aceea se vorbește despre ea la persoana a treia.

Așadar diferența numirilor divine în Facere III, 1 b—5 nu este accidentală. Ea nu rezultă din grija redactorului iahvist de a face ca să nu fie pronunțat numele Iahve înainte de Enoh; ci folosirea în aceste versete a numirilor Elohim corespunde unei diferențe importante de conținut și corespunde preocupării teologice ale redactorului, care urmărea să dea denumirii *Iahve-Elohim* un anumit sens.

2. Funcțiunile pe care le are expresia *Iahve-Elohim* în pasajul Facere II, 4 b—III, 24, sînt multiple:

a) *Iahve-Elohim*, creatorul cerului și al pămîntului, produce ploaia și face să crească plantele;

b) *Iahve-Elohim* modelează pe om și îi insuflă duhul de viață; în *Iahve-Elohim* omul găsește sensul existenței sale;

c) El invită pe om să poarte grijă de grădina în care se plimbă și pe care o muncește, ca o parte a sferei sale de existență;

d) Deși persistent și în afară de om și natură, *Iahve-Elohim* vorbește cu omul; îi poruncește, îi pune întrebări, socotindu-l o ființă responsabilă, îl pedepsește. În dialogul cu omul *Iahve-Elohim* se angajează în viața și în istoria luptelor omului (Facere III, 15), și îl face să vorbească și să colaboreze cu ceilalți oameni (femeia).

e) *Iahve-Elohim* încredințează omului stăpînirea asupra creaturilor și colaborează cu omul pentru a face natura să rodească (Facere II, 55).

Funcțiunile lui *Iahve-Elohim* se grupează în trei categorii fundamentale :

- împărățirea asupra naturii (cer, pămînt, animale, oameni) ;
- împărățirea asupra neamurilor — pentru că bărbatul și femeia recapitulau omenirea întreagă, așa cum rîurile din grădina raiului udau toată lumea ;
- stăpînia asupra omului și dialogul cu el sub forma părășiei de viață, de poruncă, de ascultare și de responsabilitate, ceea ce poate fi socotit ca formă a unei alianțe.

3. Punînd în paralelă părțile componente ale activității lui *Iahve-Elohim*, mai ales cele liturgice (studiate în paragraful al doilea) cu funcțiunile lui *Iahve-Elohim* din Facere II—III se constată asemănări izbitoare :

a) *În raport cu cerul* : tradițiile legămîntului mozaic între *Iahve* și poporul ebru sintetizat în arca alianței (în restul Vechiului Testament alianța între *Iahve-Elohim* și om — inițiativă divină în binefaceri, grădina raiului, poruncă, ascultare și slujire, păcat, pedeapsa (în pasajul din Facere II—III).

— Regalitatea davidică ; — regalitate, stăpînirea omului asupra naturii din neam în neam ;

— Sionul și sanctuarul ; — grădina raiului păzită de heruvimi și slujirea (Fac. III, 15) ;

b) *Stăpînirea asupra neamurilor* :

— *Iahve* judecă, salvează și pedepsește neamurile, în cadrul alegerii davidice ; — *Iahve Elohim* creator stăpîn și judecător al neamurilor în cadrul alegerii bărbatului și a femeii, ai căror urmași vor ajunge pînă la David ;

c) *Stăpînirea asupra naturii* ;

— *Iahve* deține toate puterile lui El și ale lui Baal și îndeosebi stăpînirea asupra naturii întregi, asupra Sionului prin cultul de la Templu și prin regalitatea davidică, prin care manifestă și exercită această împărăție asupra naturii ; — *Iahve-Elohim* exercită domnia sa asupra naturii, de la grădina pe care a făcut-o și în care se plimbă, și prin lucrarea ei de către om și ascultarea de omul-rege al naturii și de urmașii săi.

Pînă la analizarea tuturor activităților lui *Iahve-Elohim* din Facere II—III în detalii și țînînd seama de vocabularul și schemele documentului iahvist și în ansamblul operei întregi, se poate afirma că folosirea expresiei *Iahve-Elohim* în Facere și în celelalte texte liturgice descoperă aceeași complexitate și aceleași componente.

Este neîndoielnic că termenul *Iahve* este purtătorul aspectelor cerești în timp ce termenul *Elohim* exprimă puterea universală, pe care, după așezarea evreilor în Canaan și îndeosebi în Ierusalim, *Iahve* a moștenit-o de la divinitatea canaaneană ; încît expresia *Iahve-Elohim* în unitatea sa subliniază identitatea de fapt între stăpînirea cerului și stăpînirea asupra naturii și stăpînirea asupra popoarelor.

Din compararea între *Iahve-Elohim* în întregul pasaj (Fac. II—III) și *Elohim* din Facere III 1 b—5 reiese că *Iahve* joacă rolul de principiu unificator. Ceea ce corespunde faptului că întreaga dinamică a povestirii derivă din harta formulată în Facere II, 15—17. Încît expresia *Iahve-Elohim* devine o expresie avînd centrul de greutate în credința iahvistă și deja pune la dispoziție indicații prețioase cu privire la relațiile dintre natură, națiuni și istoria mîntuirii.

4. Folosirea intensivă a expresiei *Iahve-Elohim* de către redactorul iahvist ar lăsa să se creadă că el este autorul acestei expresii. În adevăr, redactorul iahvist era foarte apropiat de cercurile oficiale ale curții regelui Solomon, avînd privirea centrată asupra instituției davidice, încît s-ar putea socoti că datorită acestei apropieri care acorda redacției iahviste un caracter semiformal, expresia *Iahve-Elohim* a trecut în cult. Originea literară și cvasi-intelectuală a expresiei ar explica dificultatea introducerii ei în cult.

În adevăr se poate spune că epoca lui Solomon, epocă de intensă activitate instituțională, culturală și liturgică, este epoca în care ar fi apărut expresia *Iahve-Elohim* fără să poată fi precizat un autor anumit. Este izbitor faptul că în sinteza iahvistă se întîlnesc aceleași componente ca și în celelalte texte biblice în care apare expresia *Iahve-Elohim* adică se regăsește același pol unificator — instituția davidică.

În acest fel devine limpede că ceea ce este adevărat pentru documentul iahvist în general, este adevărat, în linii mari, și pentru pasajul Facere II, 4 b—III, 24.

Am urmărit să redăm ideile principale ale studiului lui Jean L'Hoor în unitatea lor, pentru a face limpede că cercetările actuale, îndeosebi romano-catolice, referitoare la documentele care constituie după critica biblică izvoarele Pentateuhului, pot avea și o explicație unificatoare, față de rolul divizator al textului Pentateuhului, care caracteriza ținuta criticii biblice protestante și liberale.

Semnăind importanța acestui studiu care nu pierde din vedere aspectul teologic, în fața diferitelor momente istorice, ne facem datoria de a-l recomanda celor ce se preocupă de problemele de teologie biblică. — (Ion V. Georgescu).

Paul Lamarche, *Structure de l'Épître aux Colossiens*, în «Biblica», publicată în Col. «Commentarii periodici pontificii Institutii biblici», vol. 56 (1975), fasc. 4, p. 453—463.

Pornind de la constatarea că diferiți comentatori și traducători au propus diferite planuri ale compoziției Epistolei către Coloseni, planuri care nu corespundeau mersului lăuntric al ideilor textului (ceea ce se repercutează negativ asupra cititorilor), P. Lamarche își propune să demonstreze în amănunt structura logică a conținutului Epistolei către Coloseni.

În general se poate constata că de obicei comentarii și traducătorii Epistolei către Coloseni împart cuprinsul epistolei fie în două părți: o parte doctrinară (de la I, 12 ori 13 sau 14 pînă la II, 23) și o parte parenetică (de la III, 1 înainte), fie în trei părți: o expunere doctrinară (de la I, 16 la II, 5), o parte cuprinzînd diferite avertismente (de la II, 6 la III, 4) și o parte parenetică (începînd de la III, 5).

În demonstrația sa, P. Lamarche, ținînd seama și de divizarea textului în traducerea Bibliei de la Ierusalim (ediția I și a II-a) ca și de cea din textul traducerii ecumenice a Noului Testament, împarte textul Epistolei către Coloseni în:

*Introducere* (I, 1—20); *conținutul de bază* al Epistolei (I, 21—II, 15); și *aplicări practice, morale* privitoare la fiecare creștin (II, 16—IV, 1); și *sîrșitul epistolei*, cuprinzînd sfaturi finale, noutăți și salutări (IV, 2—18).

Prin demonstrarea sa amănunțită asupra structurii logice a fiecăreia dintre aceste părți ale cuprinsului Epistolei, P. Lamarche ajunge la concluzia că Epistola către Coloseni este construită în chip îndeajuns de riguros. Cu toate acestea varietatea de procedee folosite (paralelismul, construcțiile concentrice, enunțările etc.) acordă o anumită suplețe întregului.

Acest fel de a compune — care poate fi urmărit în planul general al structurii epistolei pe care îl vom înfățișa în continuare — este frecvent în literatura semită, încît nu este de mirare că se întâlnește în compunerea Epistolei către Coloseni. Semnalăm îndeosebi frecvența paralelismului antitetic (formal și național) și mai cu seamă procedeul de a enunța ideile într-o ordine, care în dezvoltare este reluată în sens invers.

P. Lamarche afirmă că servindu-ne de aceste înțelegeri ale structurii putem înțelege mersul ideilor și putem ajunge la o pătrundere mai deplină a conținutului Epistolei către Coloseni.

Redăm acum pe larg — renunțînd la detaliile aflate în paragrafele demonstrației — modul schematic al structurii Epistolei către Coloseni.

I. — *Introducere* (I, 1—20); — *adresarea* (I, 1—2); — *enunțarea* (I, 3—4a): a) acțiuni de mulțumire (I, 3a); b) rugăciune (I, 3b); c) noutăți (I, 4a); — *dezvoltarea* celor enunțate (I, 4—20); c') noutăți (I, 4—8); b') rugăciunea (I, 9—11); a') acțiuni de mulțumire (I, 12—20).

II. — *Conținutul de bază al Epistolei* (I, 22—II, 15); *enunțarea* (I, 22—23). 1. *Transformarea în Hristos*: în sens negativ — ca străini (I, 21); în sens pozitiv ca împăcați (I, 22). 2. *Avertizări*: în sens pozitiv — să fie tari (I, 23a); în sens negativ — fără a se lăsa înșelați (I, 23b). 3. *Evangelizarea*, adresată «vouă și tuturor» (I, 23 b, c); avînd pe Pavel ca apostol evanghelizator (I, 23 d). *Dezvoltarea* (I, 24 a—II, 15): 3'). *Evangelizarea* (I, 24—II, 3); *teza*: Pavel Apostolul evanghelizator suferă pentru voi, pentru Biserică (I, 24—25): a) *taina* (I, 25 c—27); b) *destina-*

tarii — sînt orice om (I, 28); c) lupta Apostolului Pavel (I, 29); b) destinatarii — «voi și totodată alții» (II, 1); a') taina (II, 2—4). 2') *Avertizări* (II, 4—8): — în sens negativ (II, 4); — în sens pozitiv (II, 5); — în sens pozitiv (II, 6—7); — în sens negativ (II, 8). 1') *Transformarea în Hristos* (II, 9—15): *teza*: participarea mîntuitoare la plenitudinea Celui care este Stăpînul Puterilor (II, 9—10): a) Mîntuirea în condițiile tăierii împrejur și în condițiile învierii (II, 11—12); — în sens negativ, tăiați împrejur în Hristos (II, 11—12 a); — în sens pozitiv, înviați în Hristos (II, 12); b) transformarea (II, 13); — în sens negativ, «voi care erați morți» (în greșeli, în nețaiere împrejur (II, 13 a)); — în sens pozitiv — Dumnezeu v-a dat viața (iertarea) (II, 13 b); a') mîntuirea în condițiile anulării greșelilor și a biruinței asupra Puterilor (II, 14—15).

III. — *Aplicări* (II, 16—IV, 1): a) practice (II, 16—III, 2); b) cu privire la moralitate în general (III, 3—17); — în sens negativ (III, 3—11); — în sens pozitiv (III, 12—17); c) aplicări în condiția personală a fiecăruia (III, 18—IV, 1): — soții și soți (III, 18—19); — copii și părinți (III, 20—21); — sclavi și stăpîni (III, 22—IV, 1).

IV. — *Sfîrșitul epistolei* (IV, 1—18): — ultimele sfaturi (IV, 2—6); — noutăți (IV, 7—9); — salutări (IV, 10—18).

Socotind deosebit de instructivă demonstrația făcută de P. Lamarche, am redat cît am putut mai pe înțeles mersul ideilor din acest interesant studiu, care poate fi folositor celor ce se ocupă de studiile biblice.

Léonard Ramaroson, *Comme «le Bon samaritain», ne chercher qu'a aimer* (Luca X, 29—37), în «Biblica» (editată de Col. «Comentarii periodici pontificii instituti biblici»), vol. 56 (1975), fasc. 4, p. 533—536.

Autorul, (african din Tananarive), în scurtul dar densul său articol semnaleză de la început că parabola despre samariteanul milostiv cuprinde multe dificultăți de interpretare. Cea mai importantă dificultate o constituie — după părerea comentatorilor — lipsa de corespondență logică, între întrebarea învățătorului de lege (din vers. 29), care introduce parabola și întrebarea pusă de Iisus învățătorului de lege (din vers. 36); căci *aproapele* din «obiect» al iubirii, cum este în întrebarea învățătorului de lege, devine «subiect» în întrebarea lui Iisus, adică din «pasiv» (cel ce trebuie iubit), devine «activ» (cel ce iubește). Ramaroson, arată că unii comentatori minimalizează această dificultate socotind că răspunsul Mîntuitorului revine la afirmația învățătorului de lege, că «aproapele tău, cel pe care trebuie să-l iubești este cel care are nevoie de ajutorul tău».

Însă acești comentatori minimalizează dintr-o dată, pe de o parte, verbul «că a fost», care formează centrul întrebării Mîntuitorului: «Deci cine dintre cei trei ți se pare că a fost aproapele celui căzut între tilhari» (vers. 39), care răspunde în principiu verbului «este» din întrebarea învățătorului de lege («...Și cine este aproapele meu?» — vers. 29); iar, pe de altă parte, se minimalizează sensul expresiei: «mergi de fă și tu asemenea» (sfîrșitul vers. 37) și care formează și sfîrșitul parabolei și deci nu mai pot ține în chip firesc loc de răspuns la întrebarea învățătorului de lege (din vers. 29).

De aceea Ramaroson socotind că Sfîntul Evanghelist Luca este un autor prea fin ca să poată lăsa la îndeplinire loc la asemenea neconsecvențe logice, propune următoarele două explicații pentru conținutul parabolei.

1. El socotește că în gîndirea Evanghelistului Luca, Mîntuitorul nu vrea să răspundă direct la întrebarea învățătorului de lege. Ci Evanghelistul, legend direct conținutul parabolei de textul celei de a doua porunci din Lege — reproduce în vers. 27 («Să iubești... și pe aproapele tău ca pe tine însuși»), lasă să se înțeleagă că Mîntuitorul vrea să extindă înțelesul termenului «aproapele», în comparație cu înțelesul pe care i-l atribuia Vechiul Testament și iudaismul din vremea Mîntuitorului. În adevăr în Vechiul Testament termenul «aproapele» desemna pe israelitul, sau pe «confratele aflat în Legămînt cu Iahve»; iar pentru rabinii contemporani cu Mîntuitorul termenul «aproapele» desemna pe conaționalul iudeu, și pe prozelitul dintre păgîni atașat în întregime Legii.

Mintuitorul în acest caz deplasează în chip hotărât subiectul discuției, ducând pe învățătorul de lege la un punct de vedere mai larg și mai înalt. Adică (așa cum făcuse și în alte cazuri: Luca VII, 36—50; X, 17—20; X, 40—42; XI, 27—28 etc.), Mintuitorul arată că esențial nu este de a ști exact cine este aproapele pe care trebuie să-l iubești, pentru a împlini porunca Legii; ci esențial este să nu încetezi de a face eforturi (cum arată verbul «mergi de fă (la prezent) și tu asemenea» ca să devii aproapele care iubește, care nu cere decât să iubească fără a ține seama de cine este cel pe care-l iubești. Adică să urmărești să iubești, nu pe cine să iubești.

Unii comentatori adaugă la formula: «aproapele tău, cel pe care trebuie să-l iubești este cel care are nevoie de ajutorul tău», precizarea: «chiar dacă nu este de aceeași nație și credință cu tine». Ramaroson socotește că formula aceasta — care pînă la un punct nu contravine sensului parabolei — este totuși nepotrivită ideii exprimată de Evanghelistul Luca. Această formulă convine concepției învățătorului de lege care urmărea să identifice pe aproapele pe care trebuia să-l iubească; însă ea este depășită de concepția Mintuitorului, care preciza că nu este necesar să cauți a defini, a delimita zona de acțiune a iubirii, pentru că forța expansivă a iubirii este nelimitată.

De aceea în parabolă victima, aproapele care trebuie iubit și ajutat, este lăsat într-un anonim desăvîrșit; el este un «om oarecare», de care se vorbește permanent la persoana a treia (X, 31, 34, 35, 36) fără a se lăsa impresia că celelalte trei personaje din parabolă — precis identificate și din punct de vedere național și din punct de vedere religios — ar fi recunoscut în el un iudeu, ori un păgîn.

2. Pe lângă această explicație directă a sensului parabolei, Ramaroson înfățișează și un al doilea aspect important al parabolei. Mintuitorul nu înfățișează pe călătorul model singur față de cel căzut între tilhari. Ci îl prezintă într-un net contrast față de ceilalți doi călători care trecuseră pe lângă victimă, descoperind două aspecte noi ale sensului parabolei.

Primul aspect se referă la manifestarea ori nemanifestarea sentimentului de milă față de cel căzut între tilhari (net precizat în X, 37). Textul nu justifică și nu condamnă atitudinea preotului și a levitului; ci în chip simplu pune față în față atitudinea lor și pe cea a samarineanului.

Unii comentatori încearcă să justifice atitudinea primilor doi cetățeni prin scrupulul religios (Lev. XXI, 1 ș. u.), care i-ar fi împiedicat să-și manifeste sentimentul de milă firesc în inima lor.

Al doilea aspect se referă la precizarea că cei trei călători sînt identificați nu din punct de vedere național, ci numai religios: doi erau slujitori ai cultului adevărat, iar samarineanul era un schismatic.

Mintuitorul dînd ca model pe samarinean pentru manifestarea milei față de cel căzut între tilhari, face evidentă ratificarea pe care o dă învățătorii profetice despre manifestarea milei față de oricine: «...Împarte pîinea ta cu cel flămînd, adăpostește în casă pe cel sărman, pe cel gol îmbracă-l și nu te ascunde de cel de un neam cu tine», cînd faci aceasta (Isaia LVIII, 7).

Rezumînd expunerea făcută în acest studiu dens, reiese că Ramaroson găsește că parabola despre samarineanul milostiv învață că esențial nu este să cauți cine este aproapele pe care să-l iubești, ci să iubești fără rezerve, după adevărata natură a iubirii; iar religia adevărată este cea care tinde la exercitarea permanentă a milei, ca manifestare a iubirii.

Aceasta reiese din faptul că Mintuitorul deplasează în chip intenționat subiectul discuției provocate de învățătorul de lege și din felul în care Mintuitorul pune în paralel atitudinea preotului și a levitului cu atitudinea samarineanului.



Justețea înțelegerii pe care o dă conținutul parabolei despre samarineanul milostiv, Ramaroson o întemeiază pe indicarea în note a celor mai de seamă păreri ale altor comentatori.

Am redat mai pe larg acest studiu, socotind că el deschide unele perspective noi asupra interpretării parabolei despre samarineanul milostiv și în nădejdea că această prezentare va fi de folos cititorilor.



Charles Hudry Clergeon, *Le quatrième Evangile indique-t-il le nom de son auteur?*, în «Biblica» (editată de Col. «Commentarii periodici pontificii Institutii biblici»), an. 56 (1975), fasc. 4, p. 545—549.

Autorul, socotind că în cercetarea Evangheliei a patra trebuie ținut seama nu numai de ceea ce se afirmă explicit, ci și de ceea ce autorul ei vrea să descopere în chip enigmatic, prin pilde (Ioan XVI, 25), își propune să cerceteze dacă între alte lucruri expuse cu multă grijă în chip enigmatic nu poate fi descifrat și numele autorului Evangheliei. Este știut că textul Evangheliei conține o frază despre ucenicul «care a scris lucrurile acestea» (Ioan XXI, 24), dar numele autorului nu este nicăieri arătat în chip limpede.

Autorul își propune să demonstreze că este cu puțință ca în felul criptic de a scrie al autorului Evangheliei a patra să poată fi aflată și indicația numelui său.

În prima parte a articolului, autorul se oprește asupra unor orînduiri cu grijă făcute asupra argumentelor în redactare, care nu pot să fie întimplătoare, întrucît sînt des folosite de autor pentru a schimba sensul în compunerea sa.

Pentru a demonstra această metodă a unei anumite orînduiri a argumentelor, autorul studiuului înfățișează pe larg cîteva din aceste asemenea orînduiri.

1. Astfel, vorbind de faptul că femeia samarineancă avusese cinci bărbați, Evanghelistul folosește termenul «anir» (bărbat) de cinci ori (în cap. IV, 16, 17 — de două ori și 18 de două ori), semnalînd raportul deosebit care leagă folosirea termenului a cincea oară (IV, 18) de prima lui folosire (IV, 16), singurele cazuri cînd termenul este însoțit de pronumele posesiv «al ei».

2. Al doilea exemplu de anumită orînduire a folosirii în sens simbolic a unor termeni, îl constituie folosirea de șase ori a cuvintelor «aima» (sînge) și «soma» (trup) în următoarea orînduire: 1 + 4 + 1. Astfel termenul «sînge» este folosit în: «I, 13—VI, 53, 54, 55, 56 — XIX, 34; iar termenul «trup» este folosit în: II, 21 — XIX, 31, 38, 39, 40 — XXI, 2 XX, 12.

În ambele cazuri, prima și ultima folosire sînt o singură dată, adică deosebite de folosirea centrală care grupează patru folosiri, ceea ce indică o apropiere între aceste două folosiri.

Astfel, termenul «sînge» este folosit prima dată (I, 13) în sensul de «sîngele» nașterii după trup; iar ultima dată (XIX, 34) este vorba de «sîngele» care a curs din coasta Mîntuitorului la moartea Sa.

Iar termenul «trup» este folosit, atît prima dată (II, 21), cît și ultima dată (XX, 12), referindu-se la trupul lui Hristos cel înviat.

3. Al treilea exemplu se referă la folosirea de cinci ori a termenului «aghios» (sfînt): prima dată în I, 33 (referitor la Duhul); a doua oară în VI, 69 (referitor la Iisus); a treia oară în XIV, 26 (referitor la Duhul); a patra oară în XVII, 11 (referitor la Tatăl); și a cincea oară în XX, 22 (referitor la Duhul). Adică precizarea sfințeniei Duhului, de trei ori, încadrează sfințenia Fiului și a Tatălui, menționată o singură dată pentru fiecare. Și în acest al treilea exemplu se poate observa identitatea între prima folosire și ultima folosire: Prima folosire, în I, 33, definește pe Iisus ca Cel ce «botează în Duhul Sfînt», iar cea de a cincea folosire (XX, 22) arată pe Iisus care trimite efectiv pe Duhul Sfînt.

4. Autorul menționează apoi dintre alte multe cazuri, exemplul folosirii de cîte 24 de ori în întreaga Evanghelie a patra, a termenilor «Pnevma» (Duhul) și «idor» (apă). Oricum ar fi grupate folosirile acestor doi termeni, se constată o legătură directă între sensul termenilor în primul grup de folosiri și între ultimul grup de folosire a termenilor. În legătură cu termenul «apă», folosirea lui în primul grup de texte este în legătură cu botezul cu apă administrat de Ioan Botezătorul. Iar în ultimul grup de texte termenul este folosit în legătură cu apa și sîngele ce au curs din coasta Mîntuitorului pe cruce.

În legătură cu termenul «Duh»: în primul grup de texte este vorba de Duhul care coboară din cer asupra lui Iisus în timpul Botezului și de rămânerea asupra Lui; iar în ultimul grup de texte este vorba de Duhul Sfânt transmis de Mîntuitorul ucenicilor, după înviere.

După aceasă parte cu caracter general, de prezentare a metodei în care autorul Evangheliei a patra înfățișează unele idei de bază, autorul studiului trece la înfățișarea problemei care-l preocupă în special în acest studiu.

Demonstrația autorului se întemeiază pe folosirea termenului «martiria» (mărturie) în Evanghelia a patra, și anume: I, 7; I, 19; III, 11; III, 22, 33; V, 31, 32, 34, 36; VIII, 13, 14, 17; XIX, 35; XXI, 24.

Aceste locuri pot fi grupate în următoarea schemă: 2—3—4—3—2, adică o schemă simetrică de tip concentric.

Seria *centrală* este formată din textele din capitolul V (31, 32, 34, 36) în care Mîntuitorul tratează problema mărturiei în ea însăși. Cele două serii (de trei texte) încadrează seria centrală, fiind caracterizate: prima (III, 11, 32, 33) prin expresia «a primi mărturia» — cu sau fără negație; cealaltă serie (VIII, 13, 14, 17), prin expresia: «mărturia este adevărată» — cu sau fără negație. De o parte este vorba de primirea rezervată a mărturiei, de cealaltă parte, este vorba de validitatea mărturiei aduse.

Detaliul că în primul text și în ultimul text din aceste două serii intermediare termenul mărturie este însoțit de complementele la plural (III, 11: «mărturia noastră»; și VIII, 17: «mărturia a doi oameni») pune în strînsă legătură aceste două locuri.

*Seriile*, cea de la început (I, 7, 19) și cea de la sfîrșit (XIX, 35; XXI, 24), merită o atenție deosebită, în lumina celor spuse mai înainte.

Spre deosebire de toate celelalte texte aceste serii de texte nu conțin nici mărturia lui Iisus și nici a Tatălui. Prima serie (I, 7, 19) evocă mărturia unui «om trimis de Dumnezeu, al cărui nume era Ioan» (I, 6); iar seria de la sfîrșit vorbește de mărturia unui ucenic, menționat mai înainte ca «ucenicul pe care-l iubea Iisus» (XIX, 26; XXI, 7, 20) și arătat ca fiind autorul Evangheliei (XXI, 24).

În ambele cazuri se precizează că mărturia este făcută în interesul credinței. În cazul lui Ioan: «Acesta a venit spre mărturie, ca să mărturisească de Lumină, ca toți să creadă prin el» (I, 7). Iar în cazul ucenicului iubit se precizează: «Și cel ce a văzut a mărturisit și mărturia lui este adevărată și știe că adevăr spune, ca și voi să credeți» (XI, 35; cf. XX, 31). Trebuie de asemenea semnalată identitatea între declarația lui Ioan Botezătorul: «Și eu am văzut și am mărturisit...» (I, 35) și declarația despre ucenicul iubit că: «Cel ce a văzut a mărturisit...» (XIX, 35).

În acest fel textele seriei de la început și ale seriei de la sfîrșit corespund foarte strîns și prezintă și una și alta: o *mărturie*; dată de *cel ce a văzut*; pentru ca *să îndemne la credință*. În prima serie mărturia este dată de Ioan în locul unde el boteza (I, 28). În ultima serie, mărturia este dată de ucenicul, care a și fixat-o în scris (XXI, 21).

Totuși dacă în primul caz se precizează limpede numele celui ce aduce mărturia: «numele lui era Ioan» (I, 6; cf. I, 19), în al doilea caz, numele ucenicului care a scris Evanghelia lipsește.

Autorul studiului se întrebă: «lipsește în adevăr acest nume?» și încheie arătînd că «raporturile strînse care bagă textele din prima și ultima serie de texte, invită la completarea uneia prin cealaltă. În care caz ne putem întreba dacă numele Evanghelistului nu este dat în chip discret, indirect, cu ajutorul paralelismului. Adică așa cum prima mărturie de la începutul Evangheliei, și mărturia finală din Evanghelia pe care o citesc creștinii a fost dată de un om «al cărui nume era Ioan». Iar acest indiciu, justificat de metoda folosită de autorul Evangheliei a patra, vine să confirme tradiția creștină care socotea pe Apostolul Ioan «ca autor al Evangheliei a patra».

Am redat pe larg, îndeosebi partea a doua a acestui studiu, care constituie o încercare de a demonstra că în chip indirect, folosind o metodă aparte, autorul Evangheliei a patra a semnat totuși opera sa, socotînd că prezentarea noastră va fi de folos celor ce se preocupă de problemele biblice nou-testamentare. — (Pr. Const. Gheorghe).

Alain Riou, *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, (Lumea și Biserica după Maxim Mărturisitorul) Collection «Théologie Historique», nr. 22, Paris, 279 p.

În cercul cunoscutului teolog romano-catolic M. J. Guillou s-a format un grup de tineri teologi care au introdus în lista preferințelor lor și pe Sfântul Maxim Mărturisitorul († 662), atât de nedreptățit pînă acum de către teologia occidentală. Dintre acești tineri reținem pe A. Riou și J. M. Garrigues.

Amîndoi au scris cîte o teză de doctorat studiînd gîndirea celui mai mare teolog bizantin din secolul al VII-lea, una dintre aceste două lucrări fiind cea la care ne referim.

În urma unei atente și îndelungate lecturi a operei Sfântului Maxim, autorul reușește să prezinte nu numai o lucrare bine întemeiată, dar și o lectură vie, ce încearcă să apropie occidentalilor pe Sfântul Mărturisitor, care merită să fie cunoscut ca și Augustin.

Maxim este calificat drept un bun cunoscător al lui Leonțiu de Bizanț dar în același timp și al lui Leonțiu de Ierusalim, reprezentantul de onoare a ceea ce s-a numit neocalcedonism.

În opera Sfântului Maxim Mărturisitorul pot fi identificate curente și nuanțele teologice de pînă la el; important este însă faptul că în opera sa se realizează cea sinteză a gîndirii și mai ales a spiritualității orientale, care va fi hotărîtoare pentru secolele care vor urma. Spiritualitatea Bisericii Ortodoxe Române stă pe linia acestei tradiții; mărturie în acest sens stau multe traduceri care s-au făcut în decursul veacurilor din Sfântul Maxim.

Lucrarea lui A. Riou se încheie cu un tabel cronologic important pentru istoria Bisericii creștine din secolul al VII-lea.

Mircea Eliade, *Istoria religiilor din 1912 pînă în zilele noastre*. Studiu publicat în revista de filosofie, tomul 20, nr. II, București, 1973.

Studiul de față cuprinde, cum atestă și autorul, o privire de ansamblu asupra istoriei religiilor (începînd cu anul 1912), fiind cerut de revista «Journal of Bible and Religion». A fost publicat în volumul — «The Quest...», Chicago, S.U.A., 1969, și cu o versiune franceză, în volumul «La nostalgie des origines». «Méthodologie et histoire des religions», Gallimard, 1971, de asemenea traducerea românească în revista amintită, după care și facem prezentarea de față.

Autorul subliniază de la început momentul istoric al anului 1912 pentru istoria religiilor, cînd apar aproape simultan: *Formele elementare ale vieții religioase* a lui Emile Durkheim; primul volum al monumentalei opere (de peste 11.000 de pagini) a lui Wilhelm Schmidt, *Originea ideii de Dumnezeu*; *Religia primitivă în Sardinia* a nu mai puțin cunoscutului specialist în materie, Raffaele Petazzoni; *Transsubstanțieri și simboluri ale libido-ului*, a lui Carl Gustav Jung, sau *Totem și Tabu* de Sigmund Freud, tipărită în anul 1913. Lucrările reprezentau metode folosite deja în studiul religiei: sociologică, etnologică, psihologică, sau istorică, dar care iau acum o mai amplă dezvoltare. Singura metodă efectiv nouă care va apare mai tîrziu, va fi cea fenomenologică.

Metoda, sau cum se exprimă autorul «demersul sociologic» al lui Durkheim, interpretează religia ca o «proiectare a experienței sociale». Observînd la aborigenii australieni că «totemul simbolizează în același timp și sacral și clanul», și elementul religios și cel social, Durkheim a tras concluzia că «sacral», divinitatea și «grupul social» erau unul și același lucru.

Cercetători ca : A. Goldenweiser și W. Schmidt, sau Robert Lowie au replicat însă că triburile cele mai simple nu au nici clanuri, nici totemuri sau ignoră totemismul, ca de pildă cele din centrul Australiei.

Din școala sociologică a lui Durkheim e amintit și Lucien Lévy Bruhl. Cum se știe, acesta a rămas cunoscut mai ales prin lansarea conceptului de «mentalitate primitivă» sau «prelogică», după care primitivul s-ar afla într-un raport «mistic» și de «gîndire incoerentă» cu lumea înconjurătoare, cu natura. După el pătrunderea în lumea unor asemenea «mentalități prelogice» ajută pe savantul modern să înțeleagă «simbolurile», «miturile», «religiile primitive și arhaice». Către sfîrșitul vieții L. Lévy Bruhl va retracta această ipoteză necorectă, jignitoare și primejdioasă la adresa populațiilor încă în stare «primitivă»; moartea însă îl va împiedica să-și facă cunoscute noile poziții, «Caietele» sale fiind publicate postum de M. Leenhardt în anul 1948. Ideile lui au avut totuși meritul de a stîrni interes și probleme.

Mai profunzi și mai eficienți au fost alți ucenici sau colaboratori ai școlii. Între aceștia, remarcabil este Marcel Mauss, prin cercetările asupra sacrificiului, magiei, și «darului ca formă elementară de schimb», de comunicare socială. La fel de reprezentativ e Marcel Griaule cu studiul *Dieu d'eau* (1948), în care se ocupă de «tradiția mitologică» a dogonilor, primitiv care dezvăluia o surprinzătoare atitudine «pentru gîndirea sistematică» și nu «prelogică» așa cum susține L. Bruhl. Griaule a trăit printre ei și numai într-o atmosferă de familiaritate intimă și onest-deschisă, dogonii și-au dezvăluit doctrina, viziunea lor religioasă, faptul dovedit încă o dată că în «religiile primitive» ca și în alte domenii ale etnologiei, aspectele exterioare nu epuizează și nu exprimă adesea decît ceea ce e mai puțin interesant și semnificativ, față de fondul spiritual atît de bogat.

Claude Lévi Strauss e de asemenea un celebru reprezentant al școlii etnologice, prin lucrările asupra totemismului, structurii mitului și operațiilor «gîndirii sălbatice».

Pe lîngă aceste contribuții datorite personalităților școlii socio-etnologice, sociologia religiei are, cum apreciază M. Eliade, meritul de a ajuta pe cercetător să vadă faptul religios nu redus la un singur aspect, adesea neesențial și nesemnificativ, ci în contextul social, viu și complex, ca «fapt» în același timp, istoric, sociologic, cultural, psihologic etc.

Un exemplu de metodă reduționistă, «sfidare pentru istoricul religiilor» afirmă M. Eliade, îi dă Sigismund Freud întemeietorul psihanalizei și cunoscut în ce privește originea religiei, prin lucrarea amintită *Totem și Tabu*,

Plecînd de la opiniile lui Atkinson, după care în societățile primitive șeful grupului alunga, pentru motive de gelozie, pe tinerii deveniți maturi, Freud concludă că fiii alungați, în cele din urmă îșiucid tatăl, îl mîncă și își însușesc femeile... «Masa totemică, care este poate prima sărbătoare a omenirii, ar fi, spune el, reproducerea și un fel de sărbătoare comemorativă a acestui act memorabil și criminal care a servit drept punct de plecare al atîtor lucruri: — organizații sociale, restricții morale, religii». La această superficială interpretare, W. Schmidt va replica: «Freud pretinde că Dumnezeu nu este nici mai mult nici mai puțin, decît sublimarea tatălui fizic al ființelor omenești; de unde, în sacrificiul totemic, Dumnezeu însuși este omorît și sacrificat. Acest omor al dumnezeului tată este anticul păcat al omenirii. Această vinovăție prin sînge este răscumpărarea prin moartea sîngeroasă a lui Hristos».

Meritul lui Freud totuși, după M. Eliade stă în a fi atras atenția asupra lumii «inconștientului», a imaginilor și a simbolurilor transmise pe această cale.

Un alt reprezentant al școlii psihologice, al «psihologiei» adâncurilor, e C. G. Jung. Spre deosebire de Freud, Jung era impresionat de prezența unor forțe transpersonale universale în adâncurile psihé-ului, sau ceea ce a numit el «arhetipuri», cel mai impresionant fiind al Sineului. Scopul nostru este după el tocmai realizarea Sineului, simbolul, modelul Sineului în spiritualitatea occidentală fiind Hristos, iar realizarea acestuia: mîntuirea.

Wilhelm Schmidt potrivit aprecierilor lui M. Eliade, unul din cei mai mari lingviști și etnologi ai secolului nostru, imbină metoda etnologică cu cea istorică. Ideea lui de bază și concluzia în același timp, e că la început a existat peste tot un fel de monoteism primordial (*Urmonotheism*); credința într-o ființă supremă, eternă, omniștientă, binefăcătoare, cerească. Dezvoltarea ulterioară a societății a înjosit-o și uneori a «șters această credință originară».

Cel mai reprezentativ pentru metoda istorică este Faffaele Pettazoni. Potrivit viziunii lui, orice «phainomenon este un genomenon», subliniind astfel «istoricitatea oricărei creații religioase». Către sfîrșitul vieții însă, a trebuit să renunțe la această exclusivitate rigidă și să conceedă la o complementaritate a «fenomenologiei» și istoriei în sinul religiei.

Metoda fenomenologică, în acest domeniu, e reprezentată îndeosebi de Gerardus van der Loeuv, personalitate multilaterală. În tinerețe, cum se remarcă aici, a studiat limbile orientale și și-a luat doctoratul cu o teză asupra religiei egiptene. A fost în același timp poet, muzician, om al Bisericii și autor al unei importante lucrări asupra sacralului în artă. Ca fenomenolog în interpretarea actului religios, el «respectă datele religioase și intenționalitatea lor proprie», subliniind imposibilitatea oricăror «reduceri ale reprezentărilor religioase la funcțiuni sociale, psihologice sau raționale», și respingînd «preconcepțiile naturaliste care caută să explice religia prin altceva decît prin ea însăși».

În afara acestor curente, demersuri, M. Eliade mai evocă «paternismul» sau Myth and Ritual School, reprezentat de savanți ca: S. Hooke, S. Mowinkel sau G. Widengren, în interpretarea cărora «regele reprezentînd pe Dumnezeu, era centrul cultului și ca atare responsabil de recolte și prosperitate a «cetățenilor».

De asemenea, nu uită pe Rudolf Otto cu lucrarea de mare răsunset, *Das Heilige*, pe George Dumézil care vede vechea societate indo-europeană împărțită în trei straturi suprapuse, corespunzînd funcțiilor sociale de: suveranitate, forță, fecunditate; pe Ananda Coomaraswami care pune în relief ceea ce numește el «tradiția primordială universală» și care a inspirat în concepția lui toate culturile premoderne (e vorba, în termenii noștri, de o revelație primordială în care își au obirșia religiile).

Studiul lui M. Eliade impresionează, ca și celelalte, prin erudiția, obiectivitatea, marea putere de cuprindere și sinteză, cît și prin afirmarea consecventă a binecunoscutei lui poziții, că religia «înainte de toate e o experiență, sui generis, iscată (născută *n.n.*) din întîlnirea omului cu sacralul...» și că «în inventarul cunoștințelor noastre despre trecutul îndepărtat, să pornim de la ipoteza că viața religioasă a fost dintr-un început, destul de complexă și că înalte concepții au coexistat cu forme inferioare de cult și de credință». — (*Pr. Constantin Galeriu*).

Paul Verghese, *Die Syrischen Kirchen in Indien* (Bisericile Siriene din India), Stuttgart, 1974, 222 p.

Paul Verghese, astăzi mitropolitul Gregorios, cunoscută personalitate pe tărîm ecumenic și unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai creștinismului oriental, nu este decât îngrijitorul volumului pe care îl semnalăm. Lucrarea constituie cel de al XIII-lea volum al colecției *Die Kirchen der Welt* (Bisericiile lumii) colecție în care Paul Verghese publicase un alt volum colectiv intitulat *Koptisches Christentum*, Stuttgart, 1973, 284 p.

Volumul *Bisericile Siriene din India* ne prezintă un scurt istoric și situația actuală a Bisericii de tradiție orientală care au luat ființă și s-au dezvoltat în India. Sînt amintite aici și Bisericile de tradiție romano-catolică și cele protestante.

Celălalt volum, *Creștinismul copt*, ne prezintă Bisericile ortodoxe orientale necalcedoniene din Egipt și Etiopia. Pe lângă prezentarea istorică a celor două Biserici orientale surori, sînt de semnalat aici și prezentările poziției în probleme de credință a unor teologi necalcedonieni. Se remarcă astfel studiul *Der Glaube der Kirche* (Credința Bisericii), p. 175—186, semnat de învățatul episcop V. C. Saumel din Biserica egipteană coptă. Importanța acestor studii se relevă în contextul discuțiilor teologice dintre Bisericile ortodoxe orientale și Bisericile de tradiție calcedoniană. Iar pentru cunoașterea creștinismului oriental cele două titluri semnalate aici sînt indispensabile.

W. Brandmuller, *Zum Plan einer neuen Konziliengeschichte*, în «*Annuaire Historiae Conciliorum*», IV, p. 1—6.

Ultima istorie completă și unitară a sinoadelor este cea scrisă de învățatul episcop romano-catolic din Germania K. J. Hefele. În traducerea franceză făcută de Dom Leclercq, care i-a adus unele îmbunătățiri, lucrarea se bucură încă și la noi de mare autoritate.

Articolul citat aici semnaleză necesitatea scrierii unei noi istorii a sinoadelor la nivelul cercetării, istorice actuale. În Biserica Romano-Catolică a și fost constituită o comisie de specialiști în acest sens.

Se încearcă astăzi să se cerceteze cit mai precis posibil cum s-au născut divergențele care au dus la convocarea unui sinod ecumenic, care a fost raportul dintre factorii bisericești și cei de altă natură în evoluția evenimentelor legate de sinodul respectiv, care au fost metodele de lucru și cum s-a ajuns la succesul unei anumite idei pînă ca să devină hotărîre, receptarea hotărîrilor unui sinod și implicațiile acesteia etc.

Iată numai cîteva coordonate noi privitoare la cercetarea istoriei sinoadelor. W. Brandmuller arată că la acest capitol în cercetarea romano-catolică de după cel de al II-lea Conciliu de la Vatican, au apărut probleme noi ce se cer elucidate. Între acestea se remarcă raportul dintre sinodalitate și autoritate în Biserică; sinodalitate și ecumenicitate, ca să amintim numai principiile care ar trebui să aducă după sine schimbări esențiale în gîndirea istorică romano-catolică. — (*Diac. Ioniță Viorel*).

Darie Novăceanu, *Precolumbia, teritoriul miturilor astrale*, București, Editura Sport-Turism, 1975, 334 p.

În *In loc de prefață* (p. 9—12), autorul prezintă America latină (Precolumbia de altă dată) în sine și în raportul ei cu Europa. Apoi face un scurt istoric al cercetării acestei lumi. În acest context, arată și motivele urzirii acestei cărți.

Obiectul fundamental al cărții îl constituie culturile precolumbiene. Cu privire la cuprins, autorul mai adaugă: «...înainte de a cerceta fragmentele salvate, o tra-

tare a conchistei, chiar și sumară, se impune cu necesitate. Căci numai așa putem reconstitui întregul. Numai așa putem aprecia dimensiunea exactă, atât a conchistei cât și timpului precolumbian».

Pornind de la originea omului în aceste pământuri, cartea cuprinde din aproape în aproape — într-o succesiune largă — majoritatea orizonturilor spirituale precolumbiene, sfârșind cu prezentarea civilizației aztecă sau incașă.

Astfel, în capitolul *Origini și legende* (p. 13—42) se abordează problema originii omului pe continentul american, despre care autorul subliniază că este încă deschisă. Faptul acesta este ilustrat de circulația a șapte teorii care au încă — toate — adepți.

Cît privește cele trei drumuri ale migrației sau rute migratorii cel de-al treilea drum al migrației pare — cel puțin pentru moment — să prindă consistență.

Concluzia, primul capitol este aceasta: «originea omului american are, cel puțin, trei mari izvoare, fiecare venind din altă direcție, din alt timp, și avind altă durată. Rămîne clar, de asemenea, și primul metisaj din aceste pământuri, marele adulter preistoric care a dus la nașterea unui tip etnic nou, dezvoltat într-o geografie deosebită de cea a originilor sale primare. În sfîrșit, rămîne clar și faptul că Noua Lume a fost un străvechi centru de convergență al mai multor rase, în timp ce Asia meridională a fost, tot pe atunci, un spațiu al dispersării umane».

Capitolul intitulat *Imagini și fapte* (p. 43—54) arată mai întîi că nu se poate preciza cu exactitate vîrsta omului pe pămîntul american. Cele trei etape care duc la lumea Marilor Imperii pe continentul latino-american, sînt: o perioadă preclasică sau formativă, urmată de un timp clasic și mai apoi de o renaștere locală. Autorul dă și cronologia acestor trei etape.

Cît privește descoperirea Americii, autorul consideră că «nici un element nou... nu va determina schimbări deosebite în substanța descoperirii și nu va reuși să întunece gloria lui Cristofor Columb» (p. 50).

Despre descoperirea în sine a Americii, autorul apreciază: «Descoperirea «Indiilor», cucerirea lor și transferarea în această parte de pămînt a unei culturi, a unei civilizații întregi, reprezintă o operă deosebită, ale cărei valori nu pot fi ignorate de nimeni, nici contestate. Dar pentru aceasta, nu trebuie să se apeleze la extreme. Europa, în primul rînd Spania, prin cucerire, a realizat o întreprindere inedită, reușind să grăbească timpul, să forțeze calendarele firești ale dezvoltării și evoluției lumii, făcînd ca primitivitatea să comunice direct cu împliniri și stări de cultură la care, singură, ar fi ajuns mult mai greu și mult mai tirziu».

În capitolul *Oameni și adevăruri* (p. 56—75) se arată — mai întîi — că lumea de pe pămîntul latino-american nu o mai putem cunoaște decît prin ipoteză și bănuială. Astfel, culturile precolumbiene pot fi măcar în parte reconstituite.

Autorul prezintă acțiunea conchistadorilor cu peripețiile ei, precum și caracterul ei antiuman, conchizînd: «Imperiul Soarelui își începea atunci agonia care nu avea să dureze prea mult: în 1533, capitala sa, Cuzco, avea să-i semneze sfîrșitul, prăbușindu-se definitiv; Precolumbia însăși se prăbușea odată cu aceasta. Pentru că teritoriile încă necunoscute aveau să se stingă, unul după altul, pentru totdeauna».

Capitolul *Arcul Antilelor* (p. 76—104) vorbește despre posibilitățile de cunoaștere a universului precolumbian. Datorită acestor posibilități, «universul Precolumbiei începe, astfel, să nu mai fie o taină pentru nimeni. Oamenii și natura ei din pragul conchistei, orizonturile de cultură, marile centre ale civilizației autohtone, tradițiile și cuceririle științifice, toate acestea se reintregesc la nivelul continentului sau se regroupează pe zone geografice, luminîndu-se reciproc și vorbind de dincolo de moarte ca o prezență extraordinară».

Autorul reliefează uriașul «act de nedreptate săvîrșit de Europa» față de această lume.

Rețin atenția «straniile corespondențe dintre unele date ale culturii maya și cele ale Vechiului Egipt». Astfel «se discută foarte mult în legătură cu posibilele înrudiri dintre alfabetul maya și scrierea egipteană».

Cultura precolumbiană nu poate fi reconstituită fără greșeli. Ceea ce a mai rămas din purtătorii acestei culturi, spune autorul, sînt «niște fragmente rupte din marile populații de altădată, triste fosile vii abandonate unor condiții de climă în care se descompune și putrezește totul, dar singurele în stare să funcționeze ca niște veritabile fortărețe în fața timpului. Împinși tot mai departe, între miasmele verzi ale tropicelor..., supraviețuitorii aceștia își vor mai duce o vreme incriminata

primitivitate și se vor stinge, pe rînd, definitiv. Spațiul lor va fi cucerit de civilizația contemporană, probabil la cîteva decenii».

Capitolul *Teoria marilor înălțimi* prezintă spiritualitatea precolumbiană: peste patruzeci de limbi, longevitatea spiritului precolumbian, asigurată de funcționarea sistemului în stare de continuă perfecțiune.

Autorul evocă — în primul rînd — cadrul arhaic al spiritului precolumbian. O trăsătură a acestuia este credința în eterna reînnoire.

Teoria marilor înălțimi este concretizată în ipoteza despre concentrarea precolumbienilor în înălțimi și în geografia lacurilor.

Ca un fel de rezumat al acestei părți, citim: «Înălțimi sacre, prin urmare, maluri de fluvii și țărmuri fertile de lacuri, reprezintă leagănele de început ale culturilor precolumbiene, a căror cronologie exactă pare să rămînă pe mai departe suficient de fragilă, cifrată în produse agricole și în mituri primordiale».

După cum rezultă din ceea ce se spune la sfîrșitul frazei de mai sus, stabilirea unei cronologii absolut a culturilor precolumbiene este dificilă. E dificil, mai ales, să se poată spune cu toată certitudinea care dintre aceste culturi a fost cea dintîi ca importanță și influență asupra altora. Și e aproape imposibil să se afirme că pentru întregul continent ar fi existat un singur mare centru de civilizație, de unde ar fi iradiat celelalte».

«Există, în schimb, date mai mult decît suficiente pentru ca o clasificare cronologică a orizonturilor spirituale precolumbiene să poată fi făcută, fără prea multe îndoieli». Autorul încearcă — în paginile următoare ale cărții — o prezentare pe spații geografice, pornind de la nord, din lumea Mexicului.

Capitolul *Umanitatea țărmurilor* începe cu informația că specialiștii în materie încep prezentarea orizonturilor spirituale ale Precolumbiei din jurul anului 1500 î.Hr. Dar cantitatea datelor arheologice nu îngăduie identificarea unui sistem cultural cu o localizare foarte precisă.

Prezentînd pe misterioșii olmeci, autorul arată că originea acestora este învăluită într-un «mister total». Unii cercetători îi consideră autohtoni, alții îi consideră ca sosiți pe același drum al migrației din nord-estul Asiei. Dar sînt și din aceia care îi văd venind din lumea Polineziei.

Misterul obîrșiei olmece i-a atras pe mulți învățați. Cercetările continuă. Autorul opinează: «Cea mai plauzibilă dintre ipoteze pare să aparțină lui Jimenez Moreno, arheolog mexican, care vede în datele civilizației olmece participarea mai multor orizonturi și deci o succesiune sau o înlocuire de popoare care ar fi edificat-o împreună. În mod practic, după Jimenez Moreno, istoria olmecilor cunoaște cinci mari perioade: preolmecă, protoolmecă, paleoolmecă, neolmecă și postolmecă».

Despre funcția sau rolul culturii olmece în cadrul celorlalte culturi precolumbiene, autorul subliniază: «Este evident ... că la baza multor orizonturi spirituale din America Centrală se află cel olmec cu extraordinara lui capacitate de a produce și transporta cultură pe arii foarte întinse» (p. 131).

Prezentînd trăsăturile caracteristice ale universului spiritual olmec, autorul stăruia în mod special asupra aspectelor religioase ale acestuia. Așa, de exemplu, arată că zeul Tajin «semnează cu numele său unul dintre cele mai impresionante orizonturi spirituale precolumbiene, orizont situat în zona centrală din golful Mexicului».

Înfățișînd și alte aspecte ale acestui orizont spiritual, autorul subliniază că este vorba despre «o umanitate pașnică, înclinată spre contemplativ și meditație». (Reținem această frumoasă caracterizare: «Olmecii par a fi dominat o vreme spiritul culturilor dinspre Pacific. Dar prin tarasoi, cei mai desăvîrșiți tehnicieni ai cuprului și obsidianei, arhitecți totodată ai unor temple cu platforme rotunde și fațade tăiate din tuf în unghiuri perfecte, exact ca în Peru, prin desăvîrșita măiestrie a olăritului cu cel mai vechi centru identificat la Openo, în Michoacan și prin marile culturi din văile Caxacái, semnate de zapoteci și mixteci, țărmul Pacificului mexican a conservat pe o lungă durată un echilibru perfect cu Golful Mexicului, un dialog spiritual cu replici care chiar dacă nu se vor fi auzit peste reverberația de stîncă a munților Sierra Madre, rămîne frumos și fascinant».

Prezentarea zapotecilor se face în special pe latura lor de «popor neîntrecut în tainele arhitecturii și chiar la cele ale strategiei militare». Zapotecii, cel de-al treilea popor civilizat din Precolumbia, alături de tolteci și mayași, își avea țara situată în geografia văilor din jurul Caxacái. Civilizația zapotecă își are originile



în lumea olmecă și în cea mayașă. Sînt scoase în evidență îndeosebi aspectele religioase ale acestei civilizații.

Capitolul *Civilizația piramidelor* (p. 162—192) dă prilej autorului ca — pornind de la arătarea funcției vechilor temple precolumbiene — să se oprească asupra lumii de pe podișul mexican, asupra civilizațiilor acestei lumi, căutînd să le descifreze tainele. În acest sens, vorbește despre agricultură și mitologie, pentru a lumina orizonturile spirituale de pe podișul mexican și din acest punct, al existenței cotidiene.

Apoi prezintă: *Teotihuacanul sau civilizația piramidelor și coborîrea toltecilor*. Reținem: «Coborînd pe podișul mexican, toltecii fertilizează spațiul, revitalizează elemente ale culturilor găsite aici și fac tentativa realizării unui imperiu nou, de tip militarist, pe care, chiar dacă nu-l desăvîrșesc, îl fac să dureze, prin azteci, pînă la venirea conchistadorilor».

Capitolul *În lumea mayașilor* (p. 193—222) începe prin a acorda mayașilor atribuțiile de fascinant, misterios și subtil: «Cel mai fascinant, mai misterios și mai subtil popor dintre toate popoarele Precolumbiei a fost și a rămas mai departe, poporul mayas. Fascinant, așa cum au fost grecii. Misterios, așa cum aveau să fie etruscii. Subtil, așa cum se vor manifesta mai apoi romanii».

În acest sens, autorul tratează despre calendarul, proorocirea și libertatea poporului Mayas arătînd cit de avansați erau ei față de alte orizonturi spirituale, splendoarea și decăderea imperiului, istorie și mit; aspecte ale religiei, în special zeități etc. «Ceea ce interesează însă, în tot acest proces de formare a poporului maya este sentimentul de unitate și coeziune etnică. Limba mayașă este cea mai unitară și mai omogenă limbă dintre toate cîte s-au vorbit și se mai vorbesc în America de Sud. Mai mult, poporul mayas, structurat în aceste posibile grupuri... a avut totdeauna aceeași identitate de idealuri, tehnici și cunoștințe. Orizontul spiritual Mayas dovedește, astfel, o extraordinară unitate în timp și în spațiu geografic».

Capitolul *În căutarea timpului pierdut* face prezentarea aztecilor pe bază de date istorice. «Ultimii barbari care mai aveau să mai pătrundă în teritoriul prăbușitului imperiu de la Teotihuacan au fost aztecii..., buni luptători, intuitivi; Ei dominau aproape întreg teritoriul Mexicului de azi».

Autorul caracterizează cultura acestui popor astfel: «Toate elementele culturale, artistice și religioase, aparținînd aztecilor sînt... niște moșteniri de la orizonturile spirituale de dinaintea lor. Sînt prin urmare, elemente culturale, artistice și religioase pe care aztecii le supradimensionează, dîndu-le o existență și o ipostază nouă».

În capitolul *Imperiul Soarelui*, autorul prezintă pe incași: «Marele imperiu incaș, supranumit și Imperiul Soarelui este expresia ultimă a acestei lumi, răsrucea pînă unde a putut să ajungă în evoluția ei socială, surprinzătoare, azi, pentru mulți cunoscători ai Precolumbiei». «Marele Inca era stăpîn absolut al întregii suprafețe a imperiului său, pămînt pe care îl împărțea supușilor după nevoie și ierarhie. Nobilitatea și clerul ajunseseră spre 1500 în apogeul manifestării lor, iar populația în marea ei parte, suportă regimul sclaviei».

Din aspectul religios al culturii incașe, atrage atenția momentul ceremonial în care incașii mergeau la Templul Soarelui... pîrînd cu ei făcliile de ofrandă. În timp ce înconjurau de mai multe ori idoli... preoții incași... rosteau în cor o rugăciune: «O, Creatorule, o Soare și Tunet, rămîneți pururi tineri, faceți ca totul să rămînă în pace, înmulțiți oamenii și hrana». De asemenea reține atenția «drumul veșniciei».

Capitolul *Discurs despre enigmaticele preincase* (p. 280—305) prezintă unele aspecte religioase ale culturii preincase. Autorul se oprește în special asupra ansamblului de la Chavin de Huantar o așezare strict religioasă. De asemenea, sînt prezentate mormintele Paracas, în care se depuneau mumii, despre care se credea că rămîneau — într-o lungă conviețuire — cu cei vii, în casă. Caracteristic este și spiritul poporului mohica. El constituie un orizont prechimu deci anterior orizontului spiritual specific poporului chimu, una din trăsăturile cele mai puternice ale căruia pare să fi fost contemplația.

Intitulat *Eternitatea Iluturilor* (p. 306—329) ultimul capitol începe cu sublinierea: «Împinzit literalmente cu ruine, pămîntul peruan ascunde încă foarte multe taine care-și așteaptă dezlegarea, niciunde altunde, în lume, specialiștii în trecu-

turi neavind un spațiu atât de vast și divers și de bogat ca acesta». În continuare, sînt menționate anumite aspecte ale astronomiei precolumbiene, este prezentat orașul sacru Tiahuanaco cu Poarta Soarelui, figura umanizată a marelui zeu Viracocha.

Ultimul paragraf *Eternitatea fluturilor* (p. 321—329) pune în atenția cititorului trinitatea mitologică a întreg spiritului precolumbian: șarpele, tigru și pasărea, care are o strînsă legătură cu întreg panteonul precolumbian. După părerea autorului, «studierea acestei trinități reprezintă principalul drum de pătrundere în culturile precolumbiene.

Privit în ansamblu, prezentul volum constituie o contribuție notabilă la cunoașterea istoriei și culturii precolumbiene sub toate aspectele ei. — *Pr. Prof. Corneliu Sirbu.*

*Documenta Romaniae Historica, A. Moldova, vol. I (1381—1448), în-* tocmit de C. Cihodaru, I. Caproșu, L. Șimanschi, București, Editura Academiei, 1975.

În anul în care Patria a sărbătorit 375 de ani de la prima unire politică a Țărilor românești sub Mihai Viteazul, colectivul de cercetători de istorie medie de la Institutul de istorie și arheologie «A. D. Xenopol» din Iași a scos la lumină primul volum de documente privitor la Moldova. În prefața autorii declară că au preluat cu sentimentul deplină prețuire și cu toată obiectivitatea necesară contribuțiile predecesorilor, dar în același timp au reelaborat în întregime materialul documentar, prin investigații arhivistice și bibliografice. Volumul se deosebește față de volumele care au fost publicate prin noile forme de întregire și de prescurtări, precum și prin traducerea în forme românești a numelor de persoane scrise slavonește de către diecii actelor de cancelarie. De asemenea, la indicele de nume, în toate cazurile de evoluție formală a unui toponim sau de schimbare a numelor de locuri s-au făcut trimiteri de la formele ulterioare la atestările documentare din volum. **Noul volum din punct de vedere al cantității și al calității cuprinsului său este superior tuturor edițiilor anterioare.**

Se publică 290 de documente autentice și 10 documente false. După formă și limbă numai 206 sînt texte slavone care reproduc originalele. Din restul de 84 de piese sînt 4 copii vechi (slave și una latină), 24 rezumate și 9 mențiuni.

Documentele originale sînt scrise pe pergament și numai 4 acte sînt scrise pe hirtie, din care unul este un fals din secolul al XVI-lea. Se arată depozitul fiecărui act, precum și fotografiile existente de pe el. Volumul constituie rezultatul efortului colectiv al autorilor și s-a folosit lucrarea în manuscris «Indicele numelor de locuri din Moldova» de Al. Gonța. Volumul cuprinde bibliografia privitoare la documente și rezumatele în limbile română și franceză.

Noul apare prin rigoarea științifică și informațiile documentare care întregesc fiecare act publicat. Urmează textul documentelor în ordinea cronologică, cele slave în grafia originală și traducere, traducerilor din limbile latină și germană a documentelor originale urmează textul în limba română. Traducerea din limba slavonă este veridică și folosirea termenilor românești este corectă. După publicarea conținutului, la sfîrșit se arată fondul unde se păstrează documentul, se descrie pecetea, se citează edițiile anterioare. Adevărat capitol de diplomatică românească este descrierea primei peceți, din cele două conservate ale cancelariei lui Roman voievod de la 1392 (p. 4); a primei peceți conservate a domniei lui Iliăș voievod dintre anii 1432—1433 (p. 169), a primei peceți de la Ștefan voievod din anii 1433—1435 (p. 181).

Primul document publicat este din anul 1384, mai 1, emis la Horlăceni, identificat în prezent în com. Ședriceni, jud. Botoșani, unde era curtea doamnei Mărgărita, mama lui Petru voievod. Prin acest document Petru voievod dăruiește bisericii Sf. Ioan Botezătorul din tîrgul Siret, construită cu cheltuiala mamei sale Margareta pentru călugării predicatori, venitul vămii din același tîrg. Al doilea document este de la Roman voievod din 1392 martie 30, emis la Roman, prin care voievodul dăruiește lui Ionaș viteazul satelor Ciorsăceuți, Vladimirăuți și Bucurăuți pe Siret, arătîndu-li-se hotarele.

Ultimul document, din 1448 octombrie 8 emis la Suceava prin care Petru voievod întărește mănăstirii Neamț satul Cîrniceni, mai jos de Pobrata, dăruit de Crîstea. Conținutul celor 290 de documente interne privește istoria politică, socială, economică și culturală.

O seamă de acte sînt redactate în afară de scaunul domniei, care era Suceava, în Vaslui (doc. 148, 149, 150, 154, 155, 157, 158, 160, 165, 167, 170, 172, 174, 181, 185, 188, 189, 195, 199, 211, 212, 222, 267); Tîrgul de Jos (doc. 43, 241, 246, 258, 259); Mănăstirea Bistrița (doc. 75, 104); Bîrlad (doc. 213, 221); Mănăstirea din Poiana (doc. 277, 288); Mănăstirea Pobrata (doc. 278); Neamț (doc. 50, 255); Horlăceni (doc. 1); Roman (doc. 2); Gura Cracăului (doc. 106, 200); Baia (doc. 42); Gura Bașului (doc. 141); Bascăuți (doc. 102); Iași (doc. 130); Dorohoi (doc. 132); Satul lui David pe Moldova (doc. 266); Bulgari, sat pe Siret (doc. 215); Buceaci, tîrg în Polonia (doc. 231); Colomeea, tîrg în Polonia (doc. 275).

Cele 10 documente false sînt dintre anii 1374, iunie 3 și 1447 septembrie 15. Documentele false sînt analizate după grafie, ortografie, limbă, formular, conținut, dată, modul de atîrnare a pecetii, folosirea pecetii aparținînd unui alt domn, adăugirea hotarelor. Sînt, de asemenea, analizate suprascrieri și prescurtări neîntîlnite în celelalte documente ale vremii, omiterea sfatului domnesc, a blestemului și a formulei de validare, modul de sigilare a actului, a materialului de scris folosit (hîrtia, în loc de pergament), deci necunoscuți în alte documente ale vremii, a pergamentului prost lucrat și ștergerea numelui voievodului.

Danii și întăriri domnești acordate unor mănăstiri ca Bistrița, Căpriana, Humor, Horodnic, Moldovița, Neamț, Pobrata, se enumeră în 46 de documente originale și 4 false. Altele sînt danii și întăriri ale unor biserici ca Sf. Ioan Botezătorul din Tîrgul Siret (doc. 1) din 1384 mai 1; bisericii armenesti din Suceava din 1401 iulie 30 (doc. 14); bisericii Sf. Vineri din Roman din 1408 septembrie 16, unde era îngropată mama lui Alexandru cel Bun (doc. 23), biserica sf. Gheorghe a Mitropoliei din Suceava din 1444 aprilie 18 (doc. 18).

În cuprinsul documentelor publicate se întîlnește numele primului mitropolit Iosif al Moldovei care împreună cu Alexandru cel Bun la 1407, ianuarie 7, hotărăște ca mănăstirile Bistrița și Neamț să fie sub aceeași ascultare (doc. 21). Pentru sufletul Mitropolitului Iosif la 1438, februarie 23, Ilie voievod dăruiește mănăstirii Neamț satul Seucăuți la gura Cracăului (doc. 180). Mitropolitului Calist al Romanului la 1445, septembrie 30, Ștefan voievod îi dăruiește robul tătăr Pașco, hotărînd totodată că, dacă acesta va fi eliberat, să trăiască, după «legea românească» (doc. 259).

Documentele arată preoți stăpînitori de sate. Astfel, prin doc. 56 din 1424 februarie 16, Alexandru cel Bun dăruiește lui Iuga popa, fratele lui Nan, tatăl lui Mihail și al lui Duma, satul Buciumeni lîngă Baia.

Doc. 68 din 1427, septembrie 16, de la Alexandru cel Bun, dăruiește preotului Andrei și fraților săi, fiii protopopului Simeon, satul Trîmedecii pe Cuțitna pentru credincioasa slujbă.

Doc. 74 din 1428, aprilie 15, Alexandru cel Bun întărește lui Vilcea, fiul popii Zaharia cu satul Călugări pe Vulhova. Doc. 130 din 1434, mai 25, Ștefan voievod dăruiește preotului Ioil o pustie la Cîrliștură să-și facă mănăstire.

Doc. 144 din 1435, noiembrie 25, prin care Ilie voievod întărește preotului Micu două sate pe Rebricea. Doc. 154 din 1436, iunie 13, emis la Vaslui amintește de popa Mircea. Doc. 165 din 1436, decembrie 7, emis la Vaslui, Ilie și Ștefan voievozi întăresc protopopului Iuga satele Minzați, pe Liubava la gura Studinețului pe Strîmba, pentru a-și întemeia sate noi. Doc. 247 din 1444, mai 4, voievozii Ștefan și Alexandru întăresc popii Ioan pre Crasnaleuca moșia Bogdănești și alte seliște. Doc. 248 din 1444, iunie 18, Ștefan voievod întărește popii Toader din Bîrlad moara fratelui său, a popii lui Draghie ce iaste pe Smila la Bîrlad.

Doc. 257 din 1445, august 11, Ștefan voievod întărește lui Toader Gănescu un sat Gromăzăști, unde a fost socrul său popa Oană la Tutova.

Indicele de nume (p. 433—518) este alcătuit cu multă mîgală, pricepere și precizie. Unele nume sînt strînse ca pentru monografie. Arătăm cîteva: Dienis (p. 454) spătarul lui Ștefan voievod, în sfat, este trecut în 34 doc., ca logofătul lui Iliș voievod apare în alte 34 doc. boier de la Frătăuți, jud. Suceava, în 62 mențiuni documentare. La fel sînt tratate și alte personaje: Ion Bălcean, p. 467; Oană de Tuliva, vornic de Suceava, p. 467; Lazăr de la Tulova, p. 471; Mihail vevolnic de la

Dorohoi, p. 477; Mircea Dulcescu, p. 478; Mîndrea Jumătate, p. 479; Petru Hudici, p. 487 etc.

De mare folos este lista de concordanțe ale documentelor din volum cu cele publicate anterior sub alte date, în total 104 piese, p. 519—524. Exemplificăm: doc. sub nr. 1 publicat de N. Iorga fără dată, acum apare datat 1429 (6937), august 31. Doc. sub nr. 16 din 1411, iunie 28, publicat de Gh. Ghibănescu, acum apare cu data de 1401, iunie 28. Doc. sub nr. 84, din 1442, aprilie 8, publicat de B. P. Hașdeu acum apare cu data 1449, aprilie 8. Doc. sub nr. 104 din 1451, iunie 6, publicat de Crețulescu, acum apare cu data 1446, iunie 6. În total 104 piese.

Se dă lista documentelor anulate, în total 4 piese și lista documentelor eliminate din volum, în total 7 piese.

De mare utilitate este publicarea listei de cuvinte și expresii slave scrise prescurtat, p. 526—528.

Volumul se încheie cu ilustrarea a 72 fotocopii de pe documentele cele mai caracteristice, începînd cu cel mai vechi, din 1392, martie 30, dat în Roman și trei planșe ale documentelor false.

Volumul publicat de C. Cihodaru, I. Caproșu, L. Șimanschi este un monument documentar al națiunii române, prin care se atestă istoric perpetuarea continuității pămîntului străbun. Prin înalta realizare științifică, acest izvor de prima mîna va fi folosit de cercetătorii istorici, ai științelor sociale și umanistice, și va dăinui în veac.

Efortul și pasiunea ostenitorilor de ani de zile este răsplătită prin meritul de a fi scos o ediție de mare preț și subliniem munca și știința editorilor. — (Pr. dr. Paul Mihail).

Octavian Lazăr Cosma, *Hronicul muzicii românești*, vol. II, Editura muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1974, 236 p.

La scurt timp după apariția primului volum al *Hronicului muzicii românești*, în 1973, autorul ne prezintă cel de al II-lea volum din seria celor programate să apară și să cuprindă fenomenul muzical pe toată durata existenței sale pe pămîntul patriei noastre. Rațiuni bine justificate au făcut pe autor să limiteze cel de-al II-lea volum la o perioadă de timp relativ scurtă, 1784—1823, dar foarte importantă în evoluția muzicii românești. În această perioadă, după cum remarcă autorul, «configurația peisajului muzical românesc trece printr-o istorie zbuciumată a poporului român, fiind încadrată de răscoala lui Horia, Cloșca și Crișan și de mișcarea pandurilor lui T. Vladimirescu». De aceea, ea indică un spectru bogat, dar neomogen, dominat de tendința ireversibilă a sincronizării componentelor artei sonore. Cu un cuvînt, «se efectuează astfel o profundă dizlocare de mentalitate artistică». Acest lucru îl face pe autor, pe bună dreptate, să stăruie în mod deosebit asupra vieții muzicale din această perioadă, rezervîndu-i întregul volum.

După un capitol introductiv intitulat *Considerații preliminare*, expune pe un spațiu destul de larg *Premisele sincroniei în muzica românească*, între care nu pierde din vedere să arate și contribuția muzicii bisericești-psaltice: «în istoria muzicii românești din epoca revoluției lui Tudor Vladimirescu piatra de hotar este reforma lui Macarie» Ieromonahul.

Într-un alt capitol intitulat *Muzica populară — argument al autenticității românești*, expune impresiile unor călători străini din vremea aceea despre muzica noastră populară. Privitor la această problemă, autorul este de părere că «în sînul societății românești după anul 1784, se produc sau se evidențiază cel puțin trei evenimente marcante în perimetrul folclorului muzical. Mai întîi, din arborele muzicii țărănești se desprinde ramura muzicii orășenești; în al doilea rînd, se produce o tot mai vizibilă disjungeră între arta folclorică orală și cea profesională, datorită avîntului luat de practica lăutărească; și în al treilea rînd, descoperirea muzicii populare, adică acțiuni de evidențiere, de valorificare și de transcriere a ei».

Paralel cu accentul pus pe muzica populară, autorul se ocupă pe larg și de muzica bisericească-psaltică, într-un capitol intitulat *Metamorfozele muzicii psaltice*, insistînd cu lux de amănunte și de documente asupra: *Învățămîntului psaltichiei* care, încă din deceniul premergător revoluției din 1821, a avut un cadru favorabil,

procedându-se chiar la înființarea unor școli de muzică clericală prin grija unor domnitori sau mitropoliți. Scopul lor era exclusiv programatic: de a forma cîntăreți instruiți în cîntarea cultică, capabili să satisfacă cerințele de acest gen ale bisericilor. Focarele învățămîntului psaltic au fost polarizate mai ales în centrele cu o veche tradiție ca: Putna, București, Neamț, Iași, Tîrgoviște, Brașov, Rîmnicul-Sărat, Curtea de Argeș etc., care fac să se răspîndească predarea muzicii pe întreg teritoriul românesc.

Urmează apoi un capitol tratînd despre *Valențe estetice ale muzicii psaltice*, în care exprimă modul cum înțelegeau autorii de cărți muzicale bisericești importanța cîntării. Cum era de așteptat, se dă o atenție deosebită *Reformei muzicii psaltice* de la începutul sec. XIX-lea (1814) adusă în țara noastră de Petru Efesiu. Și autorul nostru este de părere că deși reforma reprezintă rezultatul unui lung proces evolutiv, ea nu s-a bucurat întotdeauna de aprecieri pozitive din partea specialiștilor, în special a muzicologului I. D. Petrescu. Cu toate acestea, nu se poate contesta valoarea reformei făcută de cei trei maeștri ai muzicii psaltice: Hrisant, Grigorie și Hurmuz, care este temeinic și complex elaborată. Aceasta cu atît mai mult cu cît cei trei reformatori profunzi cunoscători ai teoriei și muzicii psaltice n-au neglijat, după cum remarcă și autorul nostru, nici teoria muzicii clasice vest-europene. Înainte de orice aprecieri subiective, reforma muzicii psaltice trebuie privită ca o aducere la zi, în contemporaneitate a acestei muzici, lucru absolut necesar atunci și absolut de bine sesizat. Muzica psaltică din stadiul acela trebuia nu numai simplificată și sistematizată dar și modernizată. De aceea, reforma teoretică a celor trei maeștri a cuprins toate compartimentele posibile, preluînd subtil unele modalități de organizare și sistematizare sonoră din teoria muzicii europene.

În felul acesta sunetele muzicii psaltice au căpătat denumiri simplificate prin înlocuirea ftongurilor polisilabice, cu sunete monosilabice; înlănțuirea lor formează o scară, iar distanța dintre sunete (trepte) a fost fixată după trei criterii: tonuri mari, mijlocii și mici (decîi un început de temperare, după sistemul european, problemă foarte dificilă); semnele muzicii psaltice sînt de patru categorii: *vocale* — avînd rolul indicării distanțelor dintre sunete — *suitoare* sau *coborîtoare* —; *timporale* — care precizează durata; *consonante* — semne de expresie și ornament și *ftorale* — care echivalează cu semnele de alterație care produc modulația. Terminologia stilurilor sau a genurilor muzicii psaltice a fost transpusă tempoului, sau tactului: stihiraric, irmologic, papadic și chiar recitativ. Rolul cheii și al portativului îl au măturile, care indică, în plus, și scara, glasul și cadențele precum și sunetul inițial și final al cîntării. Genurile sînt trei: diatonic, cromatic și enarmonic, la care se mai adaugă încă trei scări datorate ftoalelor: Muștar, Nisabur și Hisar. Recunoscînd că această reformă s-a instaurat și propagat pînă astăzi, autorul relevă contribuția lui Petru Efesiu care a adus în țara noastră această nouă reformă, pregătind o serie de elevi reputați între care Macarie și Anton Pann care vor continua linia aceasta definitivînd-o și dezvoltînd-o. Totodată remarcă existența unei tendințe de menținere a tradiției muzicale psaltice reprezentată prin *Naum Rîmniceanu*, contemporan al lui Macarie. Multilaterală sa personalitate de istoric, om de litere, pedagog, teolog și psalt nu l-a impus pe Naum Rîmniceanu cu linia sa tradițională psaltică, cu toate că nu credem că a fost străin de cunoașterea efectelor reformei. Nu cunoaștem nici o lucrare de-a lui scrisă în notația reformei.

În sfîrșit, în capitolul despre *Muzica psaltică*, autorul rezervă un spațiu de mai multe pagini renumitului psalt român *Macarie Ieromonahul* prezentîndu-l ca pe desăvîrșitorul operei de românzare a cîntărilor bisericești mai ales prin lucrarea sa de tipărire a primelor cărți de muzică bisericească, și prin traducerea cîntărilor din grecește în românește. «Contribuția lui Macarie însă nu se referea la muzica în sine, la viersul creștinesc și românesc, așa cum îl pomeniseră părinții noștri, ci la folosul și podoaba neamului în patrioticăscă grăire». Altfel spus, românzarea cîntărilor în accepțiunea lui Macarie a însemnat practic permutarea melodiilor de cult folosite în biserică de rit greco-ortodox la specificul limbii române. Operațiunea aceasta a lui Macarie deși a necesitat intervenții și asupra desenului melodiei pentru a se găsi numitorul comun al celor două componente structurale ale cîntării: melodia și versul, n-a rezolvat definitiv problema specificului românesc al cîntărilor, totuși ea a fost deosebit de necesară, (p. 85) importanța ideilor lui avînd pentru acel moment o valoare imensă. Autorul nostru, bazat și pe afirmațiile unor specia-

liști în domeniul muzicii bisericești, îi reproșează lui Macarie lipsa de consecvență în acțiunea sa. Adică, el ar fi trebuit să-și îndrepte atenția nu numai împotriva textului grec, ci și al muzicii grecești, îndeosebi asupra celei impuse de reforma din 1814. În acest fel s-ar fi putut reabilita cîntarea de strană din epoca medievală, din epoca lui Filotei. Din acest punct de vedere, Macarie ar fi trebuit să opteze pentru vechea cîntare — neinfluențată de orientalism — sau să fi realizat măcar o sinteză între cele două modalități de cîntare, cărora le-ar fi putut alătura și izvorul melosului popular, din care să extragă suficiente formule ce ar fi asigurat cîntărilor religioase o cale mai directă spre inima ascultătorilor. Dar i se acordă lui Macarie și circumstanțe pentru acțiunea sa unilaterală: «format în cultul respectului pentru ritualul divin, nu și-a propus să efectueze o mișcare radicală, deoarece pentru el melodiile religioase, grecești, acreditate în cadrul slujbei constituiau un tezaur artistic ce se cuvenea menținut ca atare». Cu toate acestea, prin impresionanta operă de traducător al cîntării bisericești, într-un moment de răsruce, Macarie Ieromonahul se înscrie în istoria muzicii românești ca o personalitate reprezentativă a redeșteptării culturii noastre de la începutul veacului trecut. În continuare, autorul stăruie asupra importanței tipăriturilor lui Macarie, primele de acest fel în românește. Cu toate că sînt tipărite la Viena în 1823: Teoreticonul, Anastasimatarul și Imnolohionul sau Catavasierul muzicesc, se prezintă în condiții excelente și au contribuit efectiv la promovarea în rîndul persoanelor bisericești a muzicii psaltice pe baze științifice-didactice. Autorul apreciază și spiritul patriotic al acțiunii lui Macarie.

*Viața muzicală* este titlul altui capitol voluminos, în care vorbește despre Muzica la curtea domnească, Muzica saloanelor boierești, Dansurile mondene în muzica saloanelor, Manifestări concertante, Despre unii muzicieni și orizontul repertoriului lor, Turneele lui R. Romberg, Academiiile muzicale, Trupele de operă și în final, un capitol despre *Creația muzicală* (183—214), adică despre creația vocală, instrumentală și lirico-teatrală, Anton Hubacek și operele sale.

Volumul se încheie cu un *Tabel cronologic* rezumativ privind istoria muzicii în România în perioada cuprinsă în volum, apoi cu o *Bibliografie* și cu un *Index alfabetic* destul de bogat.

Ca și volumul I (recenzat în revista *Biserica Ortodoxă Română* nr. 7—8/1974, p. 1072—1075), volumul II este scris cu multă concizie și claritate, dîndu-ne o imagine completă și științifică a muzicii în general și a celei bisericești în special, în perioada ce o cuprinde. Hronicul muzicii românești volumul II se recomandă de la sine alături de primul și dorim să vedem apărînd și celelalte volume pentru a avea la îndemînă unit priveliștea fenomenului muzical românesc. — (Diac. Asist. Ion Popescu).



# C U P R I N S U L

revistei «STUDII TEOLOGICE»  
pe anul XXVIII (1976)

Pag.

## I. — STUDII ȘI ARTICOLE

Alexe, Pr. conf. Ștefan, <i>Insușirile și limitele Bisericii</i> . . .	705—713
Axiniă, doctorand Vasile, <i>Contribuția profesorului Valerian Șesan la dezvoltarea dreptului bisericesc</i> . . .	600—610
Banu, doctorand Emanuel, <i>Importanța sfințelor taine în creșterea noastră în Hristos</i> . . . . .	683—694
Bria, Pr. conf. Ion, <i>Introducere în ecleziologia ortodoxă</i> . . .	695—704
Buzescu, Pr. prof. N., <i>Logosul în «Protrepticul» lui Clement Alexandrinul</i> . . . . .	48— 71
Ciobotea, doctorand Dan-Ilie, <i>Elemente ale religiei getodacilor favorabile procesului de creștinare a strămoșilor</i> . . . . .	611—622
Colotelo, doctorand Dumitru M., <i>Epicleza în liturghiile răsăritene și în liturgia catolică de azi</i> . . . . .	130—139
Colotelo, doctorand Dumitru M., <i>Hirotonia preotului în riturile liturgice orientale</i> . . . . .	646—656
Coman, Pr. prof. Ioan G., <i>Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian și cultura teologică în Biserica Ortodoxă Română</i> . . . . .	5— 18
Coman, Pr. prof. Ioan G., <i>Minia și fenomenologia ei în literatura patristică</i> . . . . .	545—563
Cornițescu, Pr. lect. Const., <i>Sfinții Trei Ierahi, interpreți ai Sfintei Scripturi</i> . . . . .	82— 93
Daniel, Const., <i>Nu toate sectele iudaice au luat parte la osîndirea Mîntuitorului</i> . . . . .	714—725
David, diac. Petru I., <i>Premise ale dialogului anglicano-ortodox : aspectul revelației divine</i> . . . . .	213—512
Dură, doctorand Ioan V., <i>Știri despre țările române în «Istoria patriarhilor Ierusalimului» a patriarhului Dosoftei al Ierusalimului</i> . . . . .	120—129
Dură, Nicolae V., <i>Originile nomocanonului «Fetha Năgast». Identificarea «canoanelor împăraților»</i> . . . . .	162—173

	Pag.
Dură, Pr. Nic., <i>Anaforele Bisericii Etiopiene. Procesul apariției și dezvoltării lor</i> . . . . .	589—599
Găină, doctorand Alex., <i>Biserica Ortodoxă din Moldova în timpul domniilor lui Alexandru vodă Lăpușeanul (1552—1561 ; 1564—1568)</i> . . . . .	657—668
Girma, doctorand Wolde Kirkos, <i>Rînduielele Bisericii Etiopiene privitoare la slujba Botezului și a Împărtășirii</i> . . . . .	140—161
Ioniță, doctorand Alex. M., <i>Episcopia Constanței</i> . . . . .	623—632
Micle, Prot. prof. Veniamin, <i>«Cunoștință pre scurt a istoriei bisericești... de Samoil Clain Ieromonahul...»</i> . . . . .	94—119
Micle, Prot. prof. Veniamin, <i>«Cunoștință pre scurt a istoriei bisericești... de Samoil Clain Ieromonahul...»</i> . . . . .	572—588
Negoită, Pr. Ath., <i>Preocupări actuale în teologia biblică vechitestamentară în America</i> . . . . .	564—571
Pavel, prof. Const. C., <i>Condițiile morale ale păcii în concepția creștină</i> . . . . .	40— 47
Popescu, Pr. conf. Dumitru, Radu, Pr. lect. Dumitru, <i>Comunitatea conciliară</i> . . . . .	201—211
Rădășanu, doctorand Petru, <i>Elocvența în retorică și omiletică</i> . . . . .	633—645
Rădulescu, Pr. doctorand Nic., <i>Păcatul și eliberarea după Noul Testament</i> . . . . .	669—682
Șerbănescu, Pr. prof. N., <i>Tipografia ieromonahului Lavrenție de la Mînăstirea Plumbuita din București (sec. XVI)</i> . . . . .	20— 39
Voicu, Diac. prof. Const., <i>Sfîntul Ioan Gură de Aur și unitatea Bisericii</i> . . . . .	72— 81

## II. — DIN ACTIVITATEA ȘI CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

<i>Acordarea titlului de «doctor în teologie» unor noi candidați</i> . . . . .	513—516
Constantinescu, Pr. prof. I., <i>Arhimandritul Iuliu Scriban (1878—1949)</i> . . . . .	735—743
<i>«Inchiderea» anului universitar 1975—1976 la Institutele teologice universitare din București și Sibiu</i> . . . . .	744—746
Moisiu, Pr. prof. Al., <i>Un pionier al liturgicii românești : profesorul Badea Cireșeanu</i> . . . . .	520—522
Necula, Pr. asist. N., <i>Vizita secretarului general al Conferinței Creștine pentru Pace</i> . . . . .	726—727
Necula, Pr. asist. N., Stan, Pr. asist. Al., <i>Vizita d-lui dr. Heinz Joakim, președintele Serviciului relațiilor externe bisericești</i> . . . . .	728—730
Necula, Pr. asist., N., <i>Conferințele ținute de prof. Luigi Prosdocimi</i> . . . . .	731—732
Radu, Pr. lect. Dumitru, <i>Conferința teologică interconfesională de la Institutul teologic universitar din București</i> . . . . .	517—519



	Pag.
S. D., <i>Decernarea titlului de «doctor honoris causa» al Facultății de teologie din Tesalonic, P. C. Pr. prof. D. Stăniloae</i> . . . . .	733—734
Serbarea «Zilei hramului» la Institutul teologic universitar din București . . . . .	174—176

## III. — NOTE BIBLIOGRAFICE

Agurides, Savvas, <i>Apocrifele Vechiului Testament</i> , vol. I, ... Atena, 1974 (în l. greacă). — (D. Abrudan) . . . . .	525—527
Andronikoff, Constantin, <i>Il senso delle Feste</i> , Roma, 1973. — (Cezar Vasiliu) . . . . .	539—540
Arcic, <i>Method in new credal Forms</i> , în «Theology», LXXVIII, nr. 556, febr., 1975, p. 59—68. — (Nic. V. Dură) . . . . .	188
Baronian, Arhim. Zareh, <i>Liturgia Bisericii Armene în cadrul liturgiilor celorlalte rituri liturgice răsăritene</i> , București 1975. — (N. V. Dură) . . . . .	536—539
Bourgeois, Henri, <i>Der geteilte Glaube</i> , în «Concilium», 11/1975. — (Diac. prof. O. Bucevschi) . . . . .	182—184
Brandmuller, W., <i>Zum Plan einer neuen Konziliengeschichte</i> , în «Annuaire historia conciliorum», IV, p. 1—6 . . . . .	760
Clergeon, Ch. Hurdy, <i>Le quatrième Evangile indique-t-il le nom de son auteur?</i> , «Biblica», 56 (1975), fasc. 4, 545—549 . . . . .	755—756
Cosma, Oct. Lazăr, <i>Hronicul muzicii românești</i> , vol. II, Editura muzicală a Uniunii Compozitorilor, Buc. 1974 . . . . .	766—768
Cousin, Hugues, <i>Sépulture criminelle et sépulture prophétique</i> , în «Rev. biblique», LXXXI (1974), nr. 3. — (Pr. Const. N. Gheorghe) . . . . .	177—179
<i>Documenta Romaniae Historica. A. Moldova</i> , vol. I (1381—1448). Editura Academiei R. S. România, 1974 . . . . .	764—766
Dosoftei, <i>Psaltirea în versuri</i> , ed. critică de N. A. Ursu, Editura Mitr. Moldovei și Sucevei, Iași, 1974. — (Pr. prof. Sebastian Chilea) . . . . .	191—196
Eliade, Mircea, <i>Istoria religiilor din 1912 pînă în zilele noastre</i> , în «Rev. de filosofie», XX, 2, Buc., 1973 . . . . .	757—759
Elliott, K., <i>Can we recover the original New Testament?</i> , în «Theology», a monthly review, LXXVII, nr. 649, p. 338—353. — (Nic. V. Dură) . . . . .	185
<i>Fauna and Flora of the Bible...</i> «Help for translators», XI, London, 207 p. — (Pr. prof. dr. Gr. Marcu) . . . . .	527—528

	Pag.
Hamman, A. G., Jacques-Paul Migne, <i>Le retour aux Pères de l'Eglise</i> , no. 16, ed. Beauchesne, Paris, 1975..., — (Cezar Vasiliu) . . . . .	184—185
Mixed Marriages..., în «Theology», LXXVIII, nr. 656, febr. 1975, p. 75—82. — (Nic. V. Dură) . . . . .	188—189
Lamarche, Paul, <i>Structure de l'Épître aux Colossiens</i> , «Biblica», 56 (1975), fasc. 4, p. 453—463 . . . . .	752—753
L'Hour, Jean, «Yahweh-Elohim», în «Revue biblique», LXXXI (1974), no. 4 . . . . .	748—752
Novăceanu, Dariu, <i>Precolumbia, teritoriul miturilor aștrale</i> , București, 1975 . . . . .	760—764
Prenter, Regin, <i>Connaitre Christ</i> , éd. Delachaux et Niestlé Neuchâtel. — (Prof. Const. Pavel) . . . . .	528—532
Papadopoulos, Stelian, <i>Atanasie cel Mare și teologia Sinodului ecumenic</i> , Atena, 1975, 212 p. — (Ioan V. Dură) . . . . .	189—191
Pintilie, N. I. și Gaidagils, Nicos, (trad.), <i>Dighenis Akritas</i> , «Univers», 1974 . . . . .	747—748
Ramarsion, Léonard, <i>Comme «le Bon samaritain» ne cherche qu'a aimer</i> (Luca X, 29—37), «Biblica», 56 (1975), fasc. 4, p. 533—536 . . . . .	753—754
<i>Reflecții despre fericire</i> . Antologie întocmită de M. Diaconu. Editura politică, București, 1975, 175 p. — (Nic. V. Dură) . . . . .	185—188
Riou, Alain, <i>Le monde de l'Eglise selon Maxime le Confesseur</i> , «Théologie historique», nr. 22. Paris . . . . .	757
<i>Roumanian Orthodox Church and the Church of England</i> , București, 1976. — (Pr. prof. Ioan I. Ică) . . . . .	523—525
Seviciu, Arhim. Timotei, <i>Doctrina hristologică a Sf. Chiril al Alexandriei în lumina tendințelor actuale de apropiere dintre Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale</i> , Edit. «Mitropolia Banatului», 148 p. — (Pr. prof. D. Fecioru) . . . . .	532—536
Verghese, Paul, <i>Die Syrischen Kirchen in Indien</i> , Stuttgart, 1974 . . . . .	760
Zehner, Franz, <i>Jesus, der Sohn Gottes</i> , în «Bibel und Liturgie», 2/1975. — (Prof. O. Bucevschi) . . . . .	180—182



# ÉTUDES THÉOLOGIQUES

REVUE DES INSTITUTS THÉOLOGIQUES DU PATRIARCAT ROUMAIN  
II-e SÉRIE, XXIX-e ANNÉE, No. 7—10  
AOÛT — DECEMBRE 1976

## S O M M A I R E

### Études et articles

R. P. prof. Ioan G. Coman, <i>La colère et sa phénoménologie dans la littérature patristique</i>	545
R. P. Ath. Negoită, <i>Préoccupations actuelles dans la théologie biblique de l'Ancien Testament en Amérique</i>	564
Le P. assist. N. Dură, <i>Les «anaphores» de l'Eglise Ethiopienne. Le processus de leur apparition et de leur développement</i>	589
R. P. prof. Veniamin Micle, <i>«Brève connaissance de l'histoire ecclésiastique... de Samoïl Clain</i>	572
R. P. Vasile Axinia, <i>La contribution du professeur roumain Valerian Şesan au développement du droit ecclésiastique</i>	600
Dan-Ilie Ciobotea, <i>Eléments de la religion des géto-daces favorables au processus de christianisation de nos ancêtres</i>	611
Al. M. Ioniţă, <i>L'évêché de Constanţa</i>	623
Petru Rădăşanu, <i>L'éloquence dans la rhétorique et dans l'homilétique</i>	633
Dumitru M. Colotelo, <i>La consécration du prêtre dans les rites liturgiques orientaux</i>	646
Alex. Găină, <i>L'église orthodoxe de Moldavie sous le règne du prince Alexandru Lăpuşneanul (1552—1561 ; 1564—1568)</i>	657
R. P. Nic. Rădulescu, <i>Le péché et la délivrance selon le Nouveau Testament</i>	669
Emanuel Banu, <i>L'importance des sacrements dans la croissance du chrétien en Christ</i>	683
P. P. prof. Ştefan Alexe, <i>Les caractéristiques de l'Eglise et ses limites</i>	705
Const. Daniel, <i>A la condamnation de notre Seigneur n'ont pas pris part toutes les sectes judaïques</i>	714

### De la chronique et l'activité des Instituts théologiques

<i>La visite de Karoly Toth, secrétaire général de la Conférence Chrétienne pour la Paix à l'Institut théologique de Bucarest, par N. N.</i>	726
<i>La visite de M. Heinz Joakim Held, président du Service des relations extérieures de l'Eglise luthérienne de la R. F. d'Allemagne à l'Institut théologique de Bucarest, par P. assist. N. Necula et P. assist. Al. I. Sten</i>	728
<i>Le professeur Luigi Prosdocimi donne des conférences aux Instituts théologiques de Bucarest et de Sibiu, par P. assist. N. Necula</i>	731
<i>Le P. prof. Dumitru Stăniloac, «docteur honoris causa» de la Faculté de théologie de Salonique, par D. S.</i>	733
<i>L'archimandrite Iuliu Scriban (1878—1949), par P. prof. I. Constantinescu</i>	735
<i>La fin des classes aux Instituts théologiques de Bucarest et Sibiu</i>	744

### Notes bibliographiques

747