

ARHIA. PROF. DR. IOAN N. FLOCA

DREPT CANONIC ORTODOX
LECISLATIE SI ADMINISTRATIE
BISERICARCA

vol. I



EDITURA INSTITUTULUI ROMAN DE STUDII
AL BISERICII ORTODOXE ROMANE

DREPT CANONIC ORTODOX,
LEGISLA IE SI ADMINISTRA IE
BISERICEASC

Voi. I

Arhid. prof. Dr. IOAN N. FLOCA

**DREPT CANONIC ORTODOX,
LEGISLAŢIE I ADMINISTRAŢIE
BISERICEAŞC**

Voi. I

TIPRIT CU BINECUVÎNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE

T E O C T I S T

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MIŞIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREŞTI — 1990

CUVÎNT ÎNAINTE

De la început ne exprimăm bucuria pentru apariția manualului de Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească, lucrare așteptată cu deosebit interes atât de profesorii și studenții Institutelor noastre teologice, cât și de toți preoții și teologii ortodocși români. Această apariție editorială, atât de necesară, de aproape o jumătate de veac, a devenit posibilă prin eforturile conjugate ale forurilor noastre bisericești de decizie, care au impulsionat permanent cadrele didactice ale Institutelor teologice, pentru a-și lua obligația de a rezolva problema editării manualelor pentru pregătirea viitorilor slujitori ai altarelor, dar și prin râvnă și străduție mereu cercetătoare a profesorilor care au făcut dovada adevărată adevăratului fațetă de Biserică și a dăruirii deplinei capacități teologice, oferind lucrări de referință, atât pentru uzul studenților și slujitorilor altarelor, cât și pentru a face cunoscut pretutindeni gândirea și practica Bisericii noastre strămoșești.

Fixați puternic pe tradițiile strămoșești ale învățămîntului nostru teologic, care a început să-și contureze personalitatea sa, mai ales după ridicarea la rang de Patriarhie a Bisericii noastre, profesorii noștri au încercat să ofere manuale proprii disciplinelor teologice ortodoxe românești.

Unele dintre acestea erau cursuri dactilografiate și multiplicare și în număr limitat, numai pentru uzul studenților. Destul de puține la număr erau cele alcătuite — în bună parte — după schemele unor manuale apăsate, sau chiar ca simple traduceri ale unor tratate aparținând teologilor ortodocși străini, care s-au tipărit ca manuale sau cursuri universitare pentru diferitele discipline din cadrul secției practice a Teologiei.

În ceea ce privește Dreptul canonic ortodox este de semnalat faptul că în secolul nostru au apărut prea puține manuale originale. Printre acestea, singura apariție demnă de un nivel universitar fiind aceea a manualului alcătuit de profesorul Valerian Șesan și intitulat: «Curs de Drept Bisericesc universal», tipărit la Cernăuți în anul 1942. După această dată încercări notorii de alcătuire a unui manual de Drept canonic a făcut regretatul profesor Liviu Ștan, care a deținut catedra de Drept bisericesc de la Institutul teologic din București, profesor cunoscut pentru capacitatea și înalta competență teologică. Apusul vieții pămîntului al acestui mare canonist al Bisericii noastre (f. 1973), apreciat de înalte instituții de învățămînt teologic ortodox din întreaga Europă, a pus capăt demersurilor sale, dar nu și realizării năzuințelor sale de a se tipări un manual de Drept canonic, pentru că așa cum era de așteptat, ilustrul nostru profesor a pregătit din vreme și a cooptat în vederea alcătuirii manualului pe unul dintre cei mai bine pregătiți discipoli ai săi, pe actualul profesor titular de la Institutul teologic din Sibiu, P. C. Arhid. Ioan N. Floca, doctor în teologie, specialitatea Drept bisericesc — în anul 1969 —, pentru a duce mai departe

munca aceasta de elaborare și tipărire a manualului, după ce va fi făcut și studii superioare de drept la Facultatea de Științe Juridice din București și apoi din Cluj, unde i-a susținut — cu alese aprecieri — și teza de doctorat în anul 1980. Precizăm că P.C. Arhid. dr. Ioan Floca este astăzi o personalitate cunoscută în rândul cercetătorilor vechiului Drept românesc, premiul Simion Bărnuțiu care i-a fost acordat recent de Academie pentru valoroasa colaborare la Istoria Dreptului românesc, lucrare apărută în anul 1980, este o mărturie în acest sens.

Din nenumăratele lucrări ale profesorului Liviu Stan, în satele noastre ucenicului său P. C. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, cum reiese din însuși testamentul citat în prefața autorului, lucrări indicate împreună cu bogata bibliografie de specialitate la sfârșitul fiecărui volum al acestui manual, se poate vedea ce eforturi au fost întreprinse pentru alcătuirea unei lucrări unitare, așa cum se cerea conform programei analitice.

Analizând conținutul acestui manual 'de Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească facem constatarea îmbucurătoare că el oferă studenților teologi și slujitorilor altarelor noastre, elementele principale de Drept canonic cu care fiecare poate și-și alcătuiască imaginea reală a Bisericii noastre Ortodoxe, sub înfrumusețarea ei de instituție religioasă.

Deși socotim că nu mai este necesar să arătăm cât de important este ca studenții teologi să înțeleagă și să cunoască în amănunt cum se încadrează Biserica, această instituție divino-umană, în angrenajul vieții sociale, înțelegând seama de specificul ei, de structura ei, păstrându-și toate atributele cu care a fost înzestrat de Mântuitorul nostru Iisus Hristos, întemeietorul ei totuși, pentru a evidenția câteva din virtuțile acestui manual, vom aminti că temelia pe care a fost zidită Biserica se află expres exprimată în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție, care dau împreună mărturie, oricând, despre specificul Bisericii ca instituție religioasă, chemată să se ocupe de mântuirea oamenilor, fără să se erijeze nicidecum într-o instituție lumească, așa cum a precizat însuși întemeietorul ei care a spus: «Da-i Cezarului cele ce sînt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu» (Matei 22, 21). Pe acest fundal scripturistic se clădește întregul edificiu, cuprinzând — metodic — materialul didactic, cu care este înzestrat manualul de față. Sînt prezentate pe rînd, mai întîi însușirile sau atributele Bisericii (sfințenia, unitatea, sobornicitatea și apostolicitatea), arătînd că între acestea există o strîns legătură organică.

Cum era și firesc autorul acordă o importanță deosebită principiilor de constituire și organizare a Bisericii, prezentînd — pe rînd —, mai întîi pe cele canonice cu fond dogmatic și juridic și anume: principiul ecleziologic-instituțional, principiul organic, principiul ierarhic, principiul sinodal, principiul economiei sau al pogrornitului și principiul loialității față de Stat; și apoi pe cele canonice cu fond simplu juridic, adică: principiul autocefaliei, principiul autonomiei interne, principiul nomocanonic sau pravilnic, principiul teritorial. Evidențiem aici modul în care autorul prezintă, dintre acestea principiul sinodal, sau principiul sobornicității. «Acesta constă în rînduiala potrivit

c reia, organele superioare de conducere a Bisericii nu sînt cele individuale, reprezentate de cîte o persoană, ci cele constituite de sinoade, adică sub formă de organe colegiale sau colective» (p. 197).

Relevînd aspectul dogmatic al principiului sinodal autorul aduce în sprijin argumente scripturistice (Matei 20, 25—26 ; Marcu 10, 41—45; Luca 22, 24—29), ar tînd, că prin însuși porunca Mîntuitorului este interzis instituirea unei autorități supreme individuale în Biserică, după «sistemul autocrat al lumii de atunci și dispunînd ca toți Apostolii să slujească și să conducă împreună Biserica» (p. 197).

Din modul în care Sfinții Apostoli au dat urmare acestei porunci, lucrînd în chip sinodal (Fapte 1, 15—26; 6, 1—6; 15, 6—28), precum și din modul în care «Sfînta Tradiție a precizat în vîrstă autoritatea superioară în Biserică o de în sinoadele la diverse niveluri, iar nu vreo competență ierarhică în mod individual» (cf. Canoanele: 34, 37 Apost.; 4, 5, 6 Sin. I ec.; 6 Sin. II ec. etc.), se observă că importanța deosebită și s-a acordat principiului sinodal, după cel ierarhic.

«Acestui principiu canonic fundamental și se dă o largă expresie și în legiuirile actuale ale Bisericii noastre, prin modul de constituire și de funcționare a tuturor organelor colective de conducere bisericăscă, începînd de la cea mai mică unitate administrativă, care este parohia, și sfîrșind cu cea mai mare, care este Patriarhia. În toate aceste unități conducerea clerical-ierarhică este încadrată în sobornicitate, după cea mai autentică rînduială canonică și tradiție ortodoxă» (p. 197).

Întreaga zestre spirituală a satului nou moștenire de Sfinții Apostoli, numită în mod curent «Suceșiune apostolică» și care în esență constă în starea ierarhică a preoților, în cele trei trepte de instituire divină și în puterea pe care o au aceste trei trepte de a continua lucrarea Sfinților Apostoli și a Mîntuitorului însuși, se află permanent la temelie Bisericii. Privit sub cele trei înfîșisuri: «de lucrare sfințitoare, de lucrare propovăduitoare și de lucrare cărmuitoare sau pastorală», zestreă aceasta a fost transmisă în mod direct și solidar celor trei trepte, căci «preoția este una, dar din ea toți membrii stăruie preoți și ei de în împreună și în mod solidar cîte o parte (clerus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur), cum spunea Sfîntul Ciprian» (p. 245; v. și p. 108).

Prezentînd, pe spații întinse, rolul preoților sacramentale, în manualul nostru se înfîșează temeiurile canonice ale activității tuturor treptelor preoțescă de instituire divină, precum și a celor de instituire bisericăscă, evidențindu-se rolul deosebit de important al credincioșilor — elementul indispensabil al corpului eclezial (Trupul tainic al Domnului) —, fără de care acesta nu ar fi putut să existe și nu și-ar fi avut de fapt rostul în istoria milenară a creștinismului.

Rolul mirenilor în Biserică, colaborarea între cler și credincioși pe baza principiului constituțional bisericăscă, sînt și mai mult puse în evidență prin prezentarea Statutului de organizare al Bisericii Ortodoxe Române, în care se reliefează pregnant importanța ce se acordă acestora de către Biserică noastră, pe strătoare fidelă a doctrinei și practicii canonice ortodoxe. Astfel «potrivit acestei rînduiri, puterea bisericăscă se deține și se exercită, în forme determinate pe principiul

dragostei cretine care îmbină autoritatea cu libertatea, și pe principiul responsabilității generale a tuturor membrilor Bisericii, pentru buna ei chivernisire. Aceste forme sînt colegiile, adunările, congresele, consiliile, comitetele, sinoadele arhierice, ca și sinoadele mixte și orice alte forme care fac posibil conducerea treburilor fiecărei unități bisericești, prin colaborarea în spiritul dragostei și cu conștiința răspunderii solidare pentru Biserica a tuturor membrilor Bisericii, în frunte cu clerul și ierarhia» (p. 197).

«Potrivirea lucrării Bisericii cu lucrarea lui Dumnezeu prin vreme» cum se exprimă autorul, a fost și rămîne o linie de conduită permanentă în Biserica noastră. «Ea nu este chemată să își scrie lucrarea ei mîntuitoare decît în condiții pe care nu le creează ea, ci pe care le creează aceeași putere divină, care a întemeiat-o pe ea, și care, prin intermediul legilor naturii, îi oferă un cadru care trebuie socotit voit de Dumnezeu, în aceeași măsură în care este voit și lucrarea Bisericii». În spiritul acesta, «în Ortodoxie se pot strează și se exprimă în cele mai variate forme colaborarea Bisericii conducătoare cu credincioșii laici sau mireni. Biserica se situează în mijlocul lor, atît prin lucrarea ei sacerdotală cît și prin celelalte lucrări legate de organizarea și cîrmuirea chipului său social. Ea nu se situează și nu este deasupra poporului, nu se distanțează de el, ci tot ceea ce face, face la arătare, în fața poporului și sub controlul credincioșilor, întocmai după chipul în care se oficiază sfintele slujbe numai în prezența poporului, în vederea lui și pentru el» (p. 415—416). Așa trebuie înțeleasă Biserica, Trupul tainic al Domnului, «marele corp al obștei bisericești, în totalitatea lui, cler și credincioși», care conform spiritului tradiției noastre canonice se bucură de asistența Duhului Sfînt și prin aceasta de infailibilitate (p. 414).

Ar putea fi reliefate încă multe elemente valoroase din conținutul acestui manual foarte util învîntului nostru teologic și întregii Biserici Ortodoxe Române, atît din punct de vedere teoretic cît și practic. Ne limităm însă doar la cîteva aprecieri generale, semnălînd și evidențînd importanța și utilitatea apariției acestui manual de Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească, atît pentru învîntul nostru teologic universitar, cît și pentru toți slujitorii altarelor noastre străbune.

P R E F A

Manualul de Drept Canonic Ortodox, legislație și administrație bisericească pentru Institutele Teologice Universitare a fost alcătuit pe baza programei analitice, aprobate de Sfântul Sinod, cu înalta binecuvântare a Prea Fericitului Părinte, TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.

În vederea întocmirii temelor, înțind seama de exigențele științifice actuale, autorul a consultat izvoarele și bibliografia de bază a disciplinei: Canoanele Bisericii Ortodoxe, Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române, Tratatetele de Drept canonic și lucrările și studiile elaborate de profesorii și doctoranzii specialiți în materie, surse de informare indicate la bibliografie, pe capitole, ca lucrări de referință, și a urmat îndeosebi lucrările profesorului său îndrumător și părinte sufletesc preot **Liviu Stan**, unele alcătuite cu scopul de a constitui părți dintr-un viitor manual.

Autorul consideră că a dat astfel manualului o unitate de concepție, respectând tradiția canonică ortodoxă românească, și a dus la îndeplinire obligația asumată prin înțelegerea survenită și îndatorirea ce o are ca legatar testamentar instituit de regretatul profesor îndrumător și părinte sufletesc Liviu Stan, căruia, prin tipărirea lucrării de față, îi se aduce cu recunoștință un profund omagiu. Aceasta îi datorită faptului că ilustrul profesor, prin ultima sa dorință a dispus prin testament: «*Biblioteca, cărțile și elaboratele mele cărți reținute, le lasă mo tenire ucenicului și fiului meu sufletesc Ioan Floca*».

Mulțumim, cu încredere și supunere, Prea Fericitului! Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, pentru largă înțelegere, interesul și sprijinul material și moral acordat în vederea apariției acestui manual care, alături de alte manuale și lucrări teologice deosebit de valoare, va contribui la ridicarea prestigiului Bisericii și colii teologice românești.

A B R E V I E R I

- | | |
|--|--|
| <p><i>Ane.</i> — Ancira
 <i>Ant.</i> — Antiohia.
 <i>Ap(ost).</i> — Apostol (ic)
 <i>Art.</i> = Articol
 Basii. — Basilieale
 <i>B.O.R.</i> = Revista «Biserica Ortodox Român»
 <i>Cczî.</i> Canon
 <i>Cart.</i> •= Cartagina
 C.F. - Codul Familiei
 Ci. — Cercetări istorice
 <i>Clement Rom.</i> — Clement Romanul
 <i>C.J.C.</i> — Codex Juris Canonici.
 <i>Cod.</i> — Codex.
 <i>Cod. Just.</i> — Codex Justinianus
 <i>Cod. Theod.</i> — Codex Theodosianus
 Col. — Coloana
 <i>Const(ant.).</i> — Constantinopol (C-pol)
 <i>Const. Apost.</i> — Constituțiile apostolice.
 C.P. - Codul Penal
 Decr. — Decret
 <i>Dig.</i> — Digeste
 <i>Dionisie Alex.</i> — Dionisie al Alexandriei
 <i>Ep(ist).</i> — Epistola
 <i>Eus Ist. B.</i> — Eusebiu de Cezareea, istoria bisericesc
 <i>G.B.</i> = Revista «Glasul Bisericii»
 <i>Gangr.</i> — Gangra</p> | <p>GI. - Glava
 <i>Grigore Naz.</i> — Grigore de Nazianz
 <i>Instit.</i> = Institutiones
 Ioan Post. = Ioan Postnicul
 Laod. — Laodiceea
 <i>M.A.</i> = Revista «Mitropolia Ardealului»
 <i>M.B.</i> — Revista «Mitropolia Banatului»
 <i>M.M.S.</i> = Revista «Mitropolia Moldovei și Sucevei»
 <i>M.O.</i> — Revista «Mitropolia Olteniei»
 <i>Nichifor M rt.</i> — Nichifor Mrturisorul
 <i>Nov.</i> — Novela
 O. — R^fîsta «Ortodoxia»
 <i>Petru Alex.</i> = Petru al Alexandriei
 <i>P.L.</i> — Migne, Patrologia latină
 <i>P.G.</i> = Migne, Patrologia greacă
 <i>R.D.S.</i> — Revista de Drept și Sociologie
 <i>R.d.l.</i> = Revista de Istorie
 <i>Reg.</i> — Regulament
 <i>R.O.C.</i> — Revista «Romanian Orthodox Church»
 <i>Sin. ec.</i> = Sinod ecumenic
 <i>S.T.</i> = Revista «Studii Teologice»
 <i>St.</i> = Statut
 <i>Teodor Stud.</i> - Teodor Studitul
 <i>Timotei Alex.</i> — Timotei al Alexandriei
 <i>T.R.</i> - Telegraful Român
 Vas. c. M. = Vasale cel Mare</p> |
|--|--|

(PARTEA I

INTRODUCERE ÎN DREPTUL CANONIC ORTODOX

I

DESPRE DREPT IN GENERAL

A. DESPRE DREPT I STUDIUL DREPTULUI

În vorbirea curentă cuvîntul drept se folosește foarte des, nu numai în sens juridic, ci și cu diferite alte semnificații.

Despre drept, în sens juridic, despre dreptate, despre legile de drept, despre modul în care se prezintă acestea în viața societății, despre aplicarea lor, despre rostul cu care se face această aplicare, fiecare om are cunoștință, în funcție de nivelul de cultură și de preocupările ce le are. Aceasta, pentru că, fără deosebire, oamenii sînt supuși legii, țin în cadre create de legile de drept, așa încît se poate spune că omul ținete pretutindeni sub lege.

De îndată tuturor oamenilor le este cunoscută legea de drept, într-un fel sau altul este un element comun ce intră activ în viața lor, totuși modul în care acționează legea de drept asupra vieții fiecăruia și modul în care orice om acționează în raport cu legile de drept, constituie particularități ale fiecărui individ, așa încît, privit în cadrul acestor legilor se poate spune că fiecare reprezintă o *monadă* juridică aparte, adică o unitate distinctă căruia îi se zice în mod obișnuit subiect de drept. Ca subiect de drept, fiecare om este purtător al unui număr de drepturi și al unui număr de îndatoriri care împreună formează ceea ce se numește statutul juridic al unei persoane.

Din cele spuse pe scurt pînă aici se poate vedea oricine vrea să se ocupe de studierea legilor, adică de studiul dreptului are un câmp destul de vast pentru o astfel de îndeletnicire.

Trebuie să mai relevăm apoi, că tot ceea ce am spus despre legi și despre drept în general cu raportare la viața omenească comună, este valabil și cu raportare la viața credincioșilor, care fac parte din Biserică, în calitate de membri ai acesteia, pentru că nici Biserica sau

via a bisericească nu se poate sustrage legilor de drept, ele fiind prezente și acționând și în viaa Bisericii ca și în orice formă de via religioasă organizată în genere.

După această sumară înfățișare a ceea ce poate să însemne dreptul, legea de drept, și studiul dreptului, să vedem acum principalele aspecte ale vieții în genere care sînt strict determinate de legile de drept, în sensul că acestea creează felurite cadre legale în care fiecare individ, atît ca membru sau cetățean al unui stat și al oricărei societăți laice, cît și ca membru al oricărei grupări religioase, și al Bisericii îndeosebi, trebuie să trăiască conformîndu-se normelor pe care legile de drept le impun pentru viaa și activitatea oamenilor.

Legile de drept merg atît de departe în determinarea identității individului, încît îl au în vedere chiar înainte de a se naște, stabilind anumite drepturi pe seama fătului, între care cel dintîi este dreptul de a se naște după ce a fost conceput, apoi rîndu-l de curmarea artificială a vieții abia începute, asigurîndu-i apoi paternitatea și o sumă de alte drepturi legate de familia în care urmează să se nască -sau și numai de mama care îl va naște, de și atît înainte de naștere cît și timp îndelungat după naștere, noul subiect al dreptului este inconștient și nu poate în mod personal să-și exercite vreun drept sau să-și îndeplinească vreoa îndatorire.

Din momentul în care se naște, viaa copilului se desfășoară în conformitate cu anumite legi, care creează o sumă de drepturi și îndatoriri atît pentru el cît și pentru părinți, pentru familie și pentru societate.

Înaintînd în vîrstă, fiecare etapă a vieții omului aduce cu sine schimbări prevăzute de legi și impuse de acestea în situația legală sau în statutul juridic al fiecăruia. Între actele care conduc la importante schimbări ale statutului juridic al fiecărei persoane se enumeră: urmărirea unei coli de instruire și educare, în vederea formării unei profesii, angajarea în cîmpul muncii, satisfacerea serviciului militar, încheierea căsătoriei ș.a.

De observat că omul, pe măsură ce înaintează în vîrstă dobîndește pe lîngă noi drepturi și îndatoriri, și o anumită responsabilitate stabilită prin lege, care se împlinesc din ce în ce mai mult pînă la vîrstă majoratului cînd devine deplin, în toate sectoarele vieții sociale.

Complexitatea relațiilor care se stabilesc prin încheierea unor acte, ca și însemnătatea acestora au determinat pe legiuitorii sălcașului să alcătuiască (cîte) un anumit cod, (corp de legi) în care sînt determinate amănunțit normele juridice privitoare la acestea. Modul în care determină legile juridice, statutul juridic al persoanei, diferă însă de la stat la stat, de la epocă la epocă și evoluează mereu.

O importantă schimbare în statutul juridic al fiecărei persoane o aduce actul căsătoriei a cărei încheiere produce schimbarea stării civile a persoanelor care se căsătoresc. Legislația veche și nouă îmbracă actul de schimbare a stării civile prin căsătorie într-o mulțime de forme juridice care trebuie împlinite, constituind condiții obligatorii atît înainte de căsătorie cît și în timpul căsătoriei, adică în momentul încheierii căsătoriei, precum și după acest act. Din încheierea căsătoriei re-

zult unele drepturi și îndatoriri noi pentru soții, pentru restul membrilor familiei, pentru copii, pentru societate.,

O schimbare însemnată în situația legală a fiecărui om produce și profesia. Aceasta deoarece oricine se angajează într-o muncă pe care o prestează constant, dovedind îndeletnicire profesională, își asumă o seamă de îndatoriri și dobândește o sumă de drepturi noi, strâns legate de profesia pe care o exercită.

Omul, de-a lungul vieții sale este pus mereu în situația de-a dobândi sau de-a înstrăina anumite bunuri, de-a cumpăra, de-a dona, de-a moșteni, de-a închiria, de-a împrumuta, sau de-a săvârși orice fel de acte în legătură cu circulația bunurilor economice. Toate aceste acte se săvârșesc și ele după anumite reguli de drept înscrise în legi specifice și în corpuri de legi care se numesc Coduri.

De asemenea, dacă cineva se asociază cu mai mulți semenii de-ai săi, întemeind o organizație profesională, una de ajutor reciproc, sau în orice alt scop licit, precum și dacă se asociază și creează o grupare religioasă sau dacă aparține unei atare grupări, toate aceste acte sunt reglementate prin legi speciale care impun o seamă de îndatoriri și creează o seamă de drepturi pentru cei ce se constituie în astfel de grupări, pentru cei ce aderă la ele, ca și pentru cei care îndeplinesc sarcinile și funcțiile în legătură cu activitatea acestora.

Ultima categorie de acte pe care le reglementează legile de drept sînt acelea în legătură cu moartea și înmormîntarea, căci și acestea se petrec nu numai după legi naturale ci și după legi civile. Cu toate acestea, încheindu-și crugul vieții, omul nu încetează de a fi un subiect de drept și după moarte.

Este un paradox, aproape, faptul că omul devine subiect de drept, purtător de drepturi și îndatoriri, încă înainte de a se naște și că el continuă să fie subiect de drept și după moarte. Oricît de neverosimil pare faptul acesta, el este totuși real.

Cum trebuie în eleas calitatea de subiect de drept a fiului încă nenăscut am văzut. Să vedem acum în ce chip mai continuă să fie subiect de drept și omul care a decedat.

În primul rînd el continuă să săvârșească acte de voință și post-mortem, în cazul în care a întocmit un testament sau în cazul cînd și-a exprimat deschis, fără echivoc unele dorințe pentru urmașii săi, sau unele dorințe în ce privește reglementarea unor raporturi juridice între ceilalți și în viață. Este evident că într-un asemenea caz, deși decedatul a dispărut din viață, totuși prezența lui continuă să fie activă în relațiile juridice, purtătorul calității lui de subiect de drept fiind voința pe care și-a exprimat-o în scris sau verbal printr-un act de ultimă dispoziție. În această calitate el compară chiar și în justiție ca și în fața altor organe sau autorități, ca și nu mai vorbim și de cei direct interesați în executarea voinței sau dorinței din urmă a celui trecut la cele veșnice.

Într-un al doilea fel el continuă să fie subiect de drept și prin faptul că îndatoririle pe care și le-a asumat în viață fiind, ca și unele drepturi pe care n-a apucat să și le mai exercite, trec asupra urmașilor și legiților, mai ales sub chipul de îndatoriri și — în foarte puține și rare

cazuri — sub acela de drepturi atu ici cînd este vorba s primeasc vreun ajutor, vreo indemniza ie, vreo retribu ie sau contravaloarea unor bunuri etc.

În fine într-altfel un decedat poate s continue timp îndelungat i chiar nelimitat s conteze ca subiect de drept, în rarele cazuri în care el creeaz un a ez mînt sau o funda ie devenind ctitor al aceleia. Se în elege c în asemenea cazuri voina sa, care este suportul subiectului de drept pe care l-a reprezentat decedatul, continu s determine acte i rela ii juridice reale ca i cînd ctitorul ar fi în via .

A a se prezint mai concret i mai precis feluritele aspecte ale vie ii omene ti care sînt reglementate prin legi de drept. În cazul înc lc rii legilor dup care trebuie s vîr ite actele legate de fiecare din st rile i rela iile pomenite, atunci intervine tot legea de drept care aplic sanc iuni sau pedepse felurite, dup natura i gravitatea înc lc rii legii. i aceste pedepse sînt prev zute în anumite legi sau chiar în corpuri de legi numite Coduri, între care cel mai de temut este a a numitul Cod Penal, adic Codul pedepselor pentru faptele care primejduiesc — prin înc lcarea legii — fie via a indivizilor, fie via a societ ii sau a Statului.

Dar în afar de aspectele ar tate ale vie ii omene ti ca reglementate, pe diferite etape, prin legi de drept, mai exist i o sum de alte aspecte ale vie ii omene ti care dep esc cadrul individual i care sînt reglementate tot la fel prin felurite legi de drept.

Astfel, pe lîng unitatea social pe care o constituie familia, oamenii s-au asociat i au creat felurite alte grupuri, asocia ii, societ i sau organiza ii fie în scop de într-ajutorare, fie pentru realizarea altor scopuri care dep esc puterile individuale. Ele pot fi create în scopul de a munci împreun spre a produce cele necesare traiului, în scop de ap rare, în scop de asisten social , adic de între inerea celor neputincio i, a celor lipsi i, apoi a copiilor orfani, în scop profesional — sindical, în scop artistic, cultural sau sportiv, în scop de cercetare tiin ific , în scop religios, în scop de a ap ra pacea i în fine în felurite alte scopuri legate toate de ap rarea vie ii i de dezvoltarea mijloacelor prin care se poate asigura o via cît mai bun oamenilor. În acest chip i cu acela i obiectiv au ap rut i a a-zisele a ez minte sau funda ii precum i numeroase institu ii.

Toate aceste asocia ii sau grup ri omene ti'organizate au devenit subiecte de drept, iar activit ile i rela iile lor au fost încadrate în legi, adic au fost strict reglementate prin legi de drept. Deasupra tuturor acestora s-a impus organiza ia statal sau Statul, care a ap rut de la început, înve mântat în legi de drept i chiar ca generator, ca izvor, ori ca f uritor al acestor legi. Ca atare Statul însu i, ca i diversele sale organe care formeaz împreun aparatul de stat, sînt purt ori ai calit ii de subiecte de drept sau au calitatea de subiecte de drept, iar activit ile i rela iile lor, atît între ele, cît i cu persoanele individuale, sub felurite forme de : asocia ii, societ i, organiza ii, a ez minte i institu ii, sînt reglementate tot prin legi de drept.

Din toate cele arătate pe scurt în cele de pînă aici, se vede că subiectele de drept din cadrul unui teritoriu determinat, deci ale unei țări sau ale unui stat sînt ori individuale, ori sociale, cele dintîi numindu-se persoane fizice iar cele din a doua categorie numindu-se persoane juridice. Persoanele fizice se mai numesc în mod curent cetățeni, în definierea situației lor legale intrînd ca un element de bază în stabilirea calității cetățean. Față de numărul mare al cetățenilor numărul necetățenilor și al persoanelor juridice, care au fiecare altă situație legală, apare ca foarte redus. Cu toate acestea persoanele juridice îndeplinesc uneori, chiar dacă nu fac parte din aparatul de stat, rosturi mult mai importante decît indivizii.

În cadrul Statului și cu o natură distinctă de Stat apar și se găsesc acolo unde s-a putut organiza, o persoană juridică aparte, adică o asociație, o comunitate sau organizație religioasă cunoscută sub diverse numiri, dintre care cea mai folosită este aceea de Biserică. În limbajul juridic modern s-a încetățenit numirea de cult pentru a designa atît Biserica propriu-zis cît și celelalte organizații religioase, indiferent cum s-ar numi după specificul lor, înșur numai în cazul cînd au dobîndit calitatea de persoane juridice, adică de subiecte sociale de drept.

Se înțelege că și viața și activitatea sau felurile relațiilor juridice ale acestora sînt reglementate tot prin legi de drept, dintre care unele sînt emanate de la autoritatea de stat iar altele de la autoritățile proprii ale diverselor biserici sau culte.

Cele ce s-au spus pînă aici, în privința legilor de drept și a modului în care acestea intră în activitate în reglementarea drepturilor și îndatoririlor legate de fiecare etapă a vieții omenești sau de fiecare aspect deosebit al ei, se referă numai la legislația internă a unui stat sau numai la dreptul intern de stat, adică la dreptul din interiorul unei țări. Dar în afară de legile și de dreptul de acest fel mai există legi care reglementează și relațiile dintre state ca și dintre membrii sau cetățenii diferitelor state.

Cu alte cuvinte, există un drept intern și un drept extern, adică există un drept propriu fiecărei țări și un drept comun mai multor țări sau tuturor țărilor. Cel dintîi se numește drept de stat sau dreptul intern al unui stat, iar cel de al doilea se numește drept internațional, drept al popoarelor (volkrrecht), dreptul țărilor (jus gentium) sau și dreptul interstatal.

După cum s-a văzut, subiectele dreptului intern sînt de obicei indivizii sau persoanele care se numesc cetățeni, adică membrii cu toate drepturile civile și politice pe care le conferă legislația unui stat. Dar în afară de cetățenii propriu-zisi ai unui stat pe teritoriul lui mai pot exista și cetățenii altor state, fie că aceștia se găsesc întrîmplător sau în trecere prin statul respectiv, fie că s-au așezat pentru un timp mai îndelungat în vreun interes oarecare. Mai poate exista și o altă categorie de locuitori, adică cei fără de nici o cetățenie a unui stat. În fine, vicisitudinile vremii și ale istoriei au făcut ca în unele state să se mai găsească și alte categorii de locuitori cum au fost odinioară sclavii, liberi, peregrinii și cum sînt acum refugiații, emigranții etc.

Există apoi, între cetăţeni unor anumite ţări, felurite inegalităţi în ceea ce priveşte drepturile şi îndatoririle, inegalităţi determinate de apartenenţa la felurite clase sociale sau la alte categorii de membri ai aceleiaşi societăţi.

Fiecare dintre subiectele individuale ale dreptului intern pot să intre, în condiţii determinate tot de legi, în relaţii cu subiecte ale dreptului intern din alte state, fie că acestea sînt reprezentate de indivizi, de societăţi, de asociaţii, de aezăminte sau fundaţii, de instituţii, de organizaţii obşteşti sau chiar de state. În asemenea cazuri subiectele dreptului intern depăşesc sfera dreptului de stat şi intră în circuitul relaţiilor internaţionale determinate de legile de drept internaţional sau de dreptul internaţional privat.

Tot la fel orice alte subiecte ale dreptului intern în afară de cele individuale sau de persoane, şi anume orice societăţi, asociaţii, comunităţi şi organizaţii religioase, organizaţii obşteşti, aezăminte sau fundaţii, instituţii de tot felul şi însuşi Statul prin organele sale, pot să intre şi într-un mod obişnuit în relaţii cu organizaţii de acelaşi fel din alte state sau din alte ţări, stabilind cu aceleaşi legături ce sînt reglementate prin legile internaţionale sau prin dreptul internaţional public.

O categorie specială de organizaţii active în relaţiile internaţionale sînt apoi o seamă de organizaţii filantropice, profesionale, culturale, artistice, tiinţifice şi religioase internaţionale cum sînt: Crucea Roşie internaţională, Consiliul Mondial al Păcii, Consiliul Mondial al Bisericilor, şi altele.

În cele spuse pînă aici am amintit numai tangenţial faptul că legile juridice reglementează şi relaţiile de natură religioasă. De fapt fără a avea amploarea relaţiilor juridice din viaţa de "stat sau din viaţa internaţională, relaţiile juridice din viaţa religioasă sînt mai concret din viaţa bisericească se prezintă cu aspecte asemănătoare ale aceluiaşi din viaţa de stat şi din viaţa internaţională. Ele pot fi urmărite într-un paralelism cu cele de care ne-am ocupat, căci ele încadrează viaţa indivizilor ca şi a grupurilor sau obşteştilor, a organizaţiilor, a fundaţiilor, a aezămintelor, a instituţiilor şi a Bisericii însuşi, într-un fel asemănător cu acela în care legile profane sau de stat încadrează aspectele arătate ale vieţii interne şi a celei internaţionale. Relevăm de asemenea că şi în relaţiile externe sau de circuit internaţional atît credincioşii, cît şi organizaţiile religioase pot să acţioneze conformîndu-se normelor dreptului internaţional ca şi aceleia ale dreptului interbisericesc sau interreligios.

Din modul concret în care s-a arătat am năvălim, şi mai precis în ce chip se desfăşoară întreaga viaţă omenească sub legi, neputîndu-se ustrage acestora nici actele feluritelor etape, şi aspecte ale vieţii profane sau laice, nici aspectele vieţii de stat, şi deopotrivă nici actele vieţii religioase sau ale vieţii bisericeşti, atît în cadrul intern cît şi în cadrul extern, se poate constata cît de complex este fenomenul juridic, privit şi numai sub aspectele lui externe sau în manifestările lui prinse în legi sau determinate de legi. De acest fenomen în întreaga lui complexitate se ocupă studiul Dreptului, ale căror elemente de bază pot fi

socotite pentru via a de stat: ceteanul și legea, iar în via a bisericească credinciosul și legea, care în limbaj teologic se numește canon.

Cu un astfel de obiect atât de vast, cu aspecte atât de variate, se înlege de la sine că însuși studiul dreptului a trebuit să ia încă din vremuri vechi o amploare deosebită, greutatea și importanța lui decurgând din greutatea și importanța legii de drept în via a omenească.

Cercetând felurite chipuri ale legii, justificând rostul acestora, adâncind în elesul unor principii și al unor norme mai generale ale dreptului, relevând legătura lui intimă cu statul, precum și utilitatea dreptului pentru stat, s-a ajuns să se închege un studiu aparte al dreptului cu numeroase ramificații, diviziuni sau subdiviziuni, care toate împreună reprezintă o ramură aparte a științelor sociale și intră cu aportul lor în patrimoniul culturii omenești.

Dar în afară de aspectele externe ale dreptului sau ale legii de drept, studiul dreptului se mai ocupă în mod necesar și de un alt aspect al fenomenului juridic, adică de acela pe care-l reprezintă conținutul principal al acestui fenomen, simburile lui de adevăr care se luminează prin explicarea noțiunii de drept, în raport cu celelalte noțiuni folosite în științele sociale, apoi cu originea și cu natura dreptului precum și cu alte aspecte esențiale ale fenomenului juridic.

În concluzie putem face următoarele precizări:

— Studiul dreptului se ocupă de fenomenul juridic în ansamblul său, atât sub aspectul său istoric, cât și sub aspectul său principal și etimologic.

— Fenomenul juridic constă din suma activităților și relațiilor omenești care nu pot fi reglementate altfel decât prin legi de drept.

— Legile de drept, principiile juridice și studiul dreptului în ansamblul său reprezintă o ramură a culturii omenești. Ele contribuie la îmbogățirea patrimoniului acestei culturi prin mulțimea de cunoștințe, prin contactul în care pune spiritul omenească cu felurite aspecte ale vieții, chiar cu cele mai importante, lărgind astfel orizontul și viziunea pe care și-o poate forma cineva despre via.

— Legile de drept, principiile juridice și studiul dreptului în ansamblul său determină în mod esențial orientarea practică în via, adică în aspectele esențiale ale vieții, în actele principale ale acesteia și cu deosebire în via a de stat.

•— Ele prezintă o utilitate deosebită și au o contribuție echivalentă atât pentru cultura și via a religioasă, cât și pentru orientarea practică în problemele bisericești, așa cum se pun ele în fiecare epocă și în genere în toate împrejurările sau în toate condițiile obiective.

Iată pentru ce este necesar, ca înainte de a intra în analiză și expunerea elementelor dreptului bisericesc, să avem o privire de ansamblu asupra studiului dreptului în genere, asupra necesității și utilității lui, atât sub înfățișarea sa practică, reprezentată de felurite legi care înveșmintează relațiile și activitățile omenești, cât și sub înfățișarea sa principială sau teoretică, reprezentată prin elementele de bază ale gândirii juridice.

B. NO IUNEA DREPTULUI

Pentru a putea dezvălui mai bine miezul cuvântului, noțiunii sau conceptului de drept, ca și realitatea care o exprimă acest cuvânt și spre a-l putea deosebi de alte noțiuni cu caracter tot atât de general, dar și de specific în același timp, precum și pentru a-l putea deosebi și de alte valori care-și afirmă o prezență vie și o putere diriguitoare în viața omenească, va trebui să procedăm la examinarea celor mai importante încercări ce s-au făcut pentru determinarea noțiunii de drept, și anume, analizarea în alegerii termenilor și cuvintelor prin care se exprimă în mod curent noțiunea de drept și noțiunile înrudite, în diverse limbi, și analizarea definițiilor pe care filozofii și juristii le-au dat dreptului.

1. Termenii specifici și cuvintele înrudite prin care se exprimă noțiunea de drept în limba română

În mod curent în limba noastră se folosesc pentru exprimarea noțiunii de drept trei cuvinte și anume : *dreptul*, *dreptatea* și *legea*. Toate au același înțeles generic de drept. Primul, dreptul exprimând noțiunea de drept în sens de putere sau de valoare superioară, ori în sensul mai concret al unei îndreptări ce-i revine cuiva.

Al doilea, dreptatea, are înțelesul de stare creată prin aplicarea dreptului, adică de stare prin care se stabilește dreptul cuiva sau prin care se înlătură o nedreptate.

În al treilea înțeles, adică în cel exprimat prin cuvântul lege, dreptul este înțeles și într-un chip mai concret, ca materializat în lege sau ca înveștățat în forma ei.

În oricare din aceste trei înțelegeri gândirea poporului nostru pune întregă noțiune de drept, chiar dacă, prin cuvintele folosite, ele relevă numai câte un aspect sau câte o lucrare, oricum am spune numai câte o anumită ipostază a uneia și aceleiași realități.

Cuvintele cele trei pe care le-am menționat ca fiind de circulație la noi în vorbirea curentă pentru a exprima noțiunea de drept, și și au corespondențele lor, atât ca formă, cât și ca înțeles și în alte limbi. Ceea ce constituie specificul limbii și gândirii poporului nostru în legătură cu noțiunea de drept se poate releva printr-o analiză mai precisă a cuvântului. dreptul în primul rând și apoi a unor expresii profane și a altor expresii religioase, folosite în mod curent, precum și a conținutului ideii de drept ca o sinteză a gândirii lui asupra acestei realități.

Să vedem deci ce sens trezește sau sugerează cuvântul drept, luat în cel mai simplu înțeles al său ?

Acest înțeles este unul fizic, material, este înțelesul rectiliniu, adică de conformitate cu linia dreaptă. Numai această conformitate cu linia dreaptă nu se referă la însușirile unor lucruri materiale ci la însușirile unor fapte omenești. Aceste fapte sînt măsurate cu un instrument sau cu

un criteriu care este corespunzător liniei drepte și prin care se apreciază rectitudinea sau dreptatea unei fapte, iar lipsa acestei însușiri este numită strâmbătate sau nedreptate.

După cum este ușor de înțeles sensul fizic sau material al cuvântului drept primează față de sensul lui juridic specific. Acest lucru este scoat în mai bine în relief prin înțelesul pe care-l are zicala, atât de răspândit : «sunt m strâmb și s vorbim drept».

După înțelesul fizic sau material cuvântul drept mai are în limba noastră și un foarte pronunțat înțeles moral care se evidențiază prin expresia : «ce-i drept, nu-i păcat».

Cuvântului drept și se mai atribuie și un sens religios, comun, atunci când se folosește expresia : «sfânta dreptate», care este socotită forma superlativă la care poate să ajungă însuși dreptul.

Un alt înțeles este acela strict religios, bisericesc, pe care-l găsim în expresii ca acestea : «drepții Vechiului Testament», «drepții Ioachim și Ana», «dreptul prin credință va fi viu», «drepții ca luminătorii strălucesc», ș.a. Din toate acestea se vede foarte clar că noțiunea de drept se acoperă cu aceea de sfânt sau cu aceea de mântuit, mântuirea însăși fiind numită «îndreptare».

În fine, sensul juridic comun pe care-l are cuvântul drept în limba noastră, este acela de lucru ce și se cuvine cuiva în baza legii, sau în baza judecății prin care se aplică legea.

. Dacă încercăm să tragem o concluzie din cele arătate până aici în legătură cu înțelesul mai general și cel mai concret pe care-l are cuvântul drept în limba noastră vom ajunge tocmai la ceea ce s-a concretizat ca sens în ideea de drept, format pe măsură în elegerii popoului nostru și după modelul lui de a înțelege dreptul.

Ce se cuprinde în această idee ?

În această idee generală se cuprind o sumă de idei mai mrunte sau o sumă de elemente care intră în alcătuirea ei, dându-i un conținut înalt ca unele ce sînt reflecții ale unor realități obiective, prin care dreptul își afirmă prezența și lucrarea în viața omenească.

Care sînt aceste idei sau elemente ?

Mai întâi avem ideea fizică de măsură rectilinie a faptelor omenești. Apoi avem ideea de drept în sens moral și aceea de drept în sens religios, iar în fine pe aceea de drept în sens juridic propriu-zis.

Dar toate aceste idei nu constituie elemente ce stau alături fără legătură între ele, ci elemente ce se găsesc în interacțiune, rezemîndu-se unul pe altul și fiind cănd ca — prin intervenția fiecăruia în domeniul realităților și actelor juridice ale omului — să se poată realiza o dreptate cît mai desvîrșită.

Dar realizarea acestei dreptăți nu este lăsată la aprecierea sau bunvoiața cuiva și nici nu este numai recomandat, ci ea este cerută în

mod imperativ, în sensul că în oricare din elementele relevate ale ideii de drept, ca și în toate împreună se simte prezența unei porunci, a unui imperativ mult mai rigid și mai legat de concret decât este imperativul moral sau cel religios. Acest imperativ este însă ancorat și în valori superioare dreptului propriu-zis, adică în valoarea numită bine, ca și în aceea de adevăr și în aceea religioasă numită sfințenie, încât cu raportare la acestea dreptul apare într-o situație dependentă și față de supra-valoarea etică a binelui și aceea noetică a adevărului, ca și față de aceea religioasă a sfințeniei.

Acestui mod de a înțelege dreptul și se dă expresie și prin clasică definiție a dreptului pe care o găsim formulată în Pravila cea Mare în felul următor :

«Dreptatea iaste un lucru mai adevărat decât toate, care dă fiecăruia dreptate».

Definiția Pravilei introduce un element nou pentru exprimarea conceptului sau noțiunii de drept și anume pe cel de «adevăr», care exprimă și el ideea de valoare sau putere supremă în care ancorează dreptul, de nivelul aceleia cu care se exprimă sfințenia sau divinul, în general.

2. Etimologia juridică .

Termenii specifici care se folosesc în alte limbi, pentru a exprima noțiunea de drept, arată că și creatorii acestora au pus în cuvintele respective un înțeles asemănător cu acelea pe care le-a pus și poporul român. Există firește și deosebiri care se vor vedea din scurta trecere în revistă a celor mai importante cuvinte prin care se exprimă noțiunea de drept la unele popoare, cuvinte care au caracterul de termeni tehnici juridici.

Să începem cu termenii folosiți în limba latină, adică în limba materilor clasici ai dreptului.

În această limbă se folosește în mod curent, ca termeni pentru exprimarea noțiunii de drept, cuvântul *jus*, care vine de la supinul *jussum* al verbului *jubeo* = poruncesc. El are deci înțelesul de poruncă. De la cine emană însă această poruncă? Evident că de la un poruncitor, care după epoci a fost considerat fie Jupiter, adică divinitatea lor supremă, fie «senatul și poporul roman» (*senatus populusque romanus*).

În limba populară sau în latina vulgară noțiunea de drept s-a exprimat și prin cuvântul *directum* sau *dereptum*, derivate din verbul *dirigo* = conduc, cărmuiesc, diriguiesc. În acest înțeles el nu înseamnă însă altceva decât diriguirea prin lege care arată linia dreaptă pentru conduita oamenilor, cuvintele respective având același înțeles simplu, fizic sau material, pe care-l are ca înțeles originar și cuvântul drept în românește, care — se înțelege foarte simplu — derivă din *directum* sau *dereptum*, forma lui veche fiind *dirept* sau *derept*, cu derivatul *citireptate* și cu acela de *dereptate*.

Acela i în eles originar i simplu de rectiliniu îl au i cuvintele neolatine : diritto (în limba italian), dereche (în limba spaniol), droit (în limba francez), apoi i în limbile germanice: Recht (în limba german) i Right (în limba englez).

Un în eles aparte au pus limbile slave în cuvântul prin care exprimăm no iunea de drept. Ele folosesc cuvântul Pravo al c rui în eles originar este acela i cu cuvântul Pravda = adev r, de unde i cea mai veche colec ie a dreptului rus Pravda Ruska.

De aci se vede c popoarele slave leag no iunea de drept de no iunea de adev r, fie c -i dau acestuia un în eles immanent, fie c -l situeaz la nivelul divinit ii, identificându-l uneori cu aceasta sau cu voina acesteia.

Poporul vecin maghiar, folose te pentru a exprima no iunea de drept cuvântul Jog, care deriv din Jo = bine, ar fiind astfel c el leag no iunea de drept de aceea superioar a binelui.

în fine îndep rtatul popor indian folose te pentru no iunea de drept cuvântul Jaus care are în elesul de sfin enie sau de lucru sfânt, ceea ce arat c acest popor leag no iunea de drept de aceea a sfin eniei;

Ce rezult din toate acestea ? Cu ce contribuie etimologia juridic la p trunderea în adâncul no iunii de drept ?

înainte de a dezv lui ceva din miezul no iunii de drept, etimologia juridic arat leg tura strâns în care se g se te dreptul cu alte valori diriguitoare ale vie ii omene ti, fie c acestea sînt concepute ca avînd sens pur profan, fie c li se atribuie un sens religios, cum demonstreaz în elesul cuvîntului sfânt, înlocuit adesea cu cuvîntul drept.

Ce ne spun totu i cuvintele amintite despre însu i miezul no iunii de drept ?

Este evident c eie identific acest miez cu porunca sau cu imperativul de a ac iona drept, de comportare în conformitate cu linia dreapt , de a s vîr i prin aceast comportare numai binele i de a nu se abate de la adev r i de la sfin enie ca expresie a voin ei zeilor, în care la începuturile culturii lor toate popoarele au v zut garantul suprafiresc sau metafizic al observ rii legilor de drept.

3. Defini iile filozofilor i juri tilor antici

a) Defini iile **filozofilor** antici. Dreptul sub oricare din înf i rile sale, reprezentînd o realitate atît de prezent i de activ în via a omeneasc , nu a putut sc pa ateniei gînditorilor greci i romani, adic a filozofilor care î i îndreptau privirile i asupra celor mai ascunse i mai neîn elese lucruri.

C utînd s - i explice realitatea juridic în cadrul concep iei lor despre via a, i-au dat dreptului defini ii felurite, prin care au încercat s determine mai precis con inutul ideii de drept în raport cu alte idei sau valori prezente i active dup concep ia lor în via a omeneasc , precum i în raport cu realit ile concrete ale vie ii.

Astfel, celebrul *Socrate* (469 — 399 î.d.Hr.) a definit dreptul în genere ca fiind conformitatea cu voina zeilor, iar mai concret ca fiind conformitatea cu binele, «cîci, zice el, între a face rău cuiva și a-i face nedreptate, nu este nici o deosebire, iar nedreptatea este în orice **Caz** un rău și o ruine. A face nedreptate, înseamnă a face cele rele, iar a nu face nedreptate, înseamnă a face cele bune».

Gîndind aproape în același fel, *Platon* (428—348 î.d.Hr.), definește dreptul ca virtutea cea mai cuprinzătoare care se numește dreptate (δικαιοσύνη) și care ar fi reflexul cel mai deplin în imanența realității supreme și absolute «εὐνομία». Dreptatea se găsește în fruntea celorlalte trei virtuți fundamentale care viața omenească ar fi lipsită de consistență și anume a virtuților: *sofia* (σοφία = înțelepciunea), *andria* (ἀνδρεία = bărbăție) și *sofrosini* (σωφροσύνη = cumpătarea), virtuți care nici nu pot exista fără dreptate (δικαιοσύνη).

La cunoașterea dreptului sau la în alegerea dreptului omul ajunge prin dreptă judecată, care îi descoperă că dreptul este conformitatea cu adevărul și reprezintă reflexul binelui în viața omenească. El nu se cuprinde în mod esențial în legi sau în alte lucruri, ci în natura și din natură se manifestă prin dreptă judecată.

Aristotel (384 — 322 î.d.Hr.) definește dreptul ca virtutea supremă sub chipul dreptului despre care zice: «dreptatea este virtutea prin care toți primesc ale lor, precum cere legea, iar dreptatea este cea mai bună dintre virtuți, cea mai desvîrșită, în care se cuprind toate celelalte virtuți sau întreaga virtute». Ca atare ea reprezintă «binele cel mai înalt» a cărei aplicare în viața omenească este tot una cu aplicarea legii prin care se dă fiecăruia ce este al său. Ca atare dreptul reprezintă ceea ce este egal și echitabil. Binele este prezent în drept prin echitate, iar echitatea este mai mult decît legalitate, pentru că legile pozitive nu sînt întotdeauna echitabile, și astfel «echitatea este un drept chiar contra celui legal».

Dreptul echitabil aplicat la viața omenească apare ca virtutea socială a dreptului prin care se exprimă binele și adevărul în relațiile dintre oameni.

Filozoful *Zenon* (336 — 264 î.d.Hr.), întemeietorul stoicismului, definește dreptul ca o formă a onestității și un chip al binelui. Cunoșcînd dreptul în acest chip, care se lămurește numai în cugetarea dreptă omului, el trăiește în conformitate cu natura sa, după virtute, adică fără contradicție cu sine însuși.

Stoicul *Epictet* (50 — 138, d.Hr.) definește dreptul cu raportare la adevăr, spunînd că «legile cele mai adevărate sînt cele mai drepte». Cît despre adevărul suprem, pe acesta Epictet îl identifică cu divinitatea.

Dintre filozofii romani sau dintre gînditorii romani, cei care ne-au lăsat rostiri sau definiții mai gritoare a noțiunii de drept, sînt: Cicero

{106 — 43 î.d.Hr.), Seneca (4 — 65 d.Hr.) și Marc Aureliu (121 — 180 d.Hr.).

Cicero definește dreptul, în forma cea mai generală, ca «rațiunea care poruncește din natura lucrurilor și care ne împinge la săvârșirea lucrului drept și ne reține de la delict». În același fel general el definește dreptul și ca «rațiunea supremă, stabilită în natură, care poruncește cele ce trebuie făcute și oprește cele contrarii». Această poruncă este generală, ea se aduce la expresie prin rațiunea omenească și derivă în cele din urmă din rațiunea divină.

Seneca definește dreptul ca justiție sau dreptate și arată că ea rezidă în rațiune și se impune ca bine și onest sau prin bine și onest.

Marc Aureliu socotește că binele cel mai înalt îl reprezintă justiția și deci ea se definește cu raportare la bine.

b) **Definițiile juriților antici.** În afară de definițiile lui Cicero, care a fost nu numai filozof, ci și un mare jurist, ne-am mai rămas o sumă de rostiri deosebit de importante asupra dreptului de la numeroși juriști romani.

În fruntea acestora amintim pe Celsus (f. 129) care definește dreptul ca «tiința binelui și a echității» (*jus est ars boni et aequi*), adică meșteșugul sau arta de a distinge ceea ce este bine și echitabil și de a proceda potrivit acestei distincții la stabilirea lui *jus*, adică a dreptului și la aplicarea lui în viaa omenească.

Jurisconsultul Ulpianus (170—228) este cunoscut ca unul din cei mai mari maeștri ai definițiilor juridice lapidare și cuprinzătoare, în același timp. Dintre definițiile sale, reținem mai întâi una analitică, în care arată că dreptul ar consta în trei precepte, adică în trei povuiri sau porunci, împlinind: «*guri praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*», (preceptele dreptului sînt acestea: a trăi onest, a nu vătăma pe altul și a da fiecăruia ceea ce este al său).

După această definiție, conținutul dreptului ar consta în câteva precepte sau povuiri de natură morală, fără observarea cărora nu ar fi posibil conviețuirea între oameni. Cu alte cuvinte definiția relevă caracterul moral al noțiunii dreptului.

În continuarea firului gândirii sale, Ulpianus înfățișează dreptul și sub aspectul său final de justiție, punând accentul pe ultima poruncă din prima sa definiție și precizând că, justiția este voia constantă și perpetuă de a da fiecăruia dreptul său: «*justitia est constans et perpetua voluntas, jus suum cuique tribuendi*».

Prin această definiție Ulpianus relevă rostul practic al dreptului, arătând că în cele din urmă ființa lui constă în săvârșirea dreptății printr-o poruncă cu aplicare socială, prin excelență: «*jus suum cuique tribuendi*» (a da fiecăruia dreptul său).

În modul cel mai complet și mai în acord cu concepția de v. romanilor, Ulpianus mai definește dreptul și ca jurisprudență, în el! prin acest cuvânt cea mai înaltă formă de înțelegere a dreptului: această definiție: «jurisprudentia est divinarum atque humanarum notitia, justis atque injustis scientia» (știința în sensul de înțelepciune dreptului, constă în cunoașterea lucrurilor dumnezeiești și omenești în priceperea a ceea ce este just și a ceea ce este nejust).

Prin această definiție Ulpianus ne arată dreptul ca pe o realitate care nu poate fi înțeleasă decât raportându-o la o realitate religioasă care o reprezintă lucrurile dumnezeiești și la o realitate omenească care o reprezintă lucrurile omenești, supuse aprecierii prin ceea ce este just și nejust.

4. Definițiile Sfinților **Prin** și **ale** scriitorilor bisericești

Nu mai puțin decât filozofii și juristii antici s-au ocupat — de altfel — de problema dreptului — Sfinții Prin și alții vechi scriitori bisericești și-au dat toate elementele pe care le-au găsit în această privință în teologia și cultura clasice greco-romane și încercând să le pună în acord cu viziunea creștină sau să le situeze în cadrul concepției creștine de drept.

Dintre cei mai vechi Justin Filozoful și Marțin (f. 165), definește dreptul ca: «tot ceea ce totdeauna și pretutindeni socotit a fi just, și tot ceea ce s-a prezentat întregului neam ori ca dreptate». Definiția lui amintește pe aceea pe care o dă mai târziu Sf. Tradiția, *Vincențiu de Lerin* (f. 425) și anume, în fond, că cele mai stabile și conștinute noțiuni ale dreptului este conștiința comună a omului.

Clement Alexandrinul (f. 215) se orientează în definiția dreptului după stoici, arătând că dreptul este tot o aspirație care poruncește cele ce trebuie să se facă și oprește sau interzice cele ce nu trebuie să se facă. Dar porunca aceasta care se impune trebuie să fie conformă cu binele și cu adevărul, iar în urmărire cu revelația lui Dumnezeu, care cuprinde tot adevărul, tot și prin urmare și tot dreptul.

Origen (185 — 253) acceptă vechea definiție a dreptului ca virtute prin care și se dă fiecarei persoane ceea ce este al său, sau mai precis zice el, ceea ce și se cuvine, dar adaugă în plus că această dreptate poate fi bine înțeleasă decât raportându-o la injustiție sau la inegalitate, în contrast cu care dreptatea apare «ca din contrariul ei». Dată fiind în sine sau substanța dreptății subzistă numai în adevăr și în dreptate din urmă în Logos și numai din acesta derivă dreptul sau dreptatea și omenească.

Sf. Atanasie cel Mare (295 — 373) definește dreptatea dreptul adevărat ca fiind virtutea care dă fiecarei persoane ceea ce este al său și care în sursele superioare este adevărul. Un al doilea fel de dreptate acela care consistă în păstrarea egalității sub controlul rațiunii.

Sf. Vasile cel Mare (329—379) definește dreptatea ca virtutea prin care se dă după vrednicie fiecare ceea ce este al său, din care consistă împărțirea după egalitate. Dreptatea însă prin urmare dreptul este contrariul, conform adevărului, iar în forma sa cea adevărată, este însuși Hristos.

Sf. Grigorie de-Nazianz (329 — 390) socotește dreptul și dreptatea ca rezidind în egalitatea și în distribuirea echitabilă a bunurilor.

Sf. Grigorie de Nyssa (394) socotește că rostul dreptii este să împărtășească în mod egal și după vrednicie ceea ce se cuvine fiecăruia, dar această lucrare omenească socotește subordonată adevărului și dreptii divine.

Sf. Ioan Gură de Aur (354 — 407) face distincție între dreptatea oamenilor sau cea din legile omenești, care se reduce la cugetul omenească, și dreptatea divină. În facerea dreptii dacă nu s-ar aplica și iubirea de oameni, ci numai dreptul, toate ar pieri. Cu alte cuvinte, Sf. Ioan Gură de Aur definește dreptul cu raportare la cugetul omenească, la voința divină și la virtutea dragostei.

Sf. Ciril al Alexandriei († 444) definește dreptul ca o putere morală a creștinilor care este pârțirea egalității, în dependență de bine și de voința lui Dumnezeu.

Teodor din Cir (396 — 458) definește dreptatea ca simetrie a pasiunilor sau afectelor realizate prin stăpânirea dreptății sau prin cumpănă dreaptă a sufletului.

Dionisie Areopagitul (sec. VI?) definește dreptatea ca putere care în conformitate cu dreptatea divină dă fiecăruia ale sale după vrednicia fiecăruia.

Sf. Maxim Marturisitorul (580 — 662), definește dreptatea ca virtute dependentă de adevăr prin care se dă fiecăruia ceea ce este al său, după vrednicie și în mod egal, relevând în același timp și caracterul social al dreptului sau al dreptii, pe care o numește virtutea care tinde la binele comun sau la folosul comunității.

Dintre răsăriteni mai amintim pe Sf. Ioan Damaschinul (675—750) care aduce un element cu totul nou în definiția dreptii, spunând că dreptul sau dreptatea consistă în împărțirea celor egale în mod nepărtinitor, în așa fel încât să se dea fiecăruia după muncă sa.

El concepe în același timp dreptul ca fiind dependent de bine și de sfințenie, adică de elementul divin.

Dintre scriitorii apuseni amintim mai întâi pe Tertulian (160—220), care încercând să definească dreptul, spune, că legea de drept și dreptatea rezidă în echitate sau cu alte cuvinte că substanța dreptului o formează echitatea.

Lactanțiu (f. prima jum. a sec. IV) își însușește definiția lui Platon și a celorlalți filozofi antici, potrivit căreia dreptatea este virtu-

tea cea mai înalt care cuprinde toate virtuțile, însă acelea prin care ea se manifestă în mod deosebit sînt: pietatea și echitatea.

Ilarie de Pictavium (315—367) definește dreptatea ca lucrare a raunii divine și a celei umane care este temelia pămîntului. Ea tinde spre împlinirea binelui.

Sf. Ambrosie al Milanului (339 — 397), definește dreptul cu raportare la adevăr și la voința lui Dumnezeu, relevînd rostul social al dreptății care constă în realizarea unui echilibru prin echitate, adică prin «suum cuique». El mai raportează dreptatea și la bine, spunînd că dreptatea este bunătaea aplicată.

Rufin (345 — 410) definește justiția ca o virtute care constă în rectitudinea voinței, avînd ca îndrumător principal preceptul: «ceea ce îți place, altuia nu face» (Tobit 4, 15). Poruncile dreptății sînt acestea două: a nu face rău și a face bine, căutînd pacea.

Fer. Augustin (354 — 430). Pentru a defini dreptul, Fer. Augustin îl raportează la bine, la adevăr și la Dumnezeu, arătînd că numai în felul acesta trebuie înțeles conținutul și rostul dreptului și al dreptății care constă în a da fiecăruia ce este al său. Astfel lucrînd, dreptul sau dreptatea sînt bazele binele, iar binele statornicește pacea, potrivit dreptății celei adevărate, care este adevărul Dumnezeu.

Isidor de Sevilla (560 — 636) definește dreptul și dreptatea ca virtute care privește toate raporturile posibile ale omului cu Dumnezeu și cu semenii săi, atît cele juridice, cît și cele morale.

Din cele arătate pe scurt, în legătură cu elementele din care se pot trage concluzii asupra noțiunii de drept, rezultă că în afară de cele trei aspecte comune ale sale, care sînt: dreptul — ca instrument de care se servesc oamenii spre a stabili o anumită stare de ordine în viața lor socială, dreptatea — ca stare realizată prin aplicarea dreptului — și legea — ca expresie pozitivă a dreptului și a dreptății —, gînditorii din antichitate au relevat și alte aspecte, a căror cunoaștere aruncă o lumină mai clară asupra noțiunii de drept.

Aceste aspecte noi sînt: cele care rezultă din raportarea dreptului la o sumă de alte idei sau noțiuni și cele care rezultă din raportarea lui la realitățile vieții omenești.

Raportînd dreptul la idei sau noțiuni superioare, care se mai numesc și valori, în sensul că ele sînt socotite ca niște sinteze de puteri diriguitoare ale¹ vieții omenești și cu raportare la care se apreciază înșă valoarea dreptului și a manifestărilor lui, s-a constatat că dreptul este socotit ca o valoare dependentă de bine, de adevăr, de sfințenie, de pietate, sau cu alte cuvinte, de valorile superioare religioase pe care le însumează în cele din urmă divinul, ideea divină sau realitatea divină, adică Dumnezeu.

Raportînd dreptul la anumite realități și nevoi ale vieții sociale s-a constatat că dreptul este socotit că avînd în primul rînd un rost

social sau ca reglementând relații sociale, potrivit unor reguli care fac posibil conviețuirea socială și asigură bună înțelegere. Aceste reguli sînt cuprinse în ceea ce se numește echitate, care nu constă într-o egalitate mecanică sau absolută, ci într-o egalitate determinată de ceea ce se cuvine fiecăruia, în mod egal, adică după vrednicia fiecăruia sau și mai precis după munca fiecăruia.

Înfiptuindu-se această echitate, prin ea se înfiptuiesc binele și prin bine se fundamentează și se garantează pacea, evitîndu-se războiul și consecințele lui, care sînt neîndelegibile, iar pînă la urmă, războiul.

În lumina acestora, dreptul apare sub orice înfiptuire și are și l-am închipui și l-am avea în vedere, ca un instrument pe care l-am folosit mintea omenească sau dreapta judecată, pentru a crea o stare de echilibru sau de ordine în viața omenească. Dar, în fiptuirea acestui instrument, mintea omenească a folosit, atît elemente de natură religioasă și morală, cît și elemente de natură socială, care toate intră în conținutul sau în substanța dreptului, fiecare cu contribuția sa. Este cert însă că folosind elementele de care s-a servit, mintea omenească a creat din ele ceva nou, adică ceva ce nu mai este identic, nici cu ideile socotite superioare dreptului, nici cu realitățile sau cu elurile vieții omenești. Și tocmai acest ceva nou, acest lucru nou este dreptul.

În ce constă oare natura sau specificul lui ?

Pentru a răspunde la această inevitabilă întrebare, va trebui să mai facem o incursiune în cercetările întreprinse pînă acum pentru a lămuri originea dreptului, căci abia ajunși și în posesia cunoștințelor pe care le vom reține din aceste cercetări, vom putea înțelege în mod suficient de clar și întemeiat însăși natura dreptului, rotunjind prin ea în chip deplin noțiunea dreptului sau adevărata idee despre drept.

II

DREPTUL ÎN VIA A BISERICII

A. FACTORII CARE AU DETERMINAT FORMAREA DREPTULUI BISERICESC

Problema elementului juridic, a dreptului, a normei juridice sau legii de drept, ca un al treilea liant de cea mai mare eficiență, al corpului Bisericii, alături de normele credinței religioase și de normele ei etice, la încheierea, conducerea și organizarea primelor comunități creștine, și prin ele, a Bisericii întregi, constituie una din cele mai delicate și controversate probleme.

Ceea ce trebuie precizat de la început este faptul că elementului juridic și s-au dat numiri felurite, folosite în accepțiuni tot atât de felurite, niciodată identice, atribuindu-i-se când un rost exagerat, când minimalizându-l sau declarându-l inconciliabil cu natura Bisericii, numărându-l chiar între elementele revelate, care în de natura dumnezeiască a Bisericii.

Astfel, elementul sau factorul juridic, operant în viaa bisericească, a fost numit: Lege divin, Lege etern, Drept divin, Lege natural, Drept natural, sau simplu, Lege, în sensul de Lege Veche, sau de Lege Nouă, adică a Vechiului și Noului Testament, apoi și s-a mai zis poruncă, rânduielă, canon, lege bisericească, aezmă, înverșur etc.

Toate aceste numiri au fost și continu să fie folosite în înțelegeri deosebite, neacoperind nici pe unul, nici pe celălalt, și relevând fiecare, după epocă, limbaj, stare socială, stare culturală, după influență, după teorii, concepții, sau după simple puncte de vedere, numai unele aspecte care au sau pot avea, fie legături reale, fie simple tangențe cu dreptul.

Nu trebuie să vedem nimic surprinzător în acest fapt. Din contra surprinzător ar fi tocmai faptul contrariu, adică faptul că respectivele cuvinte sau expresii ar fi avut și ar fi păstrat până azi unul și același înțeles. Evoluția cuvintelor și a înțelegerilor lor este un fenomen firesc, inevitabil și în terminologia juridică profan, și nu lipsește nici din aceea a Dreptului bisericesc, după cum nu lipsește nici din cea strict teologică.

Noțiunea de Drept divin era o noțiune curentă a epocii în care s-a întemeiat Biserica în chipul ei vădit. O aveau evreii, și alte popoare orientale, precum și grecii și românii, sub numele de «Jus sacrum» sau «Jus divinum». În ea s-a vădit în mod firesc o trăsătură comună a teocrației iudaice și a celei romane, atât de diferite totuși una de alta. Era de altfel în firea lucrurilor, că Biserica, apărută în aria culturii iudaice

și a celei greco-romane, și care continua în multe privințe religia mozaică, și și însuși ea, «tale quale» noțiunea de Drept divin.

Această noțiune însă nu avea și nu are un sens strict juridic, ci unul mult mai larg, incluzând, pe lângă elementul juridic, încă și elemente religioase și morale, și tocmai acestea îi dau cuprinsului său caracteristica esențială. Cu acest înțeles se pot strezui și se folosește până astăzi noțiunea de «Jus divinum» pe când în sens juridic propriu — mai precis în accepțiunea teoretică a noțiunii de drept —, noțiunea de «Drept divin» a încetat să mai facă parte din terminologia juridică. Ea nu se mai folosește în teoriile juridice, ci numai în teologie și în dreptul religios, sau în Dreptul sacru de orice fel.

La fel stau lucrurile și cu Dreptul natural. Nici noțiunea lui n-a avut și nu poate avea un conținut strict juridic, ci unul mai larg, în care intră, în ultimă analiză, — fie direct, fie indirect —, concepte religioase și moral-religioase, de tipul celor care formează miezul Dreptului divin. Și această noțiune a încetat să mai fie folosită în teoriile juridice propriu-zise, în același chip și pentru aceleași motive pentru care a încetat să mai facă parte din terminologia juridică și noțiunea de Drept divină. De fapt, în relația juridică, așa cum este ea concepută în sens strict teoretic, — la nivelul culturii din ultimul veac —, nici elementul divin, nici cel reprezentat de «Dreptul natural» nu mai intră, nici ca sursă a regulii de drept nici ca subiect de drept, dreptul fiind socotit destinat să reglementeze exclusiv raporturile dintre oameni, după norme stabilite prin voința acestora, pe diferite trepte ale dezvoltării societății.

S-ar putea continua analiza tuturor celorlalte cuvinte și expresii care au fost și mai sînt folosite în viața Bisericii sau în diverse ramuri de cercetare a instituțiilor ei, pentru a exprima noțiunea de drept într-un fel sau altul. O astfel de analiză ar releva în fond același lucru, și anume că, în Biserică, noțiunea de drept, indiferent cum a fost exprimată, a avut și continuă să aibă un conținut care depășește sfera juridicului, ancorîndu-se mereu în religios și etic, și axîndu-se pe aceste elemente în mod prevalent. De altfel, este ușor de înțeles că Biserica și nici o altă formă religioasă nu se pot lipsi de specificul lor religios, care se aduce la expresie pînă și în terminologia juridică proprie fiecăreia. Căci, într-adevăr, dacă ele s-ar lipsi de elementul lor esențial, prin ce și-ar mai legitima existența, în raport cu alte forme de viață?

Aceasta nu înseamnă însă că din noțiunile complexe pe care le folosește orice formă religioasă — deci inclusiv Biserica — pentru a exprima prin ele factorul juridic care intră în alcătuirea lor, ar lipsi cu desăvîrșire elementul juridic propriu, și nici că ele s-ar putea dispensa de acesta în desfășurarea lucrării lor.

Istoria ne atestă prezența dreptului propriu-zis, a normelor de conținut juridic specific, în viața fiecărei religii organizate în chip social, deopotrivă și în viața bisericăască.

Făcînd o asemenea constatare, pentru conținutul teologic se pun inevitabil o serie de întrebări. Dintre acestea, două par esențiale, și cu implicații care au dat naștere la multe discuții și controverse în legătură cu bazele și cu cauzele inițiale ale organizării juridice, ale tuturor

forma iilor religioase, inclusiv a organizării Bisericii și pe baze juridice, prin norme sau legi de drept.

Cu privire la Biserica prima întrebare care se pune este: De ce a recurs Biserica și la serviciile dreptului, adică la folosirea normelor juridice alături de cele religioase și etice specifice ei? Iar a doua întrebare este: Cum și de când și-a creat Biserica norme juridice? sau: De unde și le-a luat?

1. Motivarea folosirii normelor de drept de către Biserica

Răspunzând la prima întrebare, în esență, ar trebui astfel cum s-a ajuns la folosirea normelor de drept de către Biserica:

a) Biserica este destinată să lucreze sub categoria timp, iar timpul este inegal, el cuprinzând epoci și rânduiri de viață, care reclamă în mod inexorabil și elementul Drept. Necesitatea lui pentru Biserica decurge din vreme, adică din condițiile vieții omenești, care au făcut să apară dreptul și care îi legitimează încă folosirea, el continuând să fie un element constitutiv al oricărei rânduiri de viață, din epoca în care a apărut Biserica, până azi. În acest interval de timp, oamenii nu s-au lipsit încă și nu se pot lipsi de drept în nici o formă de viață organizată, deci nici în Biserica.

b) Dar se va zice: Biserica a fost înzestrată de Mântuitorul cu toate elementele necesare pentru a-și îndeplini misiunea sa, iar dintre aceste elemente lipsește Dreptul, și atunci, nu cumva folosirea lui este de prisos, sau nu constituie cumva chiar o alterare a naturii și lucrării Bisericii, o cedere din har? Nu este el în dezacord cu natura Bisericii? Credința și harul nu exclud în nici un fel dreptul?

S-au pus astfel de întrebări, ridicându-se prin ele obiecțiuni, care ignorau natura și rostul Bisericii.

Este adevărat că Mântuitorul n-a înzestrat Biserica cu norme de drept, cu un «cod de legi juridice», ci numai cu har, cu adevăruri de credință și cu norme religioase și morale. Și nici Apostolii și Evangheliștii n-au dat caracter juridic normelor pe care le-au fixat în scris, sau pe care le-au transmis oral. Revelația Noului Testament nu cuprinde norme juridice; Dreptul nu intră în conținutul revelației noutestamentare. Numai folosirea tradițională a noștrilor, sau confuzia lor, și-a făcut pe mulți să dea în elese de norme juridice unor învățături sau îndrumări ale Mântuitorului sau ale sfinților și ucenici.

c) Cum însă Biserica era destinată să lucreze «în toată vremea» și «până la sfârșit» (Matei XXVIII, 20) tot în condițiile vremii, adică ale vieții omenești și pământene, iar nu doar pentru, și în viața de apoi, se înlege că și s-a încredințat puterea, și deci calitatea de a se folosi de condițiile vieții din «veacul acesta», în acord cu scopul său. Între aceste condiții se găsește și Dreptul, afirmându-și prezența în mod frapant ca element hotărâtor și de neocolit. El ni se înfățișează ca instrument creat de inegalitatea socială, ca factor ce-și va afirma mereu prezența și utilitatea.

Faptul că Biserica a folosit și folosește elementul juridic, dovedește că el intră, în anumite condiții ale vremii, în economia mântuirii, căci în caz contrariu, ea însăși, ca purtătoare firească a misiunii sale mântuitoare, nu și-l-ar fi însușit, sau dacă se infiltra totuși în viața ei, l-ar fi eliminat.

Iată în esență elementele din categoria timp, care au determinat și care legitimează folosirea normelor de drept de către Biserică. Ele servesc ca auxiliare ale mijloacelor specifice religioase și morale ale Bisericii, dar se împletesc cu acestea și, împreună cu ele, servesc scopul soteriologic al Bisericii.

Folosindu-le, Biserica s-a făcut interpretă fidelă a voinței Mântuitorului, care a rânduit ca principala ei lucrare mântuitoare să se desfășoare în condițiile vremii din «veacul acesta», așa cum sînt ele, nu împotriva lor și nici deasupra lor, sau cu nesocotirea lor. Cît despre latura lucrării mântuitoare a Bisericii, care se desfășoară cu prelungire în viața de apoi, în împărăția cerurilor, pentru aceasta Biserica nu folosește mijloace juridice, ci numai mijloace religioase, cum sînt legarea sau dezlegarea de păcat (Matei X, 19), rugăciunile pentru cei morți etc.

2. Momentul și modalitatea creerii normelor juridice pentru Biserică

La a doua întrebare, adică la aceea de a se ști cum și cînd și-a creat Biserica norme juridice, sau de unde și le-a luat, răspunsul este ceva mai anevoios și implică împlinirea unor premise.

Să vedem întâi pe cele din latura omenească sau a vieții umane :

a) După cum se știe, o bună parte dintre primii creștini, proveniți dintre evrei, au înțeles cu tărie la rîndușlele Legii vechi, și printre acestea și la cele cu caracter juridic ale Vechiului Testament. Prin atitudinea lor, creștinii din această categorie apar ca cei dintîi exponenți ai ideii de drept în Biserică. Atitudinea lor este explicabilă. Ei trăiseră sub imperiul Legii vechi și și însușiseră o practică și o mentalitate prevalent legalistă în sens juridic, în detrimentul concepției religioase-morale. Ei veniseră în Biserică pînă și cu idealul unui nou stat teocratic, deci și cu ideea de drept și cu cea de stat, ca unele ce erau gemene și adînc înrîndinate în mentalitatea lor.

Dar, nici Mîntuitorul, nici sfinții și ucenicii, nu i-au dat Bisericii caracterul unui stat și, ca atare, nici n-au înzestrat-o cu legi de drept. Ba mai mult, au refuzat să și însușească și legile juridice ale Vechiului Testament, împreună cu alte rîndușle de aceeași sorginte. Mîntuitorul declară că n-a venit să strice Legea, ci să o plinească (Matei V, 17), ca prin această plinire să o depășească și să o abrogheze (Rom. X, 4), iar sfinții și ucenicii au respins în mod categoric pretenția iudaizanilor de a pune peste «grumazul» creștinilor «jug pe care nici părinții noștri, nici noi n-am putut să-l purtăm» (Fapte XV, 10). «Hristos este sfîrșitul Legii» (Rom. X, 4), care a trecut ca umbra (Col. II, 17 ; Ev. VIII, 5 ; X, 1), iar în locul ei, Mîntuitorul ne-a adus harul și adevărul (Ioan I, 17).

Cu toate că penetrația normelor juridice vechitestamentare în Biserică a fost stăvilită, constatăm că evreii creștini, pentru stăruința lor de a se primi legile juridice ale Vechiului Testament în Biserică, găsiseră un temei valabil în faptul că multe din acestea aveau un cuprins revelat, deși ulterior suferiseră alterări. Și, într-adevăr, pe eșafodul vremii revelații nou-testamentare n-are cuprins juridic, cea vechitestamentară are un bogat cuprins de această natură. Cum se explică deosebirea, sub acest raport, dintre Vechiul și Noul Testament? Mai întâi ea trebuie explicată prin osebitele trepte pe care s-a găsit și pe care le-a parcurs omenirea, de la căderea în păcat până la venirea Mântuitorului. Înainte de căderea în păcat, nici religia, nici morala, nici dreptul n-aveau rădăcini; ele erau fără obiect, și nu erau necesare omului aflat în starea de perfecțiune edenică, în care vedea pe Dumnezeu făcând treburile, și nu cunoștea binele și răul, cărmuit fiind numai de legea naturii care este dragostea. Abia starea în care a ajuns după căderea în păcat, legitimează necesitatea religiei și a moralei, ca mijloace de ridicare din nou a omului căzut. Dar stricăciunea provocată de păcat n-a putut fi vindecată prin mijloacele pe care i le oferea inițial religia și morala. Ea l-a împins la fărâșele, care l-au prăbușit într-o nouă cădere, care, prin urmările sale, a impus necesitatea înzestrării lui, pe cale de revelație, și cu legi juridice, pentru că cele religioase și morale de până atunci nu mai erau suficiente pentru a-i stăvili dezlănțuirea patimilor pe pământul deschis de noul păcat. Când s-a produs această prăbușire și în ce anume va fi constat, nu putem preciza în mod cert. Cu toată probabilitatea însă, ea se va fi produs înainte de cea dintâi lege juridică revelată, și va fi constat în păcatul care a generat împărțirea societății în stăviliți și stăviliți, pentru că, înainte de a se despica printr-un astfel de păcat unitatea neamului omenesc, dreptul n-avea rădăcini, n-avea rost, n-avea obiect.

Antidot temporal al păcatului celui nou, întins omului ca o mână de ajutor pentru redresare, pentru condițiile în care a trăit poporul lui Israel până la venirea Mântuitorului, dreptul revelat își pierde orice putere după ridicarea păcatului lumii prin Iisus Hristos.

Prin actul mântuirii obiective și se da posibilitatea oricărui credincios al Domnului să renască la o viață nouă, să viețuiască măcar și să se apere, cu puterea lui, de păcat.

Pentru o astfel de viață, lui îi sînt de ajuns normele religioase și morale, desprinse din adevărul pe care l-a întrupat și propovăduit Domnul, fără a avea nevoie și de normele juridice.

Proba acestei posibilități reale au făcut-o primii creștini, care, ducînd o viață sîntă prin lepădare de sine și prin aezarea dragostei de Dumnezeu și de aproapele, la temelii obștilor pe care le-au format, s-au putut lipsi de orice norme juridice în organizarea și cărmuirea vieții lor cu totul noi. Acestea în relațiile lor din cadrul Bisericii, adică din cadrul primelor comunități creștine.

b) Nu tot astfel s-au petrecut însă lucrurile în ce privește relațiile lor cu lumea din afară Bisericii, cu semenii lor necreștini și cu imensul aparat de stat al imperiului roman, înveșmântat în toate încheieturile sale, de o tot atât de imensă rețea de legi juridice. Aceasta se înfățișă aida unei uriașe pânze de păianjen, pe care n-o putea evita nimeni, nu numai în viață fiind, ci chiar și înaintea de a se naște, și după moarte.

Încă tu ași pășit la sufocare în chingile legilor romane, și trebuiau să înseamnă seama de ele, ea de un «fatum», pe care nu-l puteai evita decât fugind din lume. Și, dacă o bună bucată de vreme s-au lipsit de legi juridice în familia cea mare creștină, apoi folosirea lor în relațiile din afară, apoi chiar și în relațiile dintre ei, în chestiuni privind căsătoria, tutela, moștenirile, testamentele, legatele, contractele de tot felul etc., a dus la inevitabila altoire a dreptului și pe făptura Bisericii, la adoptarea unor norme de conduită și de conviețuire intern bisericească, al căror cuprins și caracter se deosebea de acela al normelor strict religioase și morale. Modelul normelor de acest fel îl găseai în Dreptul Roman și în Dreptul Mozaic, repudiat inițial de Biserică.

c) Dar elementul care a determinat în chipul cel mai hotărâtor elaborarea și adoptarea unor norme juridice în viața Bisericii l-a reprezentat, ca și în orice societate, lipsa de omogenitate socială a membrilor Bisericii, mai precis, faptul că și ei erau împărțiți în clase și categorii sociale deosebite, avându-și fiecare din acestea nu numai o identitate socială, ci și o corespunzătoare identitate civilă și politică, stabilită prin statutul juridic al fiecăruia, după regulile Dreptului Roman, impuse de realitățile sociale ale vremii.

Cu o asemenea structură socială au era cu puțin să nu apară divergențe între creștini, oricât s-au străduit ei să-și sudeze unitatea, în numele Domnului și să se mențină în aria dragostei difuză. Conflictele de interese, și deopotrivă dorința de a le evita în sânul obișnuitelor relații comune, s-au întors din acestea firele celor dintâi norme juridice ale Bisericii, în măsura în care ele puteau fi puse de acord cu adevărul de credință și cu normele lui de viațuire religioasă și morală.

d) Care putea fi conținutul acestor norme juridice bisericești? Fără îndoială că la aprecierea acestui lucru nou trebuie să înseamnă seama de întregul complex de cauze care converg în a-și da contribuția la nașterea unui nou compartiment juridic, acela al Dreptului bisericesc.

Astfel, pe lângă cele arătate deja, mai relevăm din latura realităților date, existente ca determinante omenești în viața creștină, organizarea cealaltă nouă a comunităților sau bisericilor locale, raporturile dintre acestea, ca unități social-religioase distincte, raporturile lor cu marea obște a tuturor creștinilor, numită Biserică, raporturile acesteia cu fiecare Biserică locală cu lumea din afară, cu indivizi, cu asociații laice sau religioase, cu instituții, cu aparatul de stat și cu legile privitoare la asociații, la bunurile acestora, — pe scurt, cu întreaga orânduire socială și de stat a vremii de atunci.

Cum se prezentau și cum se comportau *obștile creștine* în fața tuturor acestor realități?

Datele ce ni s-au pstrat asupra modului în care s-au constituit comunitățile sociale primele grupări de creștini arată că acestea au avut libertatea de a se organiza în formele pe care și le alegeau, după puterile, priceperea și interesele membrilor lor. Astfel sînt atestate unitățile organizate după modelul sinagogilor, altele după modelul familiilor, observînd formal rînduiri de familie gentilice, altele ca grupări constituite după limbă sau neam, altele în chip de asociații cu scop religios, cultic sau chiar de ajutor reciproc și, în fine, altele organizate înînd seama în special de nevoile materiale ale membrilor lor, ca asociații ale sracilor.

Nu a existat o normă sau o rînduire juridică pentru organizarea, într-un fel sau altul, a comunităților creștine, sau pentru organizarea lor într-un singur fel. Dar modelul care s-a impus ca fiind mai corespunzător cuvîntului Evangheliei și nevoilor credincioșilor a fost acela al familiei.

După rînduiri normale ale organizării unei familii, și aplicînd în relațiile dintre membrii ei principiile Evangheliei, comunitățile astfel alcătuite aveau în fruntea lor cîrmuitori și slujitori cărora li s-a zis *Părinți* — nume care s-a perpetuat pînă azi —, iar cei care îndeplineau sarcini în legătură cu conducerea pînă tească a comunităților se numeau *bătrîni*, chiar dacă vîrstă nu-i indica pentru un asemenea nume. Membrii comunităților, descătuși de rigiditatea legilor romane, erau egali între ei și se numeau frați, iar fața de părinți din fruntea familiei se numeau fii, fii întru. Domnul sau fii duhovnicești, nume care iar și s-a perpetuat pînă azi. Îndatoririle lor, stabilite după norme religioase și morale creștine erau acelea de a-și purta în toate privințele sarcinile unii, altora (Gal. VI, 2), în duhul lepădării de sine și al dragostei fraterne, iar bunurile lor erau de obște, pentru îndestularea tuturor, după cum fiecare avea trebuință. Legați trup și suflet în felul acesta, credincioșii nu aveau interese divergente; de aceea, în cîrmuirea treburilor oricrei comunități erau angajați cu toții, fiecare contribuind cu ceea ce putea, ca într-o familie adevărată. Drepturile și îndatoririle lor erau determinate de norme religioase și morale. Necesitatea normelor juridice nu apăsase. Acestea erau de prisos în niște obișnuințe familiale, a căror lege supremă era dragostea de Dumnezeu și de aproapele. Membrii lor se străduiau din răsputeri să înfăptuiască în viața lor starea de perfecțiune edenică, vieuirea în comuniune cu Dumnezeu, deși vederea Lui nu mai putea fi decît «ca în oglindă și în ghicitor» (I Cor. XIII, 12), iar nu una «față în față» (I Cor. XIII, 12), ca în fericita vieuire din Eden. Această evanghelică rînduire de organizare a Bisericilor sau a comunităților creștine locale s-a afirmat ca cea mai puternică formă de organizare creștină, și ea s-a extins și asupra Bisericii în mare, determinînd închegarea ei într-o unitate superioară, în chipul unei atotcuprinzătoare familii creștine.

e) Dar ideala stare de organizare a Bisericii numai pe bază de norme religioase și morale, fără norme juridice, n-a durat mult vreme și nici nu putea să dureze, pentru că lep darea de sine și practicarea dragostei creștine, în forma desvârșită pe care o cerea o asemenea stare, s-au lovit de cea mai dură realitate a vremii de atunci, inegalitatea socială a membrilor Bisericii, înrând cu ceilalți membri ai societății, împărțită în clase și straturi, delimitate în mod rigid. Peste bariere ca acestea nu se putea trece, pentru că se lovea într-un interes vital al statului roman, se lovea în orânduiri socială și în corespunzătoarea lui ordine juridică, impusă și aplicată cu strictețe de paznicii «rei romanae».

Partea cea mai numeroasă a credincioșilor Bisericii era formată din clasele și rase, din sclavi, din liberi și peregrini. Puțini la număr erau printre ei cetățenii romani, împărții și aceștia în mai multe categorii. Lor li s-a mai adăugată și alte categorii de locuitori ai imperiului. Inegalitatea de stare socială și de drepturi dintre aceștia nu le permitea, după legile romane, să se constituie împreună, să formeze împreună asociații de nici un fel, care să fie recunoscute și să beneficieze de libertățile și drepturile diferitelor asociații licite.

A adă, comunitățile creștine, în cadrul cărora intrau credincioșii din toate clasele și categoriile sociale, n-au putut avea statut legal, chiar dacă s-au constituit și au funcționat de fapt. Privite inițial ca asociații ale unei secte iudaice, ele au fost tolerate. Curând însă se iau cele dintâi măsuri împotriva lor de către împăratul Claudiu, la anul 51 sau 52, expulzându-i din Roma, apoi se declanșează de către Nero, la anul 64, cea dintâi acțiune de reprimare sângeroasă, ca asemenea măsuri să continue sub urmașii lui, până în anul 313. Este adevărat că nu toate acțiunile represive au fost generale, și, după cum se știe, n-au avut efectul dorit. Prin ele s-a urmărit lichidarea asociațiilor creștine, deci a Bisericilor locale, și prin ele, a Bisericii în totalitatea ei. Cu toate acestea, cele mai multe Biserici nu numai că au supraviețuit, ci s-au constituit în unități teritoriale din ce în ce mai mari și mai bine organizate.

f) Cum a fost posibil, oare, ca în condiții ca acelea, în care lozinca puterii romane era «non licet esse vos» (scilicet ohristianoisi), să supraviețuiască totuși, și chiar să se organizeze mai bine unitățile bisericești?

Întâi, prin toleranța unor împărați și a autorităților romane din cetăți și provincii, apoi prin adoptarea de către creștini a unor forme de organizare licite, adică permise în mod legal, cum au fost «collegia funera- lia», «collegia tenuiorum» și altele.

În primul caz, comunitățile creștine funcționau ca asociații neîngăduite de lege —• collegia illicita —, din rîndul cărora făceau parte și alte asociații, în măsura în care nu se poticnea de ele autoritatea de stat. Toate acestea existau de fapt, și puterea romană n-a procedat decât la dizolvarea lor temporală, iar nu la interzicerea lor cu desvârșire și pentru totdeauna. Așa încât a existat continuu posibilitatea constituirii și funcționării comunităților creștine, sub forma de «collegia illicita», aproape pretutindeni în imperiu.

Unde li se rpea această posibilitate, cretinii au recurs, după aprecierea lor, la orice formă de organizare, compatibilă cu credința lor și potrivit spre a-și putea duce viața după rânduielele religioase și morale ale Bisericii. Dar și într-un caz și în altul, ei au fost obligați de condițiile obiective să adopte și norme juridice, pe lângă cele religioase și morale, conformându-se exigențelor impuse de aceste condiții, atât în ce privește relațiile interne ale membrilor lor, cât și în ce privește relațiile din afară, fie cu statul și legile lui, fie cu unitățile bisericești similare sau superioare.

g) Datorită presiunii lor compoziției sociale, comunitățile creștine s-au văzut în situația de a apela — în cazurile care impuneau să fie reprezentate de persoane care aveau un statut juridic mai sigur și un larg exercițiu al drepturilor civile și politice —, în primul rând, la cretinii cetățeni și apoi la cretinii din rândurile peregrinilor. Și mai ales, datorită numărului considerabil de peregrini, membrii ai Bisericii, și a folosirii acestora, cretinii s-au numit adeseori, cu titlu, «străini și cetățeni pe acest pământ» (iEvr. XI, 13). De asemenea, datorită rânduiei privitoare la proprietatea obținută a comunităților și a practicării ei respicinate, cretinii s-au numit și «săraci», ca unii ce nu aveau bunuri personale, iar bunurile comunităților s-au numit avere a «saracilor», aceste numiri neexprimând decât în parte realitatea, mai târziu — din veacurile II—III înainte — Biserica se ocupa în mod organizat de ajutorarea saracilor.

Adaptându-se parțial și încetul cu încetul condițiilor în care puteau desfășura activitatea, comunitățile creștine și-au însușit din Dreptul Roman norme juridice, fie punându-le de acord cu credința și cu normele lor morale, fie folosindu-le ca auxiliare ale acestora. Și, în felul acesta, pe cale practică și impus de necesitățile vieții, dreptul s-a încetănit în Biserică încă din veacul I, cântigând apoi, cu vremea, din ce în ce mai mult teren. Însușirea și dezvoltarea normelor juridice elaborate și adoptate de Biserică, adică însușirea principială sau textuală a lor din legile de stat a fost favorizată în mare măsură de relațiile patrimoniale ale comunităților, căci nici un alt fel de lucruri n-a făcut obiectul legilor de drept, în măsura în care l-au făcut și continuă să-l facă și azi bunurile materiale și relațiile determinate de ele, cum sînt diferitele moduri de achiziție sub diverse titluri, de posesiune sau de proprietate, prin donații, cumpărare, moștenire, apoi, relațiile de schimb, de folosință, de înstrinare și de administrare.

Indiferent de faptul că Bisericile locale și chiar unele unități teritoriale de mai târziu au avut sau nu o calitate legală, deci indiferent de caracterul lor licit sau ilicit, ele au de înțeles — ca posesoare sau ca proprietare — diferite feluri de bunuri: case, locașuri de cult și cimitire. În cazurile cînd li s-au aplicat măsurile de dizolvare, în calitate de colegii ilicite, bunurile lor au fost, fie împărțite între membrii lor, în conformitate cu legea comună, dacă respectivii aveau calitatea legală spre a le putea deține, fie confiscate pe baza măsurilor excepționale, prevăzute în edictele cu caracter represiv, iar cînd se revenea asupra aces-

tor masuri, bunurile care le fuseser luate erau redade Bisericii, fie c acestea erau colegii licite, fie c erau ilicite.

Acestea au fost principalele premise din latura lumeasc sau a vieii profane, care au determinat atît însu irea de c tre Bisericii a normelor juridice, cît i coninutul acestora. Datorit lor, vrînd-nevrînd, Biserica a intrat în circuitul juridic al vieii obte ti ca un nou subiect de drept, cînd contestat, cînd admite, dar mereu prezent în fapt, ori într-un chip, ori într-altul, i îmbr cînd diferite forme de organizare local sau teritorial .

3. Specificul normelor de drept create pentru Biserica

în afar 'de premisele din categoria amintit , au mai fost date i altele, care au contribuit In latura religioas i moral la însu irea i elaborarea de c tre Biserica a normelor de drept, dîndu-le specificul care le face proprii spre a fi folosite în scopul misiunii sale. Care au fost acestea ?

a) în primul rînd, con tin a de sine u i.isericii. Mai precis, con tin a c ea continu lucrarea mîntuitoare a întemeietorului s u ; con tin a misiunii sale divine printre credincio ii afla i "sub uffS rîle p catului originar i supu i mereu c derii în p cat. în Biserica veche st pînea convingerea întemeiat c nu credincio ii sînt ai Bisericii, ci Biserica este a credincio ilor. Ga atare, ea este destinat pentru ei, indiferent în ce'stare"s-ar g si pe scara dezvolt rii vieii omene ti i indiferent de starea lor moral , mai vîrtos fiind chemat s - i desf oare lucrarea rîndurile celor p c to i, c ci «cei, bolnavi au nevoie de doctor, nu cei s n to i», (Luca V, 31) iar p storul cel bun, sufletul î i pune pentru oaia cea r t cit (Matei XVIII, 12; Ioan X, 11). De aceea, Biserica nu se putea poticni de faptul c starea moral a credincio ilor impunea folosirea dreptului ca mijloc de neocolit, pentru organizarea i cîrmuirea lor, pentru c l uzirea lor spre Hristos. Ca urmare, ea a acceptat acest mijloc, i l-a însu it, l-a modelat i l-a transformat într-un auxiliar al lucr rii sale mîntuitoare, pe care o înf ptuie te în mod principal, prin mijloace proprii i specifice, religioase i ,moral-religioase.

b) Biserica s-a lovit de realitatea pe care o reprezenta dreptul în lumea veche, ca de un mijloc pe care lumea de atunci îl folosea al turi de alte mijloace create de om, cum sînt cele tehnice i cîle culturale în genere. Pe nici unele din acestea ea nu le putea ignora i nu putea s se ab in de la folosirea lor, în interesul misiunii sale. De aceea, a a cum a folosit mijloacele tehnice, cum i-a însu it valorile culturii profane, folosindu-le din plin, tot la fel i-a însu it i a folosit i dreptul sau normele juridice.

c) Dar, cum dreptul vremii de atunci cuprindea felurite principii i norme, care se g seau în contrazicere cu principiile i normele proprii ale Bisericii, ea a procedat în chip deosebit fa de acestea, respectîndu-le i aplicîndu-le în via a i lucrarea sa, dar ca legi de stat, i din respectul datorat statului, dar nu i le-a însu it i nu le-a transformat în norme proprii, nu le-a îmbisericit. Acest lucru l-a f cut numai cu acele prin-

cipii și norme juridice care erau pasibile de împrumutare, fără a-i atinge natura și misiunea sa. Fcând această distincție, Biserica a folosit, totuși, orice norme juridice în activitatea sa, pe cele dintre ea lucruri străine, ca mijloace externe, iar pe cele din a doua categorie ca mijloace proprii interne.

Deci, Biserica nu a creat Dreptul, ci l-a găsit confecționat în viaa de stat, din care l-a luat și l-a folosit. Iar o parte a lui, în măsura în care era posibil să fie pus de acord cu normele sale religioase și morale, a încadrat-o în sistemul acestora, și numai în acest sens se poate spune că Biserica și-a creat dreptul său propriu, prin asimilarea unor principii și norme juridice care permiteau acest lucru.

Trebuie să relevăm faptul că procedând în felul arătat, Biserica a cîntărit mereu valoarea principiilor și normelor sale juridice, raportându-le atît la adevărul cuprins în Revelația supranaturală și exprimat prin învățături și norme religioase și moral-religioase, cît și la cuprinsul revelației naturale, exprimat prin îndreptările sau postulatele sociale și juridice ale naturii omenești.

Aadar, urmînd calea arătată, Biserica a aplicat în viaa sa, săpînă și normele dreptului de sîcît referitoare la condiția juridică a sclavilor, deși unul din principiile sale de bază constă tocmai în afirmarea egalității tuturor oamenilor înaintea lui Dumnezeu ca frați ai aceluiași Părinte și ca membri ai marii familii creștine.

Cît privește principiile și normele juridice pe care le-a asimilat, adaptându-le la învățătura sa, menționăm monogamia, căsătoria legală, piedicile la căsătorie, dreptul la moștenire etc., apoi unele principii de justiție, ca «non bis in idem», și altele privitoare la felurite acte și relații juridice. Cu vremea, numărul acestora a crescut și s-a prpducut și procesul invers de însușire din partea dreptului de stat a unor principii sau norme din Dreptul Bisericesc.

d) Din obișnuința cu Dreptul și din trebuința de a-l adapta la specificul vieții sale, Biserica a tors apoi mai departe firul legii juridice, întocminduși și singure norme juridice corespunzătoare dezvoltării sale, la pas cu dezvoltarea societății.

Din categoria acestora este deosebit de interesant să amintim cele privitoare la membrii **ierarhiei și la taine**, ca elemente de instituire divină, apoi, mai tîrziu, cele privitoare la Ierarhia de instituire bisericească — cum sînt, de exemplu, episcopii, arhiepiscopii, mitropoliții, exarhii, patriarhii —, la sinoade, la disciplina bisericească etc.

e) o importanță deosebită pentru încetănierea tot mai temeinică a dreptului în Biserică a avut atitudinea și scrisul renumitului jurist roman și scriitor bisericesc Tertulian (t. 220), din Africa de Nord, apoi operele altor doi mari juristi contemporani cu el, ca Ulpianus (t. 238) și Modestinus (t. 244), în preceptele cîroră și găsim expresie principii și norme de drept, comune și Bisericii.

Cu epoca acestor juristi coincide un eveniment care a dat un puternic impuls afirmării și dezvoltării dreptului în viaa Bisericii. Acest eveniment cu adevărat îl constituie publicarea edictului din anul 212, al împăratului Caracalla, edict prin care se acordă cetățenia romană tuturor oamenilor liberi locuitori ai imperiului, afară de acea categorie

de strîni care erau loviți de nedemnitate, din cauză că se supuseser de bunăvoie romanilor, neopunînd nici o rezistență. O mulțime imensă de oameni liberi, formată din sclavi și eliberați (liberi, latini juniani), apoi din «latini coloniarii» și din peregrini, beneficiază de edictul lui Caracalla. Un mare număr dintre aceștia erau creștini, și se poate ușor imagina ce a însemnat, atât pentru ei individual cît și pentru comunitățile creștine, schimbarea survenită în statutul juridic al unei atare mulțimi de credincioși.

În fine, tocmai la o sută de ani după edictul lui Caracalla și se deschide drumul liber creșterii volumului și cuprinsului juridic al normelor bisericești, prin edictul de la Milan, din anul 313, al lui Constantin cel Mare.

De aci înainte, Biserica își dezvoltă dreptul său în condiții din ce în ce mai favorabile, elaborîndu-și, deopotrivă, norme juridice proprii și însușindu-și principii și norme juridice din Dreptul roman, iar mai târziu din Dreptul bizantin.

Dar întreg procesul acesta, de familiarizare a Bisericii cu Dreptul, de folosire a lui, de însușire și asimilare a unor principii și norme juridice ea și acela de elaborare a normelor sale juridice proprii, nu s-a desfășurat în chip neted, ci de multe ori s-a lovit de împotriviri foarte aprige, nu numai în vremea de pînă la anul 313 — ceea ce ar putea de înțeles —, ci și după acest an, și încă într-o formă care a luat, de la anul 315, caracterul unei mișcări de masă, unei adevărate răsmerițe care nu s-a potolit timp de multe veacuri.

În vremea mai veche, dinaintea de anul 313, împotrivirile cele mai dîrze le-au stîrnit gnosticii, montaniștii și diverșii rigoriști, iar după anul 313 ele sînt opera donatistilor, schismaticii și anarhiștii din Africa de Nord. Pentru potolirea celor din urmă, Biserica a trebuit să ducă adevărate lupte. Din vremea lor a rămas memorabilă atitudinea episcopului african Optat din Mileve (Numidia), care chemîndu-i la ordine, a justificat folosirea și chiar însușirea dreptului de către Biserica, precizînd pe înțelesul tuturor creștinilor, de atunci și pînă azi, că «nu este Statul în Biserica, ci Biserica în Stat» («Non enim Republica est in Ecclesia, sed Ecclesia in Republica»).

Formula lui Optat de Mileve i-a servit ca un memento Bisericii pentru toată vremea de atunci încolo, că lăzinsîu-se de adevărul pe care-l exprimă, în legislația sa, aplicînd legile de stat în activitatea pe care a desfășurat-o, și chemîndu-i pe toți membrii săi la observarea aceleiași atitudini, devenit tradițional și comun întregii Ortodoxii.

Spre deosebire însă de Biserica veche și de Ortodoxie, Biserica Apuseană a mers atît de departe în însușirea și elaborarea de norme juridice, încît a ajuns de timpuriu să depășească prin volumul legislației sale, legislațiile de stat. Și, exagerînd valoarea elementului juridic în viaa Bisericii, a căzut în ispita de a se transforma într-un stat teocratic de tip roman sau vetero-testamentar. De pe această poziție, caracterizat prin copleșirea elementului religios și a celui moral din viaa sa de către cel juridic, ea nu conține te totuși să ridice pretenții și să dea îndrumări în numele «dreptului divin» și al «dreptului natural». De aceea și dreptul său poate fi considerat de fapt, mai mult un «jus politicus» și mai puțin un «jus ecclesiasticum».

P strînd m sura lucrurilor, Biserica cre tin ortodox r s ritean a folosit i folose te dreptul i l-a însu it, i i-a f urit din el un auxiliar pre ios al lucr rii mîntuitoare, iar îmbinînd normele juridice cu cele religioase i moral-religioase i-a constituit un drept al s u propriu, dreptul canonic sau dreptul Bisericii Ortodoxe •→ jus ecclesiasticum •— în sens propriu, a c rui individualitate i utilitate pentru misiunea sa au fost verificate i confirmate mai presus de orice îndoial .

În concluzie re inem c Biserica, sub forma ei de societate religioas , pentru a lua fiin , a se închea, a se constitui, a se men ine i a- i putea asigura interesele, a socotit c este necesar ca via a ei s se reazeme nu numai pe anumite precepte i norme religioase i morale, ci i pe norme de drept, nefiind suficiente primele dou . Normele juridice sau canonice i-au fost necesare pentru reglementarea faptelor i rela iilor externe cu caracter social, dintre membrii s i, i pentru a crea starea de ordine necesar în condi iile concrete social-economice i chiar politice ale societ ii în care se organizeaz .

Dac Biserica nu s-ar fi lovit de condi iile unei societ i organizate pe baz de norme de drept i dac ar fi putut face abstrac ie de acest lucru, n-ar fi avut nevoie pentru organizarea i func ionarea ei de norme de drept. Era îns inevitabil adoptarea i crearea normelor de drept pentru o societate religioas care prindea consisten într-o lume sau societate organizat pe norme juridice. Biserica nu s-a putut sustrage acestei determiri, care i-a adus dreptul ca auxiliar al vie ii i misiunii sale.

Faptele i rela iile din via a Bisericii care cad sub sanc iunea dreptului sînt nenum rate. Acestea nu numai c au trebuit s fie reglementate prin norme de drept, ci efectiv au i suferit interven ia acestora, erîndu-se prin mijlocirea lor o stare de ordine legal în Biseric , cunoscut sub numele de ordine sau organizare canonic , organizare numit astfel pentru c legile biserice ti se mai numesc i canoane.

Dac Biserica nu s-ar fi organizat i dac nu s-ar fi condus efectiv dup reguli de dr_ept, dup legi cu caracter juridic, ea de la început nu ar fi putut lua fiin ca societate religioas , sau dup ce s-ar fi f cut începutul acesteia, dac ar fi jenuat la legile de drept, ea s-ar fi lichidat, s-ar fi destr mat i ar fi disp rut. Acela i lucru s-ar petrece i ast zi într-o ipotez asem n toare, c ci Biserica existînd în societatea organizat -pe baz de norme de drept, nu poate ea s desfiin eze ordinea juridic astfel stabilit , ca astfel s se poat lipsi i de drept. Deci, normele de drept constituie un pilon i un auxiliar indispensabil al societ ii religioase cre tine care se cheam Biseric . Prin aceste norme s-a statornicit alc tuirea general a societ ii biserice ti, elementele din care se compune organismul social al Bisericii, raporturile dintre acestea, ca i func iunile pe care ele le îndeplinesc. Astfel, s-au reglementat rela iile dintre cele trei st ri în sînul Bisericii, care sînt starea clerical , cea laic i cea monahal .

Tot în legi juridice s-au reflectat, i prin aceste legi s-au reglementat apoi, diferen ierile survenite în cadrul fiec reia dintre cele trei st ri, apoi drepturile i obliga iile grupurilor i persoanelor, care într

în alc tuirea Bisericii i care iau parte la conducerea Bisericii etc. S-au mai reglementat, de asemenea, organizarea i exercitarea puterii biserice ti, apoi rela iile privind administrarea sfintelor taine, cele privind bunurile biserice ti i administrarea lor etc. De asemenea s-au rînduit rela iile societ ii biserice ti, ca societate civil , i cu alte societ i religioase sau nereligioase.

Cum Biserica, sub aspectul ei de societate religioas , a existat dintru început în Stat, a ap rut în Stat, organiza ia ei a trebuit s intre în mod inevitabil în anumite raporturi precise cu organiza ia Statului. Aceste raporturi au f cut ca i Biserica s -i rezerve Statului un capitol în dreptul s u, dar i ca Statul, în dreptul s u, s -i consacre Bisericii un capitol. Biserica, pornind de la deosebirea de origine, de natur , de scop i de mijloace în raport cu Statul, i-a delimitat dintru început domeniul s u fa de al Statului, situîndu-se deopotriv i pe pozi ia de autonomie fa de Stat, dar i pe aceea de respect, loialitate, sprijin i chiar colaborare cu Statul. Dar Statul, de-a lungul istoriei nu a f cut acela i lucru, la început a prigonit-o, apoi a încadrat-o în ordinea sa legal , tratînd-o ca pe o institu ie public , uneori situat în fruntea celorlalte institu ii de stat, iar alteori situînd-o în rînd cu acestea, sau punînd-o în afara institu iilor de stat. în vremea în care, în cadrul imperiului bizantin, Biserica a fost socotit ca institu ie public , superioar celorlalte de acest fel, în vremea în care ea se g sea în fruntea institu iilor de stat, normele dup care ea s-a condus aveau acela i caracter public pe care-l aveau legile de organizare i de conducere a Statului. Dreptul religios sau Dreptul bisericesc f cea atunci parte din dreptul public al Statului respectiv. Aceast situa ie a existat timp îndelungat în imperiul bizantin, de i doctrina Bisericii a încercat s -i creeze acesteia o situa ie deosebit în raport cu institu iile publice, o situa ie prin care Biserica s se bucure de privilegiile celei dintîi institutii de stat, de libert ile pe care ea le socotea necesare pentru a- i putea desf ura activitatea ei specific , Astfel, s-a ajuns ca Biserica s fie înzestrat cu o mul ime de privilegii i s fie de fapt tratat , în acela i timp, i ca institu ie de stat i ca institu ie avînd o natur deosebit de acelea ale Statului.

Imperiul bizantin, mo tenitor al tradi iilor romane, nu a putut de fapt s creeze Bisericii la început o alt situa ie decît aceea pe care o avusese cultul religios politeist în cadrul vie ii publice a imperiului roman, i nici Dreptului canonic sau bisericesc nu i-a recunoscut de la început o alt situa ie decît aceea pe care o avusese vechiul drept sacru în cadrul dreptului public roman, astfel încît, Biserica era considerat ca o institu ie public de stat, iar dreptul canonic, adic dreptul Bisericii," ca o parte a dreptului public bizantin. Fire te c rela iile dintre Biserica i Stat au evoluat, au suferit o mul ime de transform ri, care au determinat ca atît Biserica, cît i dreptul ei s - i schimbe mereu pozi ia lor în sistemul dreptului public.

Suveranitatea Statului a încadrat în mod variat Biserica în via a Statului, i aceasta a influen tat asupra pozi iei dreptului bisericesc în raport cu dreptul public. Biserica a fost tratat de c tre Stat fie ca o institu ie de' stat — o institu ie public —, fie ca o institu ie de utilitate

public , asimilat ca drepturi cu institutiile publice, fie ca institutie aparte, fie ca simpla institutie particulara . Statele moderne trateaza Biserica ca un cult, noiuena de cult în limbaj bisericesc fiind identic cu aceea de Biserica .

S-a ajuns la aceasta situatie ca institutia religios-morală , Biserica, sa fie considerat cult, înându-se seama de realitatea ca religia, credința religioasă , faptul de a avea o credință religioasă sau nu, este o chestiune particulară , o chestiune de conștiință pentru fiecare om. Dar dacă credința religioasă există în conștiința oamenilor, ea constituie o realitate pentru toți cei ce o au, precum și pentru toți cei ce au relații cu ei, o realitate de care trebuie să în seama oricine are de-a face cu aceasta.

Cum însă credința religioasă trece de la domeniul conștiinței în domeniul extern al vieții, manifestându-se concret prin anumite practici și atitudini de natură a crea o solidaritate între toți cei ce sînt de aceeași credință , ea încetează de a mai fi o chestiune particulară și devine în chip firesc o chestiune socială , și ca atare, o realitate a vieții sociale. Religia fiind deopotrivă și o realitate individuală și o realitate socială , ea a fost tratată și privită în viața de stat, atît ca o chestiune particulară cît și ca o chestiune socială .

Indiferent de felul în care își explică apariția fenomenului religios, indiferent de rosturile pe care le atribuie sau nu vieții religioase, practic, fiecare Stat în seama de faptul ca viața religioasă există în mod real, ca este o realitate ce prin simplul fapt al existenței sale se impune Statului ca o problemă de interes pentru viața individuală , iar prin aceasta și pentru viața socială a cetățenilor și ei. Pe de altă parte, în cadrul unei societăți umane organizate, credința religioasă nu se poate sustrage procesului de instituționalizare. Ea nu poate rămîne la starea difuză , la starea de conștiință , ci în mod fatal se concretizează prin manifestările ei externe în instituții proprii social-religioase. Aceste instituții au fost suficiente în vremea societății fără stat, însă în vremea societății cu organizație statală , procesul de instituționalizare a religiei se accentuează și, de la faza de simpla institutie social-religioasă , religia trece la faza instituționalizării ei juridice, îmbrăcînd forma instituției juridice religioase. Cercetarea științifică și realitatea istorică ne arată că și religia a trecut în dezvoltarea vieții ei, prin aceleași faze prin care a trecut viața seculară a societății.

Societatea fără stat cîntina te instituțiile social religioase, paralel cu propriile sale instituții social-seculare. Societatea și organizația statală cunoaște instituțiile juridice-religioase, fie în rînd cu instituțiile sale juridice-seculare, fie în rînd cu instituțiile politice, — ca instituții totuși aparte —, fie ca instituții juridice și politice de stat, ca instituții publice, ca instituții ale statului, de pe vremea în care statul a avut și preocupări religioase, creînd și dirijînd instituțiile religioase ca pe oricare alte instituții publice ale sale. Statul totuși nu a creat religia de și adeseori a organizat-o instituțional-juridic și politic, a dirijat-o și s-a servit de ea, ca de un fenomen existent, deoarece religia a apărut înainte de a exista statul.

Unele religii nu s-au oprit la faza de instituționalizare juridică, specific religios, ci au trecut, în contradicție cu natura lor, la faza de instituționalizare politică, transformându-se din instituții religioase în instituții politico-religioase, în state religioase (catolicii, lamații, musulmanii etc.).

Pe cale de instituționalizare s-a ajuns la organizarea religiei în diverse forme, corespunzătoare doctrinei lor.

Astfel a apărut dreptul în viața Bisericii și acesta este rostul lui în organizarea și funcționarea și pe baze juridice nu numai religios-morale a Bisericii ca instituție social-religios-morală.

B. DESPRE NORMELE CANONICE

Credincioșii, membrii ai Bisericii, trăind în comunitatea religioasă organizată ca Biserică, reglementează relațiile bisericești dintre ei după anumite rânduiri, reguli sau norme de viață religios-morale. Biserica, ca orice comunitate de altfel, nu poate fi concepută fără de astfel de reguli sau norme. Normele canonice sînt deci regulile prin care autoritatea bisericească stabilește cum trebuie să acționeze sau să se comporte membrii Bisericii în anumite condiții determinate, pentru ca acțiunea lor să fie eficientă și apreciată pozitiv în raport cu credința religioasă sau normele religioase și normele etice rezultate din ea; ele prefigurează un comportament viitor: sînt prospective și teleologice, adică conturează modul de desfășurare a unei acțiuni viitoare și au la bază o anumită concepție sau doctrină despre reușita unei acțiuni, un anumit scop bine definit care nu poate fi altul decît scopul Bisericii, mîntuirea credincioșilor.

De-a lungul istoriei în Biserică s-au constituit diferite rânduiri, obiceiuri, tradiții, norme religioase, norme morale, norme canonice, toate elaborate de diferitele organisme bisericești numite sinoade.

Normele canonice elaborate de sinoadele ecumenice și locale urmăresc să stabilească comportamentul credinciosului în cadrul vieții sociale religios-morale bisericești a Bisericii, să clasifice problemele fundamentale ale existenței credincioșilor și ale raporturilor dintre aceștia.

La rîndul lor relațiile dintre membrii Bisericii privind anumite valori materiale sau spirituale au stat permanent în atenția Bisericii. Prin elaborarea de norme canonice Biserica urmărește ocrotirea și promovarea acestor valori. Valorile desemnează ceea ce dorim, cum, prețuim, iubim (fericirea, sfințenia, binele, frumosul, cinstea, onoarea, dreptatea, echitatea, etc.).

Valorile pot fi de mai multe categorii, ele pot fi valori ideale și valori-bunuri, valorile lucrurilor și valorile persoanelor, valori fundamentale și valori derivate. Criteriile de valorizare depind de optica valorică a membrilor societății bisericești, de conștiința lor religioasă și canonică, de învingătura Bisericii.

Legiuitorul bisericesc protejează relațiile sociale bisericești pe care le consideră valori și îngrădește prin norme canonice acele fapte externe cu caracter social ale membrilor Bisericii pe care le consideră non-valori.

Între valorile ocrotite prin norme canonice și valorile ocrotite prin normele religioase și morale există o strâns legătură. Prin norme canonice se reglementează numai valorile care au caracter social, vizând comportamentul credincioșilor în cadrul societății religioase bisericești. Celelalte valori superioare sînt ocrotite prin norme etice și norme religioase.

Valorile religios-morale din cadrul Bisericii reprezintă scopuri bisericești și acțiuni preferențiale, cum sînt: adevărul, sfințenia, binele, responsabilitatea, echitatea, dreptatea, libertatea, etc. Ele exprimă cerințele fundamentale ale comportamentului credinciosului în cadrul comunităților religioase bisericești. Toate celelalte valori, în cadrul Bisericii se raportează la cele religios-morale care constituie limita aspirărilor credincioșilor, suportul pentru acestea; reprezintă fundamentul și satisfacerea suptelor superioare bisericești. Ierarhia valorilor cît și relațiile stabilite între ele, în Biserică, se prezintă astfel: în frunte stă adevărul, care se identifică în final cu divinitatea, cu Dumnezeu, după care urmează sfințenia, binele și dreptul. Ele se găsesc îndeosebi în strînsă concordanță, dar în raport de subordonare.

Valorile canonice reprezintă aspirațiile credinciosului spre realizarea idealului religios-moral în Biserică, către care se tinde prin intermediul normelor canonice; ele au un conținut obiectiv; suportul lor îl constituie relațiile bisericești cu caracter social, care există independent de viața credinciosului și pe care acesta încearcă să le asimileze continuu, valorizîndu-le. Ele se constituie în vederea indicării stabilirii comportamentului credinciosului în cadrul Bisericii; au un caracter normativ și au drept scop să realizeze unitatea dintre prevederile învățurii despre mîntuirea în Biserică și interesele religios-morale ale credincioșilor spre realizarea mîntuirii proprii în cadrul Bisericii.

Normele canonice prezintă unele caracteristici în raport cu principiile sau normele religioase și cu normele etice rezultate din acestea.

Norma canonică, principiul sau regula de drept canonic are un rol deosebit în ansamblul normelor religioase și morale, rol ce decurge din poziția pe care o are dreptul canonic în Biserică și de forță de interesare pe care o exercită asupra conduitei credincioșilor.

Norma canonică are, în principiu, ca și orice normă juridică în general, un caracter imperativ, general și abstract, are o aplicabilitate repetată sau chiar continuă și stabilește o conduită tipică sau conduită etalon, după care credincioșii, fie ca persoane fizice, fie ca instituții, organizații, unități organizatorice, se guvernează, se conduc în activitățile lor religios-morale în cadrul Bisericii.

Caracterul imperativ al normelor canonice rezultă din faptul că ele stabilește o comportare obligatorie, de la care nu admite nici o abatere. Ea arată cum trebuie să se comporte credinciosul în relațiile sale cu caracter social, indică un model de conduită obligatoriu în cadrul Bisericii.

Caracterul general al normei canonice se manifestă în faptul că regula sau principiul vizează totalitatea împrejurărilor particulare ce cad sub incidența formulei sale generale. În același timp, norma canonică este formulată la modul impersonal, adresîndu-se nu individului

ci unei categorii de persoane sau tuturor credincioșilor, *nelua* în individualitatea lor.

Norma canonică are aplicare repetată sau chiar continuă în sensul că atâta timp cât este în vigoare, ea acționează, se aplică continuu, este repetabilă și nelimitată.

Stabilind o conduită tipică sau o conduită etalon, norma canonică este un nivel de conduită, o măsură unică de apreciere a comportamentului credinciosului, un model obligatoriu.

Norma canonică fiind un etalon, un model de comportare cu caracter general impersonal, are o aplicabilitate repetată, pentru că ar fi imposibil ca Biserica, sau orice alt organism bisericesc, să stabilească norme sau reguli de comportare pentru fiecare credincios în parte.

Înființând seama de caracteristicile normei canonice ea poate fi definită în felul următor: norma canonică este deci, un principiu sau o regulă de conduită cu caracter general și impersonal, instituită sau sancționată de Biserică, a cărei respectare este obligatorie și garantată de organele puterii bisericești și de opinia obișnuită a credincioșilor din cadrul comunității religioase.

Norma canonică are ca obiect de reglementare conduita credincioșilor în relațiile lor religioase-morale cu caracter social. Ea se adresează totdeauna credincioșilor, membrilor Bisericii, voievozii și conștienții lor, fiind o normă bisericească cu caracter social, religio-moral. Ea presupune totdeauna pe credincios ca persoană, un om cu o voievozie și conștiință, care să înțeleagă și să respecte prevederile sale, să o aplice în mod conștient. Ea nu se poate aplica la acțiuni care sînt independente de voievozia și conștiința credincioșilor. De aceea normele dreptului canonic, ca de altfel orice norme de drept, nu se adresează persoanelor declarate incapabile.

Norma canonică ca normă juridică bisericească, ca orice normă juridică, are o anumită structură, și anume: o structură internă sau logico-juridică, precum și o structură externă sau tehnico-legislativă.

Structura internă sau logico-juridică a normei canonice are trei elemente: ipoteza, care stabilește împrejurările în care se aplică norma; dispoziția, care cuprinde regula de conduită propriu-zisă, indicînd comportamentul precis în împrejurările stabilite de ipoteză; și sancțiunea care constă în măsurile ce urmează a fi aplicate pentru încălcarea normei.

Structura externă sau tehnic-legislativă este organizarea și formularea normei juridice în articole, paragrafe, aliniate, capete, glave, zăciale etc. Ea se referă la forma de exprimare a normei canonice.

În formularea exterioară a canoanelor, normele canonice nu sînt, de regulă, exprimate ca atare cu toate elementele lor structurale.

Pentru aplicarea corectă a normelor canonice se cere înșurătoarea toate aceste elemente structurale: ipoteza, dispoziția și sancțiunea. Ele, dacă nu se găsesc în același canon, se pot găsi în canoanele elaborate de același organ (sinod) sau în alte canoane la care se face referire sau care pot fi subînțelese.

Uneori, în canoane, pe lângă normele canonice alcătuite din cele trei elemente, întîlnim și o serie de principii, reguli sau norme ce apar în altor domenii, celui religio-moral, cultic etc., și o serie de

defini ii dogmatice, care toate au o valoare canonic , dar care nu sînt în ele însele norme de drept canonic. Ele contribuie îns la clarificarea în elesului anumitor principii, reguli sau norme canonice.

Normele canonice, ca de altfel i normele juridice, în general, pot fi clasificate dup diferite criterii : dup obiectul reglementarii, for a canonic , caracterul conduitei prescrise, gradul de detaliere sau de generalizare, sau dup anumite tr s turi structurale (ipoteza, sanc-iunea, etc.).

Dup obiectul lor de reglementare, adic dup domeniul de rela ii ' biserice ti cu caracter social asupra c ruia este îndreptat norma respectiv , se cunosc norme apar inînd diferitelor domenii de activitate a Bisericii, cum sînt: norme privind organizarea Bisericii, conducerea Bisericii, administra ia, rela iile externe, membrii Bisericii, institu iile biserice ti, etc.

Dup for a canonic , în func ie de pozi ia canonului, în care sînt cuprinse, în cadrul sistemului de izvoare ale dreptului, se disting norme canonice cuprinse în canoane ale Sinoadelor ecumenice, ale sinoadelor locale, recunoscute ca avînd valoare general de un sinod ecumenic, a sinoadelor locale ale Bisericilor autocefale, etc. Importan a acestei clasific ri rezid în regimul aplicării normelor respective, i natura reglementelor care le cuprind ; unele au aplicare general , altele aplicare local , unele au fond dogmatic-juridic, iar altele au numai fond simplu juridic.

Dup caracterul conduitei prescrise, normele canonice se împart în : norme imperative, permissive, dispozitive , i de recomandare.

Normele imperative impun sau interzic o ac iune. Cînd impun o ac iune se numesc norme onerative (obligationale) , cînd interzic o ac iune se numesc norme prohibitive.

Normele permissive autorizeaz s se fac anumite ac iuni.

Normele dispozitive, confer dreptul de a determina, în mod voit, conduita pe care trebuie s o desf oare.

Normele de recomandare în cadrul Bisericii sînt acele norme prin care o unitate bisericeasc autocefal reglementeaz anumite aspecte ale activit ii unei unit i autonome din cadrul ei, sau normele prin care conduc torul sau c petenia Bisericii autocefale reglementeaz anumite aspecte ale activit ii unit ilor din cadrul Bisericii. Astfel de norme devin îns obligatorii în momentul în care unitatea, institu ia sau comunitatea respectiv i-a însu it recomandarea.

Dup sfera de aplicare i gradul de generalitate ale normelor canonice distingem : norme generale, norme speciale, norme de excep ie.

Normele generale definesc institu ii de drept canonic, iar cele speciale se refer la anumite fapte antireligioase i" antimorale cu caracter social. Rela ia dintre ele este ca i aceea de la general la special. Normele de excep ie instituie un regim derogatoriu, vizînd în special protec ia anumitor categorii de credincio i, membrii ai Bisericii din cele trei st ri biserice ti.

Importan a acestei clasific ri rezid în aceea c normele speciale derog de la normele generale, deci în ipoteza unor reglement ri contradictorii se aplic norma special ; ca i în aceea c normele de excep-

ie sînt întotdeauna de strict interpretare, neputînd fi aplicate decît în *limitele* expres prevazute de canon. Distinc ia între normele generale, speciale i de excep ie este îns relativ .

Dup tr s turile elementelor structurale, normele canonice, ca de altfel i normele juridice, se clasific în : norme determinante, a c ror structur se g se te integral în cuprinsul unui canon; în norme de trimitere, a c ror structur se întrege te f cînd apel i la-prevederile altor canoane în vigoare ; i norme în alb, care în momentul elabor rii, nu cuprind toate elementele structurale, acestea urmînd a fi completate prin canoane ulterioare.

Normele canonice, ca i normele juridice în general, ac ioneaz sau î i g sesc aplicare în timp, în spa iu i asupra persoanelor.

în timp, normele canonice produc efecte i se aplic numai la faptele care se petrec în perioada în care sînt în vigoare. În principiu, normele canonice intr în vigoare din momentul elabor rii lor. De regul îns nu se stabile te durata aplic rii lor, nu se indic momentul final al încet rii ac iunii lor. Doctrina canonic nu cunoa te actele abrog rii (desfiin area sau scoaterea complet din vigoare), derog rii (desfiin area temporar i par ial), subrog rii (ad ugarea unei p r i noi la o lege existent), obrog rii (scoaterea unei p r i i înlocuirea par ial cu alte norme), sau prorog rii (prelungirea valabilit ii unei legi, dat numai pentru o anumit perioad), prin care înceteaz sanc iunea unei legi profane sau de stat. De obicei ac iunea unei norme canonice înceteaz prin desuetudine, neaplicare, nemaexistînd mobilul -care a dus la formularea ei.

în spa iu norma canonic se aplic nunai în cadrul Bisericii i nu în afar de ea ; — iar cu privire la persoane se aplic tuturor membrilor Bisericii, indiferent de starea în care se afl . Exist îns norme canonice speciale care se aplic unei categorii de membri, dup starea bisericeasc , privind clerul i privind monahii.

* * *

Traducerea în via a prescrip iilor normelor canonice se realizeaz în dou moduri sau pe dou c i i anume : — prin ab inerea de la înc l-carea normelor prohibitive (interdic ii) ; — prin s vîr irea unor ac iuni conforme cu prevederile legii (recomand ri). Ca urmare unor asemenea ac iuni se nasc, se modific sau se schimb anumite raporturi juridice (rela ii sociale reglementate prin legi).

Activitatea menit s traduc în via normele canonice sau legile de Drept bisericesc, a canoanelor, se nume te activitate de aplicare a dreptului canonic.

în sens strict juridic aplicarea dreptului canonic se realizeaz prin activitatea practic , în cursul creia organele biserice ti juridic ionale competente, specializate, instan ele formale sau instan ele judec tore ti înf ptuiesc prevederile canonice activînd ca titulari ai autorit ii biserice ti.

Activitatea de aplicare a dreptului canonic se materializeaz prin elaborarea din partea organelor biserice ti competente a unor acte juridice individuale denumite acte de aplicare a dreptului canonic.

Aplicarea dreptului canonic la situațiile (cazurile) concrete impune organelor bisericești, chemate să facă această operațiune, anumite sarcini caracteristice pentru toate organele de aplicare.

Organele bisericești chemate să soluționeze un litigiu concret sînt obligate : — să verifice împrejurările în care s-a petrecut fapta, — să cunoască materialul legislativ în vigoare care ar putea fi aplicat în acest caz, — să interpreteze corect, și să găsească soluția canonică cea mai potrivită pentru cazul dat.

Astfel, procesul de aplicare a dreptului canonic la cazuri individuale trebuie să treacă prin următoarele faze principale : — stabilirea stării de fapt; — stabilirea elementelor canonice (în cadrul cărora un rol deosebit de important îl are interpretarea); și rezolvarea concretă a problemelor potrivite constatării stării de fapt și a prevederilor canonice. Aceste faze nu se succed în mod obligatoriu, cu exactitate în ordinea de mai sus. Elementele faptei cu elementele juridice se îmbină strîns în tot cursul procesului aplicării dreptului canonic pînă la elaborarea definitivă a soluției.

— Stabilirea stării de fapt constă în culegerea tuturor informațiilor necesare pentru descoperirea adevărului în speță dată. Se cere ca starea de fapt stabilită să concorde cu realitatea obiectivă. Concordanța dintre constatarea făcută de organele bisericești competente, respectiv faptele acceptate ca adevărate și realitatea concretă istorică, reprezintă adevărul obiectiv; pe cînd concordanța dintre constatările făcute de organele competente cu condițiile normei legii (canoanelor) — formulă cerută de lege — reprezintă adevărul formal. Instanța de judecată ca organ de decizie este obligată să cerceteze nemijlocit toate elementele care interesează dezlegarea pricinii și să ia cunoștință nemijlocit de realitățile de fapt, stabilind adevărul material.

— Stabilirea elementelor canonice constă în selecționarea sau alegerea normelor canonice ce urmează să fie aplicate situației de fapt.

Această etapă implică : — identificarea acelei reguli de drept canonic, în a cărei ipoteză se găsește împrejurările de fapt, rezultate din informațiile culese; — verificarea autenticității normei (este în vigoare), și — verificarea legalității normei, în sensul conformității ei cu normele canonice generale, în primul rînd, cu hotărîrile Sinoadelor ecumenice ; — și interpretarea normei canonice.

În caz de împrejurarea de fapt nu este prevăzută în nici un canon se recurge la așa numita «analogie a legii», aplicîndu-se o normă canonică asemănătoare care se referă la un caz analog. Cînd nu este nici o normă canonică asemănătoare se recurge la procedeul «analogiei dreptului», fiind apelat la principiile generale ale dreptului canonic. Aceasta admite forului de judecată să creeze el regula de conduită.

Interpretarea normei canonice ca parte integrantă a procesului de aplicare a dreptului canonic, este o operațiune logic-ratională, care se face după anumite reguli și cu anumite metode specifice dreptului în general, ea constituind un moment necesar al aplicării ei.

Necesitatea interpretării se impune pentru următoarele motive : — norma canonică fiind formulată de o manieră general-abstractă, apli-

carea la un caz concret a normei canonice, reclam un proces logic-raional de cunoaștere și în alegerea conținutului ei, de coborâre de la general la particular, în cadrul creșterii, prin utilizarea metodelor și procedurilor tehnice de interpretare a dreptului în general, este lămurit sensul exact și complet al dispozițiilor normative respective. Necesitatea interpretării este determinată și de faptul că norma canonică, aparținând unui sistem unitar și armonios, nu acționează izolat, ci înțelegându-se seama și de influența altor norme care acționează asupra cazului supus spre soluționare. Interpretarea se impune și pentru faptul că legiuitorul nu poate să prevadă, în formularea normelor, toate situațiile; — nu poate să exprime, într-o formă care impune anumite lămuriri, anumite temeieri ale celor obișnuiți sau, în perioada când norma este în vigoare, pot apărea fapte noi neprevăzute în mod direct și concret.

Toate aceste împrejurări impun o acțiune logic-raională care să permit lămurirea conținutului cazului în speță.

Obiectul interpretării normelor canonice îl constituie copleșirea a trei elemente ale ei: ipoteza, dispoziția și sancțiunea." Ipoteza normelor juridice este necesară a fi interpretată pentru a cunoaște care sînt condițiile în prezența cărora se aplică norma respectivă, măsura în care norma canonică poate fi aplicată la cazul concret; dispoziția este necesară să fie interpretată pentru a se preciza drepturile și obligațiile ce revin subiectului (persoana juridică sau persoana fizică) stabilite în cadrul dispoziției iar sancțiunea este necesară a se interpreta pentru a se preciza existența unei atarismuri, caracterul acesteia, modul de executare, înținderea ei, etc.

Interpretarea se face în baza unor norme exprese de reglementare și în conformitate cu principiile corespunzătoare reglementării.

În funcție de importanța și forța juridică a soluțiilor la care se ajunge se disting două forme de interpretare a dreptului canonic: interpretarea oficială și interpretarea neoficială.

Interpretarea oficială este de regulă opera unui organ bisericesc competent. Când interpretarea are drept obiect o normă canonică generală ea devine general obligatorie. Astfel de interpretare o poate face numai organul competent, cu autoritate bisericească supremă, în cazul Bisericii Ortodoxe Române numai Sfîntul Sinod plenar. Când interpretarea oficială intervine cu prilejul soluționării unor cazuri concrete se numește interpretare cazuală și are valoare (putere) juridică numai pentru speța respectivă. Ea se face de obicei de organul de jurisdicție, forul de judecată, înainte de admiterea actului de aplicare ce se include în acel act.

Interpretarea cazuală dă naștere unei practici de aplicare a dreptului canonic, Practică judiciară de interpretare cazuală a dreptului canonic nu creează noi norme de drept canonic, nu constituie un izvor de drept canonic în sens propriu-zis, dar, are un rol de transmitere către autoritatea bisericească legislativ-deliberativă, a unor semnale izvorîte din viața bisericească practică, social-religioasă, care se realizează adeseori prin preconizarea unor soluții de perfecționare ale legislației bise-

rice ti. Activitatea de aplicare a dreptului constituie un izvor de inspira ie, ca material de lucru, de care organul deliberativ-legislativ bisericesc este chemat s -l prelucreze, s -l definitiveze. Aceasta poate constitui un izvor de drept întregitor al dreptului canonic.

Interpretarea neoficial (facultativ , neobligatorie), denumit i «doctrinar », este dat de opiniile unor persoane neoficiale, în primul rând, al speciali tilor, a canoni tilor, dar i a credincio ilor, membrii ai Bisericii. Aceast form de interpretare este important fiindc ofer organelor biserice ti competente argumentele tiin ifice pentru op iunea care sint chemate s o fac în rezolvarea unui caz sau altul. Interpretarea f cut de credincio i, membrii Bisericii, const în stabilirea în elesului unor norme canonice de c tre persoanele interesate sau implicate în procesul aplic rii lor, aceasta nefiind îns unul i acela i lucru cu o p rere oarecare a unei persoane despre normele de drept canonic în vigoare.

Interpretarea normei canonice se face dup anumite metode de interpretare a normelor^ de drept-în general, dup anumite procedee de tehnic juridic .

Prin metode de interpretare în elegem totalitatea procedeele tehnice-juridice folosite pentru descoperirea con inutului prevederilor normelor canonice în scopul aplic rii lor la cazuri concrete.

În ce prive te metodele de interpretare a dreptului în general s-au emis mai multe p reri: unii autori consider c sînt trei metode : sistematico-juridic , istoric i gramatical ,• al ii consider c sînt cinci: literal (gramatical), ra ional sau logic , istoric -juridic , sistematic i prin analogie ; i — în sfîr it — al ii, a c ror opinie o împ rt im i noi, care consider c sînt numai patru metode i anume : gramatical -, sistemic sau sistematic , istoric i logic .

Prin metoda gramatical se analizeaz textul legii sau canonului pornind de la în elesul cuvintelor folosite, de la leg turile dintre ele. de la structura frazei etc. (în elesuri specifice deosebite de cele uzuale) ;

Prin metoda sistematic se face corela ia normei interpretate cu alte prevederi, avînd acela i obiect de reglementare ; <

Prin metoda istoric , norma canonic este analizat atît prin prisma lucr rilor preg titoare ce au dus la aplicarea ei, cît i a reglement rilor anterioare pe care le-a înlocuit;

Metoda logic face apel la procedeele i legile logicii formale pentru stabilirea sensului exact al normei analizate.

Rezultatul interpret rii poate fi diferit. în cazul cînd con inutul normelor canonice coincide cu textul formulat, se vorbeste de o interpretare literal sau declarativ , care nu trebuie confundat cu interpretarea gramatical . Ea nu constituie un procedeu, ci un principiu de interpretare potrivit c ruia organul de aplicare a canonului trebuie sa priveasc con inutul ce rezult din litera normei canonice, iar nu con inutul ei real care poate fi diferit uneori de con inutul aparent. Cînd con inutul normei este mai larg decît formularea ei textual , ne g sim în prezen a interpret rii extensive. La aceasta se ajunge atunci cînd se face o cercetare mai aprofundat a normei canonice. Cînd se constat

c formularea textului este mai larg decît coninutul ei real ne gsim în prezența unei interpretări restrictive. Sensul restrictiv al canonului poate fi scos în evidență pe baza cercetării condițiilor existente la edictarea canonului, cît și în decursul dezvoltării istorice, cînd se constată că legea bisericească sau canonul nu se referă la noile relații apărute, de aici trebuie să se refere.

— Soluția, rezolvarea definitiv a cauzei sau elaborarea actului de aplicare, ca ultim etapă a procesului de aplicare a dreptului, în care sînt declanșate efectele canonice urmite, implică mai multe aspecte.

În primul rînd se pune problema individualizării dispozițiilor de aplicare. În al doilea rînd este necesară elaborarea dispoziției de aplicare de către organul bisericesc competent care să determine persoana careia îi se adresează dispozițiile de aplicare, să se conformeze acestora, să execute prevederile generale ale normelor canonice la care se referă dispoziția de aplicare.

Actul complet de aplicare sau decizia forului de judecată, e necesar să invoce și canonul ale cărei prevederi trebuie traduse în viață de către ruia îi se adresează actul de aplicare.

Dispozițiile de aplicare, după obiectul lor, sînt de două feluri: dispoziții în care se indică în mod concret, nominal, unei persoane acțiunea licită pe care trebuie să o facă; și dispoziții prin care se indică sancțiunea pe care trebuie să o sufere, o altă persoană, ca rezultat a unei acțiuni vîrșite.

Actul de aplicare a dreptului canonic este un act juridic individual, emis în baza prevederilor canonice, potrivit unei proceduri specifice de către un organ competent bisericesc, în limita competenței sale și în exercitarea autorității bisericești.

Actul de aplicare a dreptului canonic, ca de altfel și a dreptului în general, se caracterizează prin o serie de trăsături comune, definitorii și unele trăsături particulare.

Trăsăturile comune definitorii permit delimitarea acestora de actele normative bisericești, de canoane, astfel: — actele de aplicare a dreptului bisericesc, ca acte juridice individuale, reprezintă manifestări de voință a organelor bisericești de jurisdicție competente, îndreptate spre națterea, edificarea sau stingerea unor raporturi juridice concrete; — finalitatea, actelor de aplicare a dreptului canonic, constă în rezolvarea unor anumite situații concrete; — pregătirea, elaborarea și adoptarea actelor de aplicare a dreptului canonic, ca și modalitățile de control, sînt supuse unor reguli sau formalități specifice; — actele de aplicare a dreptului canonic se deosebesc de actele normative, canoane, și după premisele care stau la baza cîlor de atac împotriva lor; cîle de atac urmînd tocmai îndreptarea unor eventuale greșeli care s-au putut strecura cu ocazia aplicării individuale a dreptului canonic. Această activitate a controlului canonic reprezintă și ea o trăsătură specifică a actelor individuale de aplicare a dreptului canonic, a deciziilor jurisdicționale.

Trăsăturile particulare sînt în funcție de domeniul relațiilor bisericești cu caracter social vizate, ca și de poziția și rolul organului competent jurisdicțional. În ierarhia organelor bisericești. Actul de aplicare

poart denumiri diferite dup pozi ia organului de jurisdic ie în ierhia treptelor organelor de jurisdic ie (hot rîri, decizii¹ etc.) i trebuie s îndeplineasc o serie de condi ii de form i de fond din cele mai variate : s arate organul care emite actul, starea de fapt în spe a dat spre rezolvare, probele administrate în vederea descoperirii adev rului material ; încadrarea canonic i indicarea normei canonice date, în spe , solu ia adoptat , sanc iunea aplicat , modul de executare i organul îndrept it a duce la îndeplinire hot rîrea luata. Actul de aplicare, hot rîrea sau decizia forului de jurisdic ie, formal are dou p r i : în partea întîi se descrie pe larg modul în care s-a desf urat procesul, iar în partea a doua, dispozitivul, se indic solu ia, baza legal i .modul ducerii la îndeplinire a hot rîrii.

Cînd normele canonice iau forma scris a deciziei, sau hot rîrii sinoadelor generale ale Bisericii, numite Sinoade ecumenice, se numesc legi biserice ti sau canoane (îndreptare), legi ale Bisericii.

Întrucît canoanele, uneori, cuprind i alte elemente decît cele pur juridice, de reglementare a comportamentului credincio ilor în cadrul vie ii religioase cu caracter social, se împart dup con inut în urm toarele categorii : canoane cu cuprins juridic, canoane cu con inut moral sau etic, cu con inut doctrinar sau dogmatic, ceremonial-liturgic i cu cuprins mixt.

Cu privire la autoritatea canoanelor se consider c acestea, ca legi biserice ti, sfat în genere tot atît de neschimb toare sau de intangibile ca i norivjie de moral sau adev rurile de credin . Trebuie îns s preciz m c nu toate canoanele au acest caracter, întrucît cuprinsul lor difer i nu se reduce, în totalitate, la un fond dogmatic sau moral. Cele de cuprins dogmatic s u moral evident c nu sînt i nu pot fi supuse schimb rilor. Cele cu fond sau cuprins juridic propriu-zis, adic cele ale c ror cuprins a fost determinat de condi iile obiective ale vie ii sociale, sau ale celei sociale-biserice ti în special, sînt supuse schimb rii în acela i fel¹ în care se schimb condi iile care le-au determinat.

De aceea, în cazul canoanelor, prin ceea ce ele reprezint ca element juridic propriu-zis, sînt supuse schimb rii, pe cînd în ceea ce reprezint elementul religios, dogmatic, sînt neschimbabile, în ce prive te canoanele de cuprins ceremonial-liturgic, valoarea lor este determinat de conformitatea sau neconformitatea acestui cuprins cu adev rurile de credin sau moral ,adic în m sura în care ele sînt sau nu expresii ale acestor adev ruri.

în afar de canoane, Biserica se folose te i de alte tipuri de legi sau de m suri legale dup trebuin , impuse de dezvoltarea continu a organiza iei biserice ti. Astfel s-a ajuns ca legiferarea bisericeasc i mijloacele de care se serve te Biserica s devin tot mai numeroase. Ele sînt menite s reglementeze i în Biseric rela iile externe cu caracter social, adic acea categorie de rela ii comune pe care o reglementeaz legile de drept în societatea laic , în stat,

în ce prive te scopul normelor canonice, a canoanelor sau normelor de drept în Biseric , acesta se deosebe te în mod esen ial de scopul legilor de drept din stat, pentru c , pe ling scopul lor comun, de a stabili o stare de ordine în rela iile dintre credincio i, legile biserice ti trebuie s urm reasc în mod principal sprijinirea scopului gene-

rar al-Bisericii, al scopului ei religios suprem, care este mântuirea credincioșilor.

Ca legi de drept, canoanele sau legile-bisericești trebuie să îndeplinească, ca orice lege de altfel, o serie de condiții care sînt: să servească și să omenească în general și scopul Bisericii în special; să fie în conformitate cu legile morale și cu normele de credință a Bisericii; să fie conforme cu doctrina canonică sau concepția despre drept a Bisericii; să fie date de autoritatea bisericească competentă și numai în limitele competenței ei; să se încadreze în sistemul de drept canonic existent; să fie clare, fără echivocuri; să fie aplicabile etc.

Cu privire la numărul și felul canoanelor, ca legi bisericești, acestea se împart în două mari categorii: în canoane, legi sau măsuri legale interne, cu valabilitate în interiorul fiecărei Biserici locale sau particulare; și în canoane, legi sau măsuri externe, prin care se reglementează relațiile interbisericești, sau în genere relațiile externe ale Bisericii.

Din prima categorie fac parte: vechile canoane ale unor sinoade particulare care n-au intrat în colecția fundamentală de canoane ale Bisericii, obiceiurile bisericilor particulare sau locale, adică obiceiurile din cuprinsul unei Biserici autonome sau autocefale, ca și unele obiceiuri din cuprinsul eparhiilor sau chiar din cuprinsul unor unități mai mici, parohii; hotărârile sinoadelor particulare; hotărârile sinoadelor mitropolitane; statutele; canonismele; deciziile sau decretele ierarhilor; circularele; ordinele, etc.; felurite legi de stat, decizii, decrete sau alte hotărâri cu caracter normativ pe care le ia autoritatea de stat cu privire la chestiunile bisericești.

Din a doua categorie fac parte: canoanele cuprinse în codul general de legi al Bisericii și anume: canoanele apostolice, canoanele Sinoadelor ecumenice, canoanele unor sinoade particulare și canoanele unor Sfîni și Părinți recunoscute prin hotărârea unor Sinoade ecumenice ca avînd valabilitate generală în Biserică (can. 2 Sin. VI ec.), obiceiurile de drept general valabile în Biserică; hotărârile luate de sinoadele panortodoxe; hotărâri adoptate prin consimțămîntul unanim al Bisericilor sau prin acel «consensus ecclesiae dispersae»; în elegerile sau acordurile dintre două sau mai multe biserici; în elegerile sau acordurile cu statele; în elegerile sau acordurile cu alte biserici sau confesiuni, etc., și în fine o seamă de legi cu cuprins bisericesc, care interesează Biserica, emenate de la autoritatea de stat bizantină, care au intrat în practica Bisericii ecumenice în urma acceptării lor de către autoritatea bisericească.

i

§

O problemă cu totul deosebită, care se pune în legătură cu normele canonice — canoanele sau legile bisericești — este aceea a sancțiunii acestora. Problema care se pune este, dacă acestea au sau nu sancțiuni externe.

Dacă trebuie să înțelegem prin sancțiuni numai mijloacele de constrîngere externă pe care le folosește practica judiciară în scopul impunerii respectului legilor și a pedepsirii celor care le încalcă, atunci vom

spune c legile biserice ti nu au astfel de sanc iuni. Din acest pricin unii au contestat caracterul juridic propriu-zis al legilor biserice ti, v zînd în lipsa sanc iunilor externe, (fizice), lipsa unui element esen ial al legii de drept. Totu i, lucrurile nu stau chiar a a, deoarece nici legilor biserice ti nu le lipsesc sanc iunile. Acestea sînt, i nu pot fi altfel, decît numai de natur religioas i moral . Ele exercit o presiune i o constrîngere numai prin con tiin . Aceasta nu însemneaz îns c ele nu ar produce efectele unor constrîngeri reale. Aceasta¹ pentru c , constrîngerea moral , influen eaz i asupra vie ii externe materiale a credincio ilor, a a încît se poate spune pe drept cuvînt c aceasta exercit , m car indirect, o presiune, iar uneori determin chiar o adev rat constrîngere extern . i totu i, nici în mod direct, hici în mod indirect sanc iunea sau constrîngerea extern nu constituie un element esen ial al legii de drept, în general. Dovada c acest lucru e adev rat o ofer , în mod continuu, dou categorii importante de legi de drept, c rora le lipsesc sanc iunile externe, dar care din pricina lipsei acestor sanc iuni nu sînt mai pu in considerate legi de drept decît toate celelalte. Acestea sînt legile dreptului interna ional i legile biserice ti.

Dac în cazul legilor biserice ti s-au ridicat avalan ele unor critici i obiec ii, c utînd a li se contesta caracterul juridic împotriva tuturor eviden elor, apoi în cazul dreptului interna ional, criticile s-au dovedit chi r de prisos, întrucît nimeni nu poate pune la îndoial caracterul juridic al celui mai important dintre toate ramurile dreptului secular care este dreptul interna ional, de i se tie c nici acesta, întocmai ca i dreptul bisericesc nu dispune de sanc iuni externe. . • ,

Este adev rat c în anumite împrejur ri, sub influen a unui spirit str in de Biseric , s-a f cut uz i de sanc iuni externe în leg tur cu aplicarea canoanelor sau legilor biserice ti. în asemenea cazuri s-a apelat îns la for a public a statului i arareori s-au organizat mijloace proprii de constrîngere.

Sanc iunile biserice ti se numesc în limbaj comun "pedepse, sau în limbaj specific bisericesc ,unele pedepse mai mici se numesc canoane sau epitimii. Pedepsele biserice ti au întotdeauna în vedere scopul general al normei canonice i, indiferent de gravitatea lor, ele nu urm - resc «moartea p c tosului», ci «îndreptarea lui».

III

DISCIPLINA SAU STUDIUL DREPTULUI CANONIC

1. Defini ia Dreptului canonic

În chipul cel mai general prin Drept canonic se înțelege dreptul religios creștin sau dreptul Bisericii creștine, adică suma principiilor, și normelor de drept după care se organizează și conduce întreaga Biserică creștină, adică toate confesiunile creștine.

Dreptul canonic ortodox, ca ramură a dreptului religios creștin se ocupă cu principiile și normele de drept după care se organizează și se conduce Biserica Ortodoxă, sub aspectul ei vizat de societate religioasă creștină. El se ocupă de acele manifestări și relații din cadrul Bisericii Ortodoxe care sunt legate de aspectul ei de societate religioasă creștină și nu de aceea de Biserică sub aspectul nevizat.

Dreptul canonic poate fi numit fie disciplină canonică, fie studiul de drept canonic, fie știința dreptului canonic.

Ca disciplină sau studiu, dreptul canonic ortodox face posibil învățarea sau însușirea intelectuală a unor anumite adevăruri, rânduiri, principii, norme sau legi după care se organizează sau se conduce Biserica Ortodoxă. Ca știință juridică, dreptul canonic ortodox se ocupă cu cercetarea, studierea și analizarea metodică și cu expunerea sistematică, adică cu încheierea într-un sistem logic a rânduierilor, principiilor și normelor de drept după care se conduce Biserica Ortodoxă.

Dreptul canonic, în cadrul Institutelor Teologice Universitare interesează atât sub aspectul de disciplină sau studiu de învățămînt, cît și sub acel de știință juridică, fiindcă scopul tratării materiei dreptului canonic în cadrul Institutelor de învățămînt teologic este acela de a face pe studenți să cunoască legile de drept canonic și instituțiile de drept ortodox, dar și acela de a-și obișnui cu cercetarea științifică a acestora în scopul aprofundării problemelor dreptului canonic ortodox și a progresului acestora.

Mai trebuie să observăm că pe lângă aspectul juridic și cel religios dreptul canonic în preocupările noastre mai are și un aspect teologic ortodox, întrucît pe lângă principiile și normele juridice, pe lângă cele general religioase, el iese seama și de cele teologice specific ortodoxe.

În lumina celor arătate dreptul canonic ortodox poate fi definit ca disciplină teologic-juridică, în cadrul căreia se expun principiile și normele de drept după care se organizează și se conduce Biserica Ortodoxă, sub aspectul ei vizat de societate religioasă creștină; sau ca știință teologic-juridică, studiind metodic și expunînd sistematic principiile

îi normele de drept dup care se organizeaz i se conduce Biserica Ortodox sub aspectul ei v zut de societate cre tin . *

Specificul dreptului canonic ortodox const în faptul c principiile sau rînduiriile care constituie temeiuri doctrinare ale legilor biserice ti, ca aplic ri concrete ale acestora, deriv axiomatic din înv tura dogmatic a Bisericii'Ortodoxe.

Denumirea dreptului Bisericii Ortodoxe de drept canonic vine de la faptul c legilor biserice ti li se spun canoane, îndrumare, i nu simplu legi (nomii), termen rezervat pentru legile statului.

Dreptului canonic i se mai zice i Drept bisericesc întrucît canoanele sînt legi ale Bisericii, legi biserice ti stabilite de c tre un Sinod Ecumenic sau cel pu în acceptate ca atare de c tre un Sinod Ecumenic, ele fiind formulate de alte sinoade sau chiar de unii Sfin i Apostoli i unii Sfin i P rin i ai Bisericii, din care î i extrage materialul dreptul Bisericii cre tine ortodoxe r s ritene.

Unii cercet ori rezervînd, pe cale de obi nuin , denumirea de canoane numai pe seama legilor biserice ti cuprinse în colec ia fundamental de canoane, — alc tuit la anul 883 i deplin încheiat la anul 920 —, fac distinc ie între dreptul canonic i cel bisericesc, în sensul c dreptul canonic ar exprima numai o parte a dreptului bisericesc, cea parte de principii i de legi juridice biserice ti, care sînt cuprinse doar în colec ia fundamental de canoane ; pe cînd dreptul bisericesc ar cuprinde, pe lîng normele juridice care se afl în canoane, adic legile scrise biserice ti, înc i obiceiul de drept i toate celelalte, principii i legi, dup care se conduce Biserica. Intre toate acestea care au existat anterior schimb rii lor ra ionale în canoane, p strate de tradi ia bisericeasc , sau care s-au impus paralel cu legisla ia canonic ori au fost elaborate dup închegarea colec iei de canoane i nu sînt cuprinse în aceasta, se afl i mulimea de legi cu caracter politic bisericesc, legi mai vechi emise de împ ra ii romani i bizantini, ca i legi mai noi emise de statele în care exist Biserica ortodox , care toate trebuie avute în vedere, trebuie cercetate i bine cunoscute,,pentru a cunoa te bine organizarea i func ionarea Bisericii.

Avînd în vedere faptul c atît simplele canoane, hot rîrile Sinoadelor Ecumenice, cît i obiceiurile de drept, p r i ale tradi iei biserice ti, cuprind principii i norme, care toate î i au izvorul în doctrina canonic , parte integrant a doctrinei dogmatice a Bisericii Ortodoxe, i c legilor Bisericii Ortodoxe, care sînt aplic ri concrete ale principiilor, li s-au spus în general canoane, consider m c dreptului Bisericii Ortodoxe i se poate spune Drept canonic, în sens mult cuprinz tor i larg, în elegînd c el î i extrage materia nu numai din textul canoanelor, ci deopotriv din obiceiurile de drept bisericesc i ine seama atît de legile de stat cu aplicare în Biserica , aceasta pentru c Bisericile Ortodoxe autocefale i autonome se organizeaz în cadrul statelor na ionale, i nu pot face abstrac ie de această realitate.

•Materia care cuprinde obiectul disciplinei sau studiului dreptului canonic ortodox, privit în acest sens larg de drept al Bisericii Ortodoxe, o vom expune în urm toarele mari capitole :

- Introducere în studiul Dreptului canonic
- Izvoarele sau formele de exprimare a Dreptului canonic
- Constituirea și organizarea Bisericii
- Conducerea sau administrarea Bisericii
- Relațiile externe ale Bisericii.

În anexă vom prezenta: bibliografia generală, pe prilejuri capitole, vocabular sau îndrumător canonic juridic.

2. Studiul Dreptului canonic și necesitatea lui

Studiul dreptului canonic sau bisericesc se ocupă cu principiile și normele de drept conforme adevărilor religioase care țin după care se organizează și se conduce Biserica.

Unii teologi și juristi susțin neîntemeiat că Biserica nu are nimic comun cu dreptul care este o creație a statului, de care Biserica nu numai că se poate dispensa, ca de un lucru străin de natura ei, dar care o înșurcă și-i deservește scopurile.

Privite lucrurile la suprafață s-ar putea crede că Bisericii nu-i sînt proprii normele de drept, și că acestea prezente în Biserică, i-ar putea chiar altera caracterul ei de adevărat mînt religios pentru mîntuirea sufletelor. Aceasta deoarece este greu să se vadă și să se înțeleagă, în chip pe deplin clar, ar mai fi totuși necesare și legile de drept pentru mîntuirea cuiva, și mai ales, să se arate modul în care colaborează legea cu harul, locul și felul în care se înțeleg cele două lucruri una de alta atît de strîns prin natura lor, pentru ca totuși împreună lor lucrare să asigure mîntuirea celor ce năzuiesc spre ea.

În lămurirea acestei probleme e necesar a se porni de la elucidarea sensului unor noțiuni elementare teologice.

Biserica noastră învață că pentru dobîndirea mîntuirii, pe lângă har și credință, mai sînt necesare în mod absolut și faptele bune. Aceasta înseamnă că numai prin har și credință, nimeni nu se mîntuiește, și că, pentru ca lucrarea duhului să se desfășoare, trebuie trudă, osteneală, bună lucrare, fapte alese, fapte bune.

Etalonul prin care apreciem valoarea faptelor noastre îl constituie adevărul de credință, adevărul dogmatic și adevărul etic religios, cuprins implicit în cel dintîi, turnat în principii și norme sau legi morale, legi de comportare individuală și socială, obligatorii pentru credincioși,

Orientîndu-se după aceste adevăruri, și sîntind fapte în conformitate cu imperativele lor, credinciosul are conștiința că a sîntit fapte vrednice de mîntuire.

Situația în care unii dintre credincioși, din slăbiciune, ispite sau orice alte cauze, nu se conformează normelor etice-religioase, se abat de la ele și se poartă cu «neorînduială», după cuvîntul Sfîntului Apostol Pavel (II Tes. 3, 11), ca și alunecarea sau pierderea prin neorînduială a unuia dintre fiii Bisericii nu poate fi indiferent cărmuitorilor bisericești. (Pstorul cel bun își lasă turma și aleargă după oia cea pierdută). Pentru a-l aduce de pe calea pierzării pe cel pierdută, ca și pentru a-i feri de cîdere pe alții, Biserica folosește toate mijloacele de îndreptare duhov-

niceasc i de bun cârmuire, i anume, Sfintele Taine, rug ciuni i slujbe felurite, apoi rînduieli cu coninut moral care normeaz activitatea i îndrumeaz pa ii fiec ruia.

Prin toate acestea se urm re te ajutorarea credinciosului pentru s vîr irea de fapte bune, de tr ire în har^ în scopul dobîndirii mîntuirii. Cînd toate aceste mijloace care in de natura religioas a Bisericii nu sînt suficiente, atît pentru p strarea bunei rînduieli în Biserica cît i pentru îndreptarea ei, datorit c derii unora, în asemenea cazuri, Biserica, f r a renun a la folosirea mijloacelor strict religioase, f r a le abandona, mai adaug acestora ca auxiliare, i mijloacele care in de natura social , iar nu religioas a ei, i între acestea se num r în primul rînd legile de drept.

Legile de drept propriu-zise, elaborate de autoritatea laic de stat, prin care se realizeaz ordinea juridic în cadrul statului, pot deveni astfel ajut toare (auxiliare) mijloacelor religioase precum i mijloacelor morale biserice ti, deoarece ele servesc de fapt la îndreptarea cet eanului — credincios al Bisericii — prin obi nuirea lui cu rînduieli, deprinderea lui cu s vîr irea de fapte bune (legale) i folositoare, atît pentru el cît i pentru semenii s i, fapte care îi asigur mîntuirea.

Aceste legi pot îndeplini i îndeplinesc de fapt rolul i rostul unor opreli ti sau înc tu ri fizice pentru cei ce nu i pot da seama singuri de primejdiile la care se expun ei sau la care expun pe al ii, dac trec dincolo de acestea, dac nu le respect . Ele sînt limite ale vie ii, sînt b rci de salvare pentru naufrîgia i, nu cor bii pentru navigatori. Sînt uneori amare doctorii, pentru cei care vor s - i recapete s n tatea. Nu sînt mijloace curente, comune i direct legate de ac iunea harului, ci mijloace extraordinare, care se folosesc la nevoi grave, în lipsa celor prin care ac ioneaz Harul, ca mijloace indirecte ale acestuia, sau în mod obi nuit de grani e sau tipare pentru desf urarea mai u oar i mai eficace a lucr rii pentru mîntuire.

i totu i, chiar astfel stînd lucrurile, legile de drept i Dreptul în genere este inevitabil legat de natura Bisericii i de misiunea ei, fiindc la apari ia Bisericii, natura îns i a omului, dup c derea lui în p cat, nu mai putea oferi ac iunii Bisericii un material c ruia s -i fie suficiente pentru mîntuire, mijloacele directe ale Harului.

Lucrul acesta simplu se trece cu vederea adeseori, nu se ia în seam cînd se trateaz despre natura Bisericii i despre lucrarea sa pentru mîntuirea sufletelor.

într-adev r, defini iile din catehisme, ca i cele din diverse manuale r s ritene sau apusene, nu leag de obicei natura Bisericii de natura omului, ci ori îi dau o interpretare extrem dus pîn la mistificare, ori o secularizeaz în a a m sur , c dispere complet sau se cople e te prin cele ale veacului acestuia, tot ce ine de natura divin a Bisericii.

Se ignor faptul c Biserica este alc tuit din ob tea oamenilor credincio i nu din îngerii sau alte eventuale duhuri neîntrupate, i c ea serve te credincio ilor pentru trecerea prin «saeculum».

Creatorul ar fi dispre uit creatura i ar fi condamnat-o la osînd ve nic , dac Biserica ar fi fost întemeiat în a a fel, ca s nu fie acce-

sibil oamenilor. Acest lucru ar fi fost posibil, dac la urzire[^] Bisericii nu s-ar fi inut seama de întocmirea sau alc tuirea omului, de natura lui, adic atât de latura material cât i de cea imaterial a fiin ei umane.

A se formula i a se încerca s se prezinte ca înv tur cre tin teza potrivit c reia fiin a Bisericii ar rezida numai în elementul haric i în tr irea intern nev zut a adev rurilor de credin , c ea ar fi numai comuniunea sacr i nev zut a sfin ilor, echivaleaz cu a o declara inexistent pentru credincio i, contrar naturii umane a acestora i inapt pentru îndeplinirea misiunii ei printre credincio i. Deci, Biserica, nu numai c nu ar putea fi cunoscut , dar nici nu ne-ar interesa.

Desigur îns c , în teologie, nimeni n-ar putea sus ine c Biserica n-ar avea o latur sau un con inut nev zut, o putere sau un element divin, care constituie suportul i izvorul celui v zut. Acest lucru nimeni nu-l contest i gândirea teologic în general este de acord s considere c Biserica are o natur divino-uman , i c ea are o destina ie secular - pentru credincio i. Se face totu i în teologia apusean o confuzie grav i inten ionat cu privire la destina ia ei secular pentru oameni, pe care o identific cu a a zisa destina ie secular a Bisericii, ceea ce este cu totul altceva. Prin destina ia secular a Bisericii, dup modul de gândire apusean, se în elege nu ceea ce se leag de tangen a ei cu «saeculum», ci ceea ce reprezint elurile nereligioase i pur secundare ale unei pretinse activit i biserice ti, prin care se tinde la o suprema ie a Bisericii ca a ez mînt divino-uman, fa de formulele de vie uire pur uman , inclusiv statele, socotite inferioare prin natura lor i deci subordonate Bisericii.

—
în just interpretare, destina ia secular a Bisericii trebuie privit numai ca raportare la condi iile vie uirii p mînte ti de care trebuie s in seama în misiunea ei, iar nicidecum punînd-o în rînd cu celelalte forme laice de vie uire social .

într-adev r categorica precizare : «împ r ia Mea nu este din lumea aceasta» (Ioan 18, 36), arat c Biserica nu poate avea scopuri asem n toare, sau identice cu acelea ale «împ r iilor» lumii acesteia, adic cu statele. Cu toate acestea, ea a ap rut cu chipul «ecclesiei», a grup rii organizate unitar, a societ ii religioase, a unei credin e turnate în formele fire ti ale vie ii omene ti, forma care constituie înveli ul material al fondului spiritual al Bisericii. Acest înveli nu numai c nu putea s lipseasc , decurgînd din îns i întruparea Mîntuitorului, ci era practic atât de necesar, încît f r de el nu s-ar putea imagina eficacitatea lucr rii mîntuirii. F r atributele existen ei materiale, n-ar fi putut s fie sesizat de c tre oameni nici m car chemarea la mîntuire de c tre Domnul, permanentizat prin Biserica .

F r a fi fost utilizate mijloacele adecvate, proprii naturii omene ti, deci posibil it ilor de cunoa tere i de folosire din partea oamenilor, mîntuirea nu i-ar fi interesat; n-ar fi aflat nimic despre ea i nu i-ar putea interesa nici ast zi. Biserica, prin urmare ca entitate haric sau comuniune în duh, oricît de real ar fi existat deasupra zonei terestre a vie uirii umane, orice dimensiuni i rosturi ar fi avut, f r a se întrupa, f r a prinde consisten material , ar fi r mas pentru noi ca i cînd n-ar fi existat.

Cum, îns în elepciunea Creatorului a înzestrat-o cu acest chip material, condi ionînd de el nu numai comunicarea, primirea i p strarea Revela iei, ci i existen a- i eficacitatea Sfintelor Taine, este evident c el constituie un element tot atît de esen ial pentru natura Bisericii, ca i pentru natura omului, un element f r de care Biserica n-ar putea s existe. El nu poate fi deci ignorat, dar nici situat în rînd cu celelalte chipuri materiale ale vie ii omene ti, în privin a naturii i rostului s u, pentru c este generat sau reclamat de o putere sau cauz deosebit a acelora, de credin i de puterea harului divin. Aceasta nu înseamn îns , c sub aspect material Biserica s-ar putea sustrage legilor comune ale vie uirii sociale, c n-ar fi supus acestora, nici celor naturale, nici celor f urite de c tre oameni pentru convie uirea lor.

Cîrmuindu-se în mod principal dup legile ei proprii, ea trebuie s in seama i de legile care guverneaz via a social sub toate aspectele ei, s respecte aceste legi, pentru a nu c lca porunca de a da lui Dumnezeu numai cele ale lui Dumnezeu, nu i cele «ale Cezarului» (Matei XXII, 21 ; Luca XX, 25). Nesocotirea rînduieiilor seculare ale vie ii ar însemna nesocotirea naturii ei proprii i nesocotirea poruncii exprese a Mîntuitorului, care n-a cerut i nu cere credincio ilor i Bisericii decît cele ale lui Dumnezeu. F r aceast l murire precis se ajunge a-i da lui Dumnezeu i cele ale «Cezarului», sau invers, «Cezarului», cele ale lui Dumnezeu.

De aici rezult c Biserica, dup natura ei este supus unor rînduieieli care in inevitabil de aspectul s u material i care în totalitatea lor formeaz un ghid practic, un îndrum tor cu putere de lege voit de întemeietorul ei, cu putere de lege divin care se r sfrînge în mii de reguli asupra întregii manifest ri i tr iri externe, materiale, a credin ei i a lucr rii harului.

Nici o manifestare sau activitate legat de aspectul material al vie ii biserice ti nu se poate sustrage normelor ce rezult din voin a divin , din adev rurile ce ni s-au ar tat sau revelat prin aceast voin , din legea divin .

Totul trebuie s se desf oare în rînduial , iar nu în neorînduial . Dar aceast rînduial nu se întemeiaz numai pe reguli sau legi derivate din voin a expres a lui Dumnezeu, ci i pe reguli sau legi statornicite de oameni prin derivare indirect din voin a lui Dumnezeu sau chiar din rela iile comune, laice, ale vie ii omene ti.

O parte determinat a acestor norme sau reguli, — indiferent c prezint principii sau c sînt simple legi sau canoane —, dobîndesc o calificare juridic pe care o împrumut din condi iile obiective ale vie uirii sociale, condi ii care au n scut dreptul propriu-zis sau legile de drept ca, pe o pîrghie necesar , indispensabil , a vie uirii în societate, de i imperfect i inferioar în raport cu normele morale i cu cele religioase.

Totalitatea legilor sau canoanelor Bisericii, ca norme de observat în organizarea i în cîrmuirea ei, au pentru via a practic a Bisericii, pentru înveli ul ei material, puterea obligatorie pe care o au normele morale i cele strict religioase pentru con tiin .' Ele nu sînt simple recomand ri sau sfaturi, l sate Ia aprecierea conducerii i credincio ilor

Bisericii, ci constituie porunci,- norme tot atât de imperative, ca și cele morale și religioase.

Prin urmare, este cu totul greit să se spună și să se încerce a se acredita teza după care, normele de drept spiritual-juridice și ordinea juridică ar fi străine de Biserică, străine de natura ei și fără rost în viața bisericească.

Cel ce a întemeiat Biserica, Domnul nostru Iisus Hristos Mântuitorul, înfiind seama de natura omului și înzestrând-o cu mijloace adecvate acesteia, a știut mai bine decât putem noi aprecia, că în starea de după căderea în păcat, nicidecum nu-i sunt suficiente omului mijloacele religioase și cele morale pentru dobândirea mântuirii, ci că la acestea trebuie să se adauge în mod necesar și mijloacele auxiliare juridice.

În felul acesta, elementul juridic, legea de drept sau Dreptul, constituie un factor necesar în iconomia mântuirii și în natura Bisericii.

De altfel, Hristos nu ne-a chemat la o libertate nelimitată, ci la libertatea de fii, la libertatea circumscrisă de această poziție și de urmările păcatului originar. Iar această libertate nu se poate asigura, din pricina insuficienței normelor morale și religioase pentru starea de după căderea în păcat, decât organizând-o și prin legi de drept.

De aici nu rezultă însă că pîrghia juridică ar putea fi folosită în Biserică, în afară de măsuri încât să excludă pe celelalte, să le ia locul, sau să le subordoneze, așa cum s-a ajuns teoretic și practic în Biserica Apuseană, unde prin jurisdicție primează normele de drept față de cele religioase și morale. Deși subordonate acestora din urmă, folosirea legilor de drept trebuie să fie coordonată, aplicîndu-se acolo unde le este locul, în strictă conformitate cu adevărurile de credință și cu morala, iar nu altfel.

Toate mijloacele și formele materiale ale Bisericii sau cele nescute din necesitatea conviețuirii sociale în Biserică și din necesitatea potrivirii celor divine cu cele seculare, sînt elemente constitutive ale ei, în de natura ei, dar nu ca eluri, ci ca mijloace conforme veacului și apte să-i asigure durarea în el, cîtă vreme este de dincolo.

Prin toate acestea se "spune, că Biserica însuși creează Dreptul, legile de drept. Ea a apărut într-o vreme în care Dreptul nu numai că lăsa o lungă istorie în urma lui, ci ajunsese chiar la o perfecțiune care cu greu a mai fost depășită, în unele privințe tehnice, — formale, mai ales.

În fața necesității de a recurge și la norme de drept, ca pîrghii ale celor morale și religioase, Biserica n-a ezitat să-și însușească, să ia din tezaurul normelor de drept existente pe-acelea care erau sau puteau fi puse de acord cu principiile sale etice și religioase. Aceasta a fost prima, și firească operație, pe care o începe chiar Mântuitorul prin cuvintele: «Dați Cezarului cele ce sînt ale Cezarului, și lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu» (Matei 20, 21 și Luca 20, 25).

Este evident că prin îndemnarea imperativă pe care o dă Iisus Hristos ucenicilor și prin formula citată, nu numai că se lămurește în principiu raportul de loialitate al creștinilor față de Stat, ci se arată că și legile de Stat, obligațiile care rezultă din ele și deci faptele acestor legi, sînt fapte care contribuie la îndreptarea creștinilor, la mîntuirea

lor, fiind dator să se vârească și să se socotească ca atare în categoria faptelor bune.

Sf. Apostol Pavel nu spune oare destul de limpede: «când dregătorii nu sînt frici de faptele celor bune, ci celor rele» (Rom. 13, 3), «cînd ei sînt slujitori ai lui Dumnezeu spre bine» (Rom. 13, 4), iar slujirea lor se întemeiază pe drept și se face după legile statului, legile de drept, totalitatea lor formînd Dreptul însuși, dreptul viu, normativ pentru conduita oamenilor în faptele și relațiile lor care depășesc domeniul strict al conștiinței? Desigur!

Toate aceste legi trebuie respectate ca legi externe, ca legi ale societății civile, ale cadrului social secular în care apar, și-a dezvoltat și lucrează Biserica. Din ele, s-au ales însă acelea care se potriveau și cu normele credinței creștine și au fost înveștămite cu verb și mireasmă religioasă, devenind și norme interne bisericești, pentru reglementarea faptelor și relațiilor religioase creștine, care scapă din raza eficienței normelor etice și religioase propriu-zise ale Bisericii.

Curînd apoi, aplicîndu-și propriile sale principii la categoria faptelor și relațiilor care depășesc domeniul strict al conștiinței, Biserica uzînd de tehnica juridică învîtat de la Stat, și-a construit ea însăși legi de drept din elementele date în condițiile obiective ale vieții din veacurile ei de început.

De asemenea pentru săvîrșirea a numeroase acte religioase, Biserica și-a fixat nu numai rînduiri de tipic, ci și norme de drept, care în totalitatea lor pot fi privite ca veșminte juridice ale respectivelor acte. Apoi tot prin legi de drept, a reglementat și unele dintre efectele acestor acte, creîndu-și mereu noi norme juridice.

Învîtat acest meșteșug, vînzîndu-i-se foloasele de netîgduit și înînd pas cu vremea, Biserica și-a elaborat continuu legile de drept corespunzătoare vremii și nevoilor sale.

S-a întîmplat însă ca Biserica însuși să inducă o seamă de norme de drept din tezaurul de Drept al Statului, fie și ca norme externe, ca norme ale Statului, obligatorii și pentru membrii Bisericii, să se treacă cu ușurință sau pe nesimțite din categoria aceasta, -în categoria a doua, a normelor interne, chiar cînd cuprinsul lor nu numai că nu se potrivea cu normele credinței creștine, ci era chiar în contradicție cu acestea. Așa s-a întîmplat cu normele care se referă la sclavie, la proprietatea particulară nelimitată, la unele relații de familie, etc.

Pe de altă parte, co-existența Bisericii cu diverse tipuri de state în diverse orînduiri sociale, a făcut, ca pe cale de educație, prin intermediul valorilor culturale, prin infiltrație lentă sau prin mijloace politice, să se strecoare (pe încetul) sau să se introducă de-a dreptul, o serie de principii de proveniență și conținut creștin, în legislația de Stat, în dreptul secular. S-a ajuns astfel, ca Dreptul roman, Dreptul bizantin, Dreptul slav, Dreptul vechi românesc, Dreptul diverselor State feudale și popoare să sufere o puternică influență din partea normelor etice și religioase creștine, a și încît atît în primul sens, al influenței suferite de Biserica și de normele ei din partea Statului și a legilor de drept ale acestuia, cît și în al doilea sens, în sensul invers, influența dintre Stat și Biserica, dintre Drept și Etică creștină sau dintre Drept și Creștinism

în genere, s-a produs inevitabil, și asupra ei stă mărțurie întreaga legislație de stat, și cea bisericească din toate epocile erei noastre pînă la vremea cînd s-a stabilit regimul separației dintre Biserică și Stat.

Astfel sînd lucrurile, se înlege de la sine, că multe legi bisericești nu pot fi înțelese dacă nu se cunosc și cele de Stat, și în genere, Dreptul bisericesc nu poate fi studiat fără cunoștințele de Drept secular după cum și invers, — măcar o parte a Dreptului secular, — cel bizantin și feudal în special —, nu poate fi studiat fără cunoștințele de Drept Bisericesc.

De aci nevoia pentru slujitorii Bisericii, și pentru teologii în genere, de a cunoaște elementele de bază ale legislației bisericești ca și a celei de Stat, de a studia principiile sau teoria Dreptului bisericesc ca și a celui de Stat, precum și istoria acestuia, sau dezvoltarea istorică, a principiilor și normelor de drept după care s-a organizat și se conduce și Biserica și Statul.

• La toate acestea se mai adaugă și necesitatea care derivă din considerarea dreptului ca unul dintre principalele instrumente de care se folosește Statul pentru îndeplinirea elurilor sale, caracter pe care Dreptul îl împrumută parțial și vieții Bisericii. Zicem parțial, pentru că în Biserică a adăpostit și s-a arătat, Dreptul constituie numai un element auxiliar iar nu unul de temelie și de aceea și important cum este el pentru Stat.

În fine, pentru a se putea dobîndi o justă orientare asupra relațiilor dintre Biserică și Stat și pentru a se putea da o îndrumare corespunzătoare credincioșilor și slujitorilor pe baza acestor relații, este absolut necesar cunoașterea tereia legislației bisericești și a celei de Stat, care — de fapt — oglindesc raporturile lor.

Din cele arătate se impune și mai mult constatarea, că studierea Dreptului bisericesc, care este atît de legat de dezvoltarea Dreptului în general, și atît de împletit cu dreptul secular sau al societății civile, presupune și impune în mod firesc cunoașterea unui însemnat număr de elemente de drept secular, cunoașterea noțiunilor de bază ale teoriei Dreptului, a acelor cum ele sînt înfățișate în Teoria generală a Dreptului și a Statului, de asemenea și cunoștințele de Istoria Dreptului pentru a se putea înlege sensul mai vechi al unor termeni juridici și dezvoltarea instituțiilor juridice.

Fără îndoială însă, că în cadrul studiului Dreptului bisericesc, «orice problemă de drept, trebuie să fie analizată și interpretată prin prisma învîturii de credință a Bisericii, deci trebuie să fie privită prin optica concepției creștine de viață, lămurindu-se poziția și rostul dreptului în cadrul acesteia.

Deci, în materia Dreptului bisericesc, într-un mod necesar o seamă de cunoștințe absolut necesare, din domeniul Dreptului secular, ceea ce ne obligă ca în partea introductivă a acestui studiu să ne ocupăm și de noțiunile elementare ale dreptului în genere, fapt care-îl dă Dreptului bisericesc caracterul de studiu teologic și juridic în același timp.

Așa se prezintă în linii mari problema Dreptului bisericesc, originea și cuprinsul său, precum și necesitatea lui ca instrument util vieții bisericești, ca studiu cu fond teologic și juridic.

Biserica n-a existat ca organiza ie social altfel, decît sprijinit de legi de drept, de care nu s-a putut lipsi nici o clip pîn azi. Legisla ia i ordinea juridic a Statului i-au servit drept cadru i izvor sau cel pu in ca ghid pentru propria sa legisla ie.,

Documentele legisla iei biserice ti i de stat ca i întreaga istorie a erei noastre constituie dovezi materiale a prezen ei dreptului în via a Bisericii i izvoare bogate ale studiului dreptului canonic.

în concluzie re inem c dreptul împline te un rost important în via a Bisericii, care poate fi ar tat atît din natura i rostul Bisericii îns i, cit i din raportul faptelor legii cu faptele bune, din însu i cuvîntul Domnului care a cerut credincio ilor s dea «Cezarului cele ce sînt ale lui», din felul în care Biserica a prins ini ial consisten organizatoric însu indu- i normele de drept ale epocii i creîndu- i norme proprii.

Astfel prezen a Dreptului în via a Bisericii i rostul lui în lucrarea mîntuirii, relev aspecte ale Bisericii, de care nu se ocup alte materii din sistemul studiilor teologice i care formeaz obiectul propriu sau materia Dreptului bisericesc sau canonic, iar cunoa terea lor, justific tocmai, necesitatea studiului teologic i juridic cunoscut sub numele de Drept canonic sau Drept bisericesc.

3. Dreptul canonic i disciplinele înrudite

Feluritele ramuri sau discipline ale teologiei pot fi ierarhizate, din punctul de vedere al importan ei lor, astfel încît unele se situeaz mai sus, iar altele mai jos pe scara acestei importan e. Cu privire la studiul sau disciplina Dreptului canonic i la locul lui în teologie trebuie s spunem i s recunoa tem c sub raportul importan ei, pe această scar , se afl dup teologia biblic i teologia dogmatic , pentru motivul c se ocup de analiza i interpretarea unui fenomen care nu are caracterul necesit ii pentru Biseric i mîntuire, a a cum îl are credin a, ci de unul care a ap rut în via a Bisericii i a luat astfel contact cu teologia, ca un element oarecum str in, ba putem spune chiar ca un fiu adoptiv, iar nu ca unul n scut în sînul Bisericii.

într-adev r, Dreptul nu este necesar în iconomia mîntuirii oamenilor, decît în m sura în care nu ajung celelalte mijloace specific religioase, specific biserice ti, în m sura în care adev rurile de credin i normele morale derivate din acestea, nu pot asigura singure mîntuirea credincio ilor.

Cum acestea s-au dovedit a fi insuficiente omului în starea sa de dup c derea în p cat, a a cum s-a ar tat mai înainte, a ap rut i s-a impus necesitatea normelor de drept în Biseric .

Normele de drept avînd, în primul rînd, cum am v zut, un caracter comun omenesc, fiind dup natura lor, determinate de starea de imperfec iune a oamenilor, au intrat în via a Bisericii, cu acest caracter, la care s-a mai ad ugat i caracterul religios, încît- ele au dobîndit în Biseric , de fapt, un caracter umano-divin.

Caracterul lor religios este determinat de subordonarea lor adev - rurilor de credin i elurilor spre care se îndreapt această via cre -

tin , ca i de subordonarea lor legilor morale ale Bisericii. Dar legile de drept pentru a se încet eni în Biserica i pentru a îndeplini un rost în iconomia mîntuirii, din momentul în care au devenit necesare, au suferit transform ri sub imperiul credin ei i a normelor morale. Fa de acestea, care au caracterul necesit ii în Biserica , ele nu apar decît ca ni te auxiliare. Astfel fiind, se în elege c i disciplina, care se ocup cu studiul legilor de drept ale Bisericii, adic cu studiul Dreptului canonic, apare în mod inevitabil i ea numai ca un auxiliar al disciplinelor teologice de baz . Cu alte cuvinte studiul Dreptului canonic în studiul teologiei este determinat de locul i de rostul pe care îl are obiectul s u în iconomia mîntuirii. Acest loc îi acest rost situeaz studiul Dreptului bisericesc între disciplinele auxiliare ale teologiei, iar nu între cele fundamentale.

în ce prive te locul Dreptului canonic în cadrul tiin elor juridice s-ar p rea c lucrurile sînt mai l murite datorit faptului c Dreptul canonic este de origine secular . Cu toate acestea îns se ridic numeroase obiec ii atît împotriva includerii Dreptului canonic în sistemul tiin elor juridice cît i în ce prive te locul lui în sistemul acestor tiin e, în cazul în care este admis în rîndul lor.

Se spune astfel c Dreptul canonic fiind un drept religios i ocupîndu-se de legi care nu au sanc iune fizic , nu ar fi un drept propriu-zis, ci un fel de prelungire sau coborîre a teologiei din sferile ei înalte la realit ile mai concrete ale vie ii omene ti, sau c ar fi rezultatul unei seculariz ri a teologiei.

La aceste obiec ii r spundem c , de i legile de Drept bisericesc au i un cuprins religios, lor nu le lipse te nici cuprinsul juridic, i c astfel fiind nu li se poate contesta nici lor caracterul de legi de drept, i nici Dreptului canonic, caracterul de tiin juridic . Cît prive te faptul c legile biserice ti nu au sanc iuni externe, aceasta iar i nu le lipse te de caracterul juridic, dup cum absen a sanc iunilor externe nu lipse te de caracter juridic de exemplu, nici legile de drept internaional.

Prin urmare Dreptul canonic este o ramur a tiin elor juridice, prdn faptul c se ocup de legile de drept, care servesc la guvernarea unei organiza ii religioase, numit Biserica . Astfel stînd lucrurile se în elege c Dreptul canonic poate i este necesar s fie inclus în sistemul tiin elor juridice.

-. S vedem acum i locul pe care îl are Dreptul canonic în sistemul studiilor teologice.

Dup cum se tie studiul teologiei se împarte în patru sec ii i anume : teologia biblic , istoric , sistematic i practic . Rostul acestei împ riri este acela de a ar ta cum se aplic , sau cum se folosesc, în mod practic, i încheiate într-un sistem, cuno tin ele teologice necesare pentru orientarea în lucrarea Bisericii, i formarea slujitorilor ei.

Ramura teologiei practice din care face parte Dreptul canonic se ocup de cunoa terea i aplicarea în practic a mijloacelor cu care a înzestrat Mîntuitorul Biserica Sa spre a putea împlini misiunea mîntuitoare în lume, adic mijloacele care intr în alc tuirea puterii biserice ti
o — Drept canonic ortodox

sub cele trei aspecte : de putere învățătoare , sacramentală sau sfinitoare și conducătoare, pastorală sau juridică .

Înțelegând seama de această împărțire, teologia practică arată cum se aplică în cele trei ramuri ale sale mijloacele care se folosesc în lucrarea Bisericii, care formează împreună puterea Bisericii; de aceea ramura teologiei practice se împarte în trei grupe de materii de studii sau de discipline teologice și anume :

— Grupa formată din studiile sau disciplinele care arată ce trebuie să se facă și ce trebuie să se facă pentru exercitarea puterii învățătoare în Biserică , cum trebuie să fie aplicat . Studiile corespunzătoare acestui scop sînt: omiletica, catehetica și pedagogia.

— Grupa formată din studiile sau disciplinele care arată ce trebuie să se facă și cum trebuie să se lucreze pentru exercitarea puterii sfinitoare în Biserică . Studiile corespunzătoare acestui scop sînt: liturgica, ritualul bisericesc și cîntarea bisericească .

— Grupa formată din studiile sau disciplinele care arată ce trebuie să se facă și cum trebuie să se procedeze pentru exercitarea puterii cîrmuitoare, conducătoare, pastorală sau juridică în Biserică . Studiile corespunzătoare acestui scop sînt: pastorală, și Dreptul canonic.

Ca parte a teologiei practice, Dreptul canonic se ocupă de poziția și rolul dreptului în Biserică , de modul în care el se prezintă în viața Bisericii și de modul în care sînt folosite legile de drept privind organizarea și conducerea Bisericii, mijloacele juridice și alături de mijloacele religioase și cele morale, de natură și cu rosturi diferite.

De aici se vede că Dreptul canonic se ocupă în mod special de a treia categorie de mijloace pe care le folosește Biserica în exercitarea puterii pastorale sau cîrmuitoare a Bisericii; pe cînd de aplicarea mijloacelor religioase și morale se ocupă studiul pastorală, de aplicarea mijloacelor juridice se ocupă Dreptul canonic.

Repartizarea respectivelor mijloace, adică a celor trei categorii de mijloace amintite, pe două discipline aparte ale teologiei practice s-a impus datorită insuficienței mijloacelor religioase și morale, pentru restaurarea omului căzut în păcat, impunînd astfel necesitatea imperioasă a legilor de drept în Biserică ca mijloace auxiliare a celor religioase și morale.

Datorită acestui fapt și studiul Dreptului canonic, ca disciplină teologică , devine necesară și are o poziție bine definită în cadrul disciplinelor teologice în general, împărțite în patru grupe, dar care se găsesc în strînsă legătură în raporturi de interdependență .

În cadrul teologiei practice, Dreptul canonic se află în astfel de relații de interdependență , îndeosebi cu studiul pastorală.

Astfel, pastorală se ocupă în mod special de îndrumarea credincioșilor pe calea mîntuirii cu folosirea mijloacelor religioase și a celor morale. Concentrarea atenției și a lucrării slujitorilor Bisericii asupra mijloacelor religioase propriu-zise, nu trebuie în eleas în sensul că prin aceasta se exclude îndreptarea atenției cuvenite a lor spre alte

mijloace și ignorarea acestora, în speță, ignorarea mijloacelor pe care le reprezintă Dreptul canonic. Ci înseamnă numai că accentul principal se pune în disciplina pastorală pe folosirea mijloacelor religioase și morale și cu deosebire pe modul în care trebuie să se procedeze cu ocazia folosirii acestora. Aceasta nu înseamnă o izolare sau o delimitare între ele, în așa fel încât să se separe cu totul materia unui grup sau chiar a unei discipline de restul teologiei sau de disciplinele celelalte ale grupeii respective de discipline teologice.

• Tot astfel nici Dreptul canonic nu ignoră celelalte discipline din cuprinsul studiului teologiei, adică disciplinele biblice, istorice și sistematice, ci se strează cu ele legătură firească ce se impune mai întâi prin necesitatea cunoștințelor biblice, istorice, sistematice și practice, în lipsa cărora nu pot fi înțelese principiile și normele pe care le folosește Dreptul canonic pentru a arăta sau pentru a contribui la buna (întocmire a mijloacelor care trebuie folosite în exercitarea puterii cărmuitoare, pastorale sau juridice în Biserică.

Ca atare Dreptul canonic va fi în mod necesar, în primul rând, un studiu sau o disciplină teologică, și apoi, în al doilea rând un studiu sau o disciplină juridică, situându-se prin cele două aspecte sau prin cele două părți ale conținutului său, deopotrivă în sistemul studiilor juridice, ca și în sistemul studiilor teologice.

Dreptul canonic ca studiu juridic are un specific aparte, și se deosebește de Dreptul secular, atât prin ideologia sau concepția despre drept, cât și prin obiectul, conținutul, scopul și mijloacele pe care le întrebuițează în vederea realizării rostului său.

Cu privire la ideologie sau concepția despre drept, există numeroase și variate deosebiri între Dreptul canonic și cel secular.

Învințura sau concepția creștină despre drept, parte firească a concepției creștine despre viață, nu poate ignora însă cauzele sociale obiective, care au determinat apariția dreptului, în viața socială, în general și în viața Bisericii, ca societate religioasă, în special. Acestea însă le dă o interpretare religioasă, le privește prin optica religioasă și le explică în mod specific religios.

În cadrul învințurii sau concepției creștine despre drept, poziția ideologică a Bisericii Ortodoxe sau învințura ei despre drept se deosebește în multe privințe de aceea a altor confesiuni creștine. Așa, de exemplu putem spune că învințura Bisericii Ortodoxe despre drept se deosebește de aceea a Bisericii Apusene romano-catolice, în special prin felul în care privește originea dreptului în legătură cu consecințele pe cătului originar și cu condițiile sociale obiective care determină apariția lui, și apoi prin felul în care situează valoarea însăși a dreptului în raport cu celelalte valori diriguitoare a vieții.

Astfel, în Biserica Ortodoxă, deși dreptul este considerat ca o apariție posterioară și derivate în păcat, totuși prin aceasta nu se susține că dreptului trebuie să și se găsească numai decât o cauzalitate directă în păcat și că "ar putea fi socotit ca fiind o formă a păcatului, cum susțin numeroși teologi romano-catolici, ci doar că dreptul constituie o *nece-*

siate a st rii de dup c derea in p cat, un mijloc pe care, in noile condi ii care au ap rut la un anumit moment istoric, i l-au creat oamenii pentru a le servi ca pîghie pentru dezvoltarea lor.

De asemenea, spre deosebire de teologia romano-catolie , care în mod practic situeaz dreptul în fruntea valorilor sau cel pu in deasupra binelui prin însu irea principiului latin «fiat justitia perat mundus», teologia ortodox nu subordoneaz dreptului nici una din valorile pe care le accept în sistemul s u de gîndire.

Cu privire la obiect, —• care în Dreptul canonic const în ordinea canonic sau starea de echilibru realizat prin norme canonice, pe baza credin ei religioase cre tine, între rela iile care se stabilesc între credincio i, membri ai Bisericii, în cadrul acesteia, — Dreptul canonic se deosebe te de Dreptul secular prin faptul c acesta, de i are în principal în vedere numai rela iile stabilite pe baza credin ei religioase, nu ignor nici interesele nereligioase, care determin aceste rela ii, considerîndu-ie c "stînid pe ai doilea plan, pe cînd Dreptul secular se ocup numai tangen ial de rela iile de natur juridic determinate de credin ele'religioase ale oamenilor,, i anume în capitolele restrînse ale acestuia, în care se trateaz despre raporturile dintre societatea"civil i dintre societ ile religioase sau culte ; obiectul principal al Dreptului secular constituindu-l rela iile juridice f r caracter religios dintre oameni, deci acelea de tot felul, care izvor sc din rela iile economice i din diverse alte rela ii ca cele familiale, na ionale, etnice, etc.

Cu privire la con inutul lor, deosebirea dintre Dreptul canonic i cel secular este aceea impus de obiectul propriu al fiec ruia.

Con inutul Dreptului canonic nu este numai juridic, ci i teologic, i anume în mod preponderent teologic, pe cînd 'con inutul Dreptului secular este lipsit de elemente religioase.

Cu privire la mijloacele pe care le întrebuint eaz , Dreptul canonic se deosebe te de cel secular, prin faptul c Dreptul canonic, ca drept religios, nu întrebuint eaz mijloace coercitive, fizice i nici mijloace privative de libertate, adic nimic" din ceea ce se poate socoti ca interven ie a for ei fizice în scopul aplic rii unei legi sau a execut rii unei pedepse pe seama celor care se abat de la norma de drept; ci. folose te numai mijloace de natur religioas i moral . Faptul c uneori se face uz în Biseric i de mijloace materiale, cînd pe cale de epitimie se impun anumite jertfe materiale sau contribu ii sau renun ri, acestea nu schimb caracterul moral i religios al mijloacelor, de care se folose te Biserica, fiindc elementul material intervine i urm re te numai constrîngerea moral , iar nu constrîngerea fizic — prin for — a credincio ilor, pentru ca ace tia s respecte unele prevederi canonice sau s se ab in de la anumite f r delegi.

Cu privire ia scopul deosebit pe caro-i urm re te Dreptul secular pe de o parte i Dreptul canonic pe de alta, Dreptul .secular are ca scop circumscris la condi iile imanente ale vie ii, servind .ca un mijloc pentru asigurarea unei cît mai bune st ri pe seama oamenilor i. a unui

cât mai mare progres, pe cînd Dreptul canonic are un scop subordonat scopului general al Bisericii, adică scopului mîntuirii, și astfel Dreptul canonic servește ca un instrument sau ca unul din mijloacele de care Biserica se servește în scopul facilitării și asigurării mîntuirii credincioșilor. Bineînțeles că acest scop principal nu este contrar scopului maturării omenești, căci Dreptul canonic nu poate ignora scopul său în general. Dimpotrivă Dreptul canonic fiind între disciplinele teologice mijlocul cel mai legat de realitățile comune ale vieții, el trebuie să urmărească, pe lângă scopul său principal, și scopul de a ajuta pe credincioși să crească și să asigure cele mai bune condiții pentru existența și mîntuirea, fără de care nu este nici într-un chip posibil dobîndirea mîntuirii în viața veșnică.

Din expunerile introductive de pînă aici, în care au fost prezentate elementele generale de cultură juridică, care trebuie însușite pentru a se putea studia legislația și instituțiile juridice ale oricărei societăți, și în special ale societății religioase ortodoxe, care se cheamă Biserică, se desprinde concluzia, că prin Dreptul bisericesc, mai mult decît prin alte discipline ale sale, atît teologia, cît și Biserică în general, se situează cel mai mult în cele pămîntești, în cadrul vieții sociale, pe baza materialității omenești, și pe calea acestei discipline se poate realiza mai bine poziția Bisericii în viața socială. De asemenea, prin mijlocirea acestei discipline se poate face cea mai realistă — în același timp — cea mai utilă comunicare între zona spiritual-religioasă a existenței noastre, pe care o organizează și o cărmuiește Biserica, și între zona materială a existenței, pe care o organizează și o cărmuiește Statul. De aici se poate vedea îndeajuns de bine importanța pe care studiul Dreptului bisericesc o poate avea pentru formarea realistă a preoților și a slujitorilor Bisericii noastre, adică pentru formarea acestora cît mai corespunzător scopului și misiunii Bisericii în general și scopului și misiunii Bisericii Ortodoxe Române în sînul poporului român și al statului său național, în special.

IZVOARELE DREPTULUI CANONIC

În sens comun, obișnuit, expresia de izvor al dreptului desemnează factorii de determinare a dreptului, condițiile obiectiv-materiale, social-economice și ideologice, specifice ale societății în cadrul căreia se desfășoară activitatea comunității umane, organizată pe bazele normei juridice și societatea astfel organizată, de unde și denumirea «de izvor material» dat acestor factori determinanți ai dreptului.

În limbaj strict juridic, expresia de izvor al dreptului este folosită într-un sens specific, de «formă de exprimare a dreptului» de unde și denumirea de izvor formal, dat — într-un sens abstract — modalităților de exprimare a dreptului.

1. Izvoarele materiale sau factorii de determinare a Dreptului canonic

Factorii de determinare a Dreptului canonic, sau izvoarele lui materiale se consideră a fi următoarele :

- a) Condițiile obiective specifice ale societății omenești organizate, sub formă de Stat, în cadrul căreia se desfășoară activitatea (Bisericii), și
- b) Biserica însăși sau viaa bisericească.

Pentru a nu se crea dubii este necesar să știm, de la început, de ce condițiile obiective specifice ale societății omenești organizate pe bază de norme juridice, sub formă de Stat, în cadrul căreia Biserica își desfășoară activitatea, constituie primul izvor de Drept canonic, și ce trebuie să se înțeleagă prin noțiunea de condiții obiective ale societății umane, ca izvor al dreptului Bisericii.

În al doilea rând trebuie să vedem ce se înțelege prin Biserica însăși, sau viaa bisericească, ca factor determinant sau izvor material al Dreptului canonic.

În genere, condițiile obiective ale societății umane constituie primul izvor material al Dreptului canonic prin faptul că Biserica s-a constituit sub forma ei de instituție religioasă, în condițiile existenței societății umane organizate pe bază de norme juridice, sub formă de Stat. Astfel Biserica n-a fost nevoită să creeze dreptul, ci și-a însușit ca pe un simplu instrument pe care societatea civilă organizată sub formă de Stat și-l folosea deja, cu mult înainte de apariția ei.

Biserica s-a organizat și i-a desfășurat de la început acțiunea ei de instituție religioasă, în condițiile societății organizate sub formă de Stat, pe bază de norme de drept.

Organizarea ierarhiei bisericești, structura Bisericii, raporturile dintre diferite straturi sociale, din sânul Bisericii, poziția de primă, a cîrmuitorilor religioși și aceea de fii, a credincioșilor simpli, principiile de bază ale comunității creștine, întreaga doctrină, toate arată într-adevăr că societatea creștină a Bisericii s-a organizat inițial numai pe baze religio-morale. De altfel, nimic din ceea ce reprezintă creștinismul autentic nu arată că Biserica i-ar fi organizat viața sa "comunitară" altfel decît numai pe baze și cu mijloace religio-morale.

Biserica i-a însușit dreptul numai din necesitate, inițial determinat de faptul că relațiile comune dintre membrii ei, ca membrii și ai unei societăți (laice-civile) organizată în forma de Stat, erau și au rămas pînă azi cele determinate de condițiile vieții de stat, reglementate de legi de drept. Apoi, datorită faptului că prin legile de stat, prin care se reglementează relațiile și activitățile ce se desfășoară în cadrul Statului, se fixează sau se creează un cadru legal și pentru activitatea religioasă de orice fel, dacă aceasta este admisă. În acest chip, Statul creează un cadru legal și pentru activitatea Bisericii, în baza suveranității sale — recunoscută ca legitimă și din partea Bisericii —, fiind îndreptățită să creeze regimuri legale pentru orice activități care se desfășoară public pe teritoriul său. Astfel, Statul și legile Statului constituie un izvor material al Dreptului canonic, ca factori determinanți ai acestuia.

Cum însuși dreptul în general și orice lege este expresia unor relații dintre oameni, posibile în cadrul anumitor condiții sociale-economice, este limpede că în noiunea de condiții obiective a societății seculare, ca izvor material al Dreptului canonic, intră și orînduirea socială specifică vremii, ca și Statul și legislația de stat determinată de respectiva orînduire socială.

Cum însuși orînduirea socială creează o anumită mentalitate, un anumit fel de a vedea și de a înțelege lucrurile și în special, un anumit fel de a înțelege relațiile sociale, o serie de manifestări sau acte cu care ajunge în contact viața bisericească, sau cu care se împletesc relațiile social-religioase ale membrilor Bisericii, aceasta, adică mentalitatea sau concepția de viață a societății respective, a vremii sau epocii, constituie de fapt și ea o condiție obiectiv importantă de care Biserica nu se poate sustrage, însuși și chiar unele rînduiri sociale cîrora le dă expresie prin legi proprii. Urmează deci, că printre condițiile obiective ale societății seculare, pe lângă orînduirea socială, pe lângă (Statul și legislația, acestuia, trebuie să se adauge și mentalitatea respectivei orînduiri sociale.

Legile Statului, constituie izvoare materiale pentru Dreptul canonic și pentru faptul că ele au fost emise de Stat, fire la cererea Bisericii, fie pentru că reglementau chestiuni bisericești, în care Biserica, în baza strînsei colaborări cu Statul, i-a recunoscut acestuia competența, pentru că reglementau — în strictă conformitate cu spiritul doctrinei canonice — relații sociale noi, ce nu constituiau obiectul legiferării din partea Bisericii.

Printre factorii de determinare ai Dreptului canonic, sau ca izvor material al acestuia, trebuie privit și Biserica însăși, sau condițiile obiective ale vieții bisericești.

Între condițiile sau factorii bisericești care determină apariția și dezvoltarea Dreptului canonic, este în primul rând învierea de credință, sau altfel spus, concepția despre lume și viața Bisericii, cuprinsă în Sf. Scriptură și Sf. Tradiție, ca depozitare a Revelației divine. În al doilea rând, ca factor determinant, trebuie privit Biserica însăși, organizată în chipul ei de instituție religioasă-morală, a cărei structură și activitate, întemeiată pe principii sau norme religioase și morale, desprinse din Revelația supranaturală, (și pe ceea ce se cheamă legile naturale obiective sau firești de conviețuire a oamenilor și de dezvoltare a societății, desprinse din Revelația naturală) fac să apară și să dispară diversele principii, legi și instituții juridice bisericești, la pas cu viața omenească, mereu în continuă devenire, transformare și dezvoltare și cu necesitățile pe care ea le scoate la iveală.

2. Izvoarele formale sau formele de exprimare a Dreptului canonic

Formele sau modalitățile de exprimare a Dreptului canonic sau izvoarele lui formale sunt foarte variate. Unele sunt generale, recunoscute ca având valoare în întreaga Biserică Ortodoxă, iar altele sunt specifice diferitelor Biserici Ortodoxe autocefale sau autonome, particulare sau locale.

a. Izvoarele formale generale ale întregii Biserici.

Dintre izvoarele generale unele sunt considerate izvoare fundamentale sau principale, iar altele izvoare întregitoare.

a) *Izvoare fundamentale sau principale.* Ele se numesc astfel pentru că prin temelia sau baza Dreptului canonic, îi dau acestuia un conținut, propriu, specific. Izvoarele fundamentale se mai numesc și izvoare principale în sensul că de ele nu se poate dispensa Dreptul canonic fără a-i prăgubi substanța, fără a-i altera natura juridică.

Izvoarele fundamentale ale Dreptului canonic sunt: 1. Adevărurile revelate de credință și normele morale desprinse, din acestea, așa cum, sunt cuprinse în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, ea depozitare a Revelației divine; 2. Normele canonice sau canoanele cuprinse în colecția fundamentală de canoane; 3. Obiceiul de Drept bisericesc și normele canonice stabilite prin consensul unanim al Bisericilor (consensus Ecclesiae dispersae) și 4. Legile fundamentale ale statelor.

Dintre acestea unele derivă din voința divină, sunt creații ale acesteia pe când altele sunt creații ale voinței omenești. Materia pe care ele o cuprind poate fi deci materie sau substanță de origine divină sau de origine umană.

Materia sau substanța de origine divină este cuprinsă în adevărurile de credință revelate și în normele morale derivate din acestea, cuprinse în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție. O parte mai mică se întâlnește și în conținutul canoanelor de cuprins dogmatic sau religio-

moral, precum și în conținutul acelor elemente ale obiceiului de Drept bisericesc, ca și a normelor canonice stabilite în consensul unanim al Bisericilor, care dau expresie în mod direct vreunui adevăr de credință, sau vreunei norme religios-morale.

La rândul său, materia de origine omenească, se cuprinde numai în conținutul canoanelor, al obiceiului de drept bisericesc și a normelor de drept stabilite prin consensul unanim al Bisericilor, într-o măsură preponderent față de elementul de origine divină, și apoi, integral în legiunile fundamentale ale statelor.

Cu aceste lucruri cu caracter general să trecem la analizarea fiecărei categorii în parte.

1) *Adevărurile de credință revelate și normele morale derivate din acestea cuprinse în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, ca depozitare ale Revelației divine.* Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, ca depozitare a Revelației divine, conțin o sumă de adevăruri de credință revelate și de norme religios-morale, derivate din acestea, care privesc direct conduita credincioșilor, norme derivate direct din adevărurile de credință revelate și formând cu acelea un corp unitar.

Toate aceste adevăruri de credință și norme de conduită constituie un îndreptar principal pentru conduita credincioșilor. Ele nu se înfățișează sub chipul legilor juridice propriu-zise, ci sub chipul legilor religioase și morale.

Aici trebuie să facem o distincție între Vechiul și Noul Testament, în sensul că Vechiul Testament cuprinde și norme juridice, adică legi de drept, din cauza neputinței omului de a-și alcătui el singur norme juridice. Noul Testament nu cuprinde însă norme juridice, norme de drept propriu-zise, deși unele dintre normele sau dintre îndrumările pe care le conține pentru viața creștină sînt uneori prezentate ca norme juridice sau ca legi de drept.

Din Vechiul Testament nu s-a păstrat însă, adică nu s-a reținut prin revelația neotestamentară nici o lege cu caracter juridic, ci din contră toate acestea au fost abolite, ca și așa cum spune Sfânta Scriptură: «a trecut umbra legii și harul a venit» (Evr. 10, 1 •; Col. 2, 77).

îndrumările cuprinse în Noul Testament privind viața creștină, inclusiv cele privitoare la organizarea și conducerea Bisericii au caracter religios și moral, nu însăși caracter juridic, dar acest lucru nu numai că nu le lipsește de vigoare pentru viața Bisericii, ci din contră, le conferă o putere și mai mare, ele servind ca jaloane, ca limite în cadrul cărora pot să apară și să se dezvolte și să fie folosite legile de drept.

Să vedem spre exemplificare câteva din normele sau din îndrumările pe care le cuprinde revelația neotestamentară cu privire la viața creștină precum și la organizarea și conducerea Bisericii.

Cu privire la viața creștină, adică la comportarea creștinilor și la măsurile care trebuiesc luate în scopul îndreptării celor care se abat de la normele de conduită creștină, sînt cunoscute îndrumările pe care le dă în primul rând Mîntuitorul și apoi acelea pe care le-au dat Sfinții Apostoli (Matei 19, 16—2; Marcu 10, 17—22; Luca 18, 18).

Dintre îndrumările Mântuitorului, cele mai importante sînt cele privitoare la îndatorirea cretinilor de a aplica, în raporturile dintre ei, precum și în raporturile cu toți oamenii, legea dragostei creștine, lege pe care Mântuitorul o amintește în mod expres de mai multe ori, numind-o «legea nouă» și zicînd: «Legea nouă vă dau vouă să vă iubiți unii pe alții precum și Eu v-am iubit pe voi...» (Ioan 13, 34). Sau în altă parte: «Aceasta este cea dintîi și cea mai mare dintre poruncile legii celei noi: să iubești pe Domnul Dumnezeu tău, din tot cugetul tău, din toată inima ta și cu tot sufletul tău...» «Iar a doua, la fel ca aceasta: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși. În aceste două porunci se cuprind toată legea și profeții» (Matei, 22, 37—40).

Pentru comportarea cretinilor față de autoritatea de stat, Mîntuitorul a dat legea cunoscută din formularea devenită clasică: «Dați Cezarului cele ce sînt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu» (Matei 22, 21, • Luca 20, 25).

În mod special, pentru organizarea vieții bisericești prin lucrarea Sfinților Apostoli, Mîntuitorul, stabilind diferite norme, s-a exprimat astfel zicînd: «Vedeți pe cîrmuitorii neamurilor cum le stă pînă pe ele. Dar între voi nu va fi așa, ci cel ce vrea să fie întîiul să fie tuturor slugă» (Matei 10, 42—43).

Alt îndrumare cu putere de lege, dată de Mîntuitorul este aceea cuprinsă în cuvintele: «De-și va greși ie fratele tău, cheamă-l și îl muștră între tine și el, iar de nu va asculta...» (Matei 18, 15; Luca 17, 3). Apoi aceea din cuvintele cu care îi trimite pe Sfinții Apostoli în misiune, poruncindu-le: «Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura» (Matei 28, 19). Sau «Mergeți, învățați toate neamurile...» (Matei 28, 19). și în fine, altele privitoare la comportarea Sfinților Apostoli în misiune: «...să nu luați nici traistă nici toaie...» (Luca 9, 3).

La acestea se adaugă povăuirile sau îndrumările date de Sfinții Apostoli, cu deosebire acelea din epistolele pastorale ale Sfîntului Apostol Pavel și din alte epistole, care se referă deopotrivă la comportarea religioasă-morală a credincioșilor, arătînd în ce chip trebuie să se procedeze la înțajutorarea cretinilor, precum și la sprijinirea lucrării misionare (Fapte 11, 29, • Filip. 4, 3), apoi la selecționarea și instituirea slujitorilor bisericești (la conducerea obștilor de credincioși) și în fine chiar la conducerea întregii Biserici (Fapte 15, 1—29 — sinodul de la Ierusalim).

Toate aceste îndrumări sau porunci sau legi au caracter religios și moral, nu au însă caracter juridic și datorită acestui fapt Noul Testament nu apare nicidecum ca avînd caracterul unui cod de drept.

Nici Sfînta Tradiție nu pstrează în conținutul ei legi cu caracter juridic, ci numai legi religioase și morale, a căror încîntîntreaga Revelație supranaturală neotestamentară nu a descoperit oamenilor legi de drept, ci făurirea acestora a fost lăsată la latitudinea oamenilor, care dacă sînt membri ai Bisericii, au îndatorirea de a se ocupa la elaborarea legilor de drept ale Bisericii, ca acestea să nu fie contrare legilor religioasă-morale ale Bisericii și să fie de acord cu ele.

Dar în afară de Revelația supranaturală, mai există și o Revelație naturală, care constă în legile șdate în natură, legi după care se guver-

neaz în mod neschimbat, atît lumea neînsufle it , cît i lumea însufle it .

Nici această revela ie nu cuprinde îns legi de drept, ci cuprinde numai îndrept iri care purced din natura lucrurilor i care impun ca legiurile de drept ale oamenilor inclusiv celle de Drept canonic s le respecte i s le dea satisfac ia maxim posibil .

Astfel stînd lucrurile, este evident c atît Revela ia supranatural , cît i Revela ia natural , constituie fiecare în felul ei izvoare fundamentale ale Dreptului bisericesc prin adev rurile de credin i prin normele religioase i morale pe care ie con ine Revela ia supranatural , depozitat în Sfînta Scriptur i Sfînta Tradi ie, precum i prin îndrept irile naturale pe care le cuprinde Revela ia natural , dar micî una dintre acestea nu-con ine vreo lege cu caracter juridic propriu-zis.

2) *Canoanele cuprinse în colec ia fundamental de canoane.* Sub numele de canoane se în eleg legile de drept ale Bisericii sau legile biserice ti scrise. Termenul canon a fost adoptat i este folosit în acest în eles specific, în via a bisericeasc , sau — în mod deosebit — în Drep-[^] tul bisericesc, c ruia i se spune pentru aceasta Drept canonic. Cuvîntul canon mai are îns i alte în elesuri biserice ti, i anume acela comun de pedeaps care se aplic peniten ilor precum i acela folosit în cult, unde are în elesul curent de «grup de cînt ri organizate».

Canoanele propriu-zise adic legile de drept scrise, acelea care intr în cuprinsul codului canonic al Bisericii, sînt expresia voin ei autorit ii supreme de conducere a Bisericii, care, fie c le-a alc tuit pe cale de legiferare în cadrul Sinoadelor ecumenice, fie c i le-a însu it dup ce ele fuseser alc tuite i p strate în via a bisericeasc , pentru folosul sau utilitatea lor practic , dar i această însu ire s-a f cut tot prin Sinoadele ecumenice.

Dup cuprinsul lor, <canoanele se pot împ ri în urm toarele categorii :

- a) Canoane de cuprins dogmatic.
- b) Canoane de cuprins religios-moral.
- c) Canoane de cuprins cultic.
- d) Canoane de cuprins canonic propriu-zis sau de cuprins juridic.
- e) Canoane de cuprins mixt.

Cele care prevaleaz i e firesc s fie a a, sînt canoanele de cuprins juridic.

A a cum se prezint ast zi, codul «canonic aii Bisericii, este alc - tuit din patru categorii de canoane, care se g sesc grupate în ordinea urm toare :

- a) Canoanele Apostolice, sau canoanele Sfin ilor Apostoli.
- b) Canoanele Sinoadelor Ecumenice.
- c) Canoanele sinoadelor locale.
- d) Canoanele Sfin ilor P rin i.

împ rirea canoanelor în patru categorii s-a f cut dup dou criterii i anume : dup provenien a lor i dup importan a sau greutatea lor.

În ceea ce privește originea canoanelor din prima categorie, adică a canoanelor apostolice, trebuie să precizăm că ele nu provin de la Sfinții Apostoli, ci dintr-o epocă care începe cu cea apostolică, dar durează până în veacul V. Ele au fost alcătuite fie de către unii din ucenicii Sfinților Apostoli, fie de alii oameni pricepuți din epoca post-apostolică și din veacurile următoare, autorii lor dându-le titlul de canoane apostolice, pentru a le investi cu o autoritate mai mare, adică cu autoritatea apostolică.

Fără îndoială că unele dintre normele pe care le cuprind canoanele apostolice, provin din epoca apostolică sau măcar dau expresie unor norme religioase și morale cunoscute de pe atunci, întrucât ele fac parte din revelația neotestamentară, sunt cuprinse în Sfânta Scriptură a Noului Testament.

Alcătuirii lor au fost îndemnați să le fixeze în scris pentru a fi de folos în rezolvarea diverselor probleme ce se puneau vieții bisericești și pe măsură ce acestea se puneau în mod practic. Determinate de nevoi sporadice și foarte variate, ele și-au aparut cum le-au reclamat aceste nevoi, în grupuri mici (circa 10—15) de câte trei până la cinci asemenea canoane, care sînt aezate unele lângă altele fără de nici o legătură. Cei ce le-au adunat ulterior într-o singură colecție sau mai multe colecții parțiale, din care a rezultat colecția generală în 85 de canoane, se vede că nu și-au pus problema organizării sistematice a colecției, ci au aezat unele lângă altele grupurile de canoane care li s-au părut a fi de folos pentru viața Bisericii.

Biserica din Apus a avut inițial o colecție de numai 50 canoane apostolice, datorită faptului că numai atîtea traduseseră în limba latină Dionisie Exiguul, pe la începutul secolului VI.

Mai târziu însă, canoanele Sinodului Trulan și ale Sinodului VI Ecumenic reproduc și texte din canoanele apostolice de la cifra de 50 în sus, ceea ce arată că nu numai în Răsărit, ci și în Apus, era cunoscut și folosit o colecție cu mai mult de 50 de canoane apostolice și foarte probabil aceeași colecție care numără până astăzi 85 de canoane apostolice.

Canoanele Sinoadelor ecumenice sînt emise de numai șase din cele apte Sinoade ecumenice și anume, de Sinodul I ecumenic, întrunit la Niceea în anul 325, sinod care a dat 20 de canoane; de Sinodul II ecumenic, întrunit la Constantinopol în anul 381, și care a dat 7 canoane, de Sinodul III ecumenic întrunit la Efes în anul 431, și care a dat 8 canoane; de Sinodul IV ecumenic întrunit la Calcedon în anul 451, și care a dat 30 de canoane; de Sinodul VI ecumenic, adică de sesiunea a doua a acestui sinod, cunoscut și sub numele de Sinodul Trulan, care s-a întrunit la anul 691—692 și care a dat 102 canoane, și de Sinodul VII ecumenic, care s-a întrunit la anul 787 în Niceea și care a dat 22 de canoane.

Sinodul V ecumenic, întrunit la Constantinopol, la anul 553, nu a dat nici un canon, de asemenea nici prima sesiune a Sinodului VI ecumenic întrunit la 680, tot la Constantinopol și careia și se zice de obicei, Sinodul VI ecumenic, iar și nu a dat nici un canon. Iar din

cauză c Sinoadele V și VI ecumenice, nu au dat canoane și fiindcă sesiunea a doua a Sinodului VI ecumenic, adică Sinodul Trulan a dat cel mai mare număr de canoane dintre toate Sinoadele ecumenice, acestuia și s-a zis și sinodul quinisext, adică al cinci-aselea Sinod ecumenic, mai ales pentru socotina a naiv că acesta ar fi avut sau și-ar fi luat sarcina să completeze opera celor două sinoade anterioare printr-o legislație canonică pe care acelea nu o socotiseră necesară sau nu avuseseră timpul să o elaboreze. Istoria reală a sinoadelor acestea arată că nu a fost vorba de așa ceva.

Canoanele sinoadelor locale au intrat mai târziu în codul canonic al Bisericii și anume abia de la anul 692, când Sinodul Trulan le-a selecționat și a procedat la codificarea tuturor normelor canonice de pînă aici, arătînd (canonul 2) care sînt canoanele care trebuie să intre în codul canonic al Bisericii și ce alte rînduiri nu trebuie să intre în acest cod.

După vechimea, nu înșăși după importanța lor, sinoadele locale de la care ni s-au păstrat canoane sînt următoarele :

Sinodul de la Cartagina, din anul 256, care a dat un singur canon ; Sinodul de la Ancira (Ankara de azi), întrunit la anul 314 care a dat 25 de canoane ; sinodul de la Neocezareea din 314 care a dat 15 canoane ; sinodul de la Gangra din 343 care a dat 21 de canoane ; sinodul de la Antiohia din 341 cu 25 de canoane ; sinodul de la Laodiceea din 349 cu 60 de canoane ; sinodul de la Sardica din 343 cu 21 de canoane ; sinodul de la Constantinopol din 394 cu 2 canoane ; sinodul de la Cartagina din 419 cu 133 de canoane.

Ultimele două sinoade locale de la care ni s-au păstrat canoane incluse în codul canonic al Bisericii, adică sinoadele de la Constantinopol din 861 (17 canoane) și de la 879—880 (3 canoane), au fost incluse între celelalte sinoade locale, prin «consensul Bisericii» (Nomocanonul lui Fotie din 883), care le-a consacrat autoritatea, căci ele s-au înscris după ce se încheiaseră Sinoadele ecumenice și deci n-au mai făcut obiectul vreunei hotărîri a unui Sinod ecumenic, așa cum toate celelalte canoane ale sinoadelor locale făcuseră obiectul hotărîrii cuprinse în canonul 2 al Sinodului Trulan.

Este apoi de menționat și faptul că dintre sinoadele locale ale Bisericii din Apus, deși au fost multe și numeroase, nu a fost admis, în rîndul sinoadelor locale, ale căror canoane au dobîndit consacrare în întreaga Biserică, decît sinodul de la Sardica, întrunit la anul 343.

În fine, canoanele Sfinților Părinți, nu sînt canoane în înțelesul specific al acestui cuvînt, ci sînt rînduiri pe care le-au stabilit ocazional un număr de Sfinți Părinți, în legătură cu diverse probleme practice ale vieții bisericești, fiindcă să fie redactate în chipul obișnuit al canoanelor propriu-zise. Unele dintre acestea sînt simple rostiri sau enunțuri de păreri ale Sfinților Părinți, pe cînd altele sînt extrase tîrziu din unele scrieri, ba chiar din unele scrisori ale lor.

Cei 13 Sfinți Părinți a căror rînduiri bisericești, stabilite într-un fel sau altul, au fost incluse în codul canonic al Bisericii, sînt toți Părinții răsăriteni, ale căror nume și număr de canoane sînt cele arătate de canonul 2 al Sinodului VI ecumenic și anume : Dionisie al Alexandriei

(265) cu 4 canoane Grigorie Taumaturgul al Neocezareei (î 270) cu 12 canoane; Petru al Alexandriei (311) cu 15 canoane; Atanasie cel Mare (f 373) cu 3 canoane ; Vasile cel Mare (379) cu 92 de canoane,- Tkaotei al Alexandriei (t 385) cu 18 canoane ; Grigorie Teologul de Nazianz (j 389) cu 1 canon; Amfilohie din Iconiu (f 395) cu un canon ,• Grigorie de Nyssa (| 395) cu 8 canoane ; Teofil al Alexandriei (t 412) cu 14 canoane ; Ciril cel Mare (J" 444) cu 5 canoane ; Ghenadie al Constantinopolului (f 471) cu 1 canon ; Tarasie (în scrisoarea c tre popula ia Romei) cu 1 canon (784—806).

3) *Obiceiul de drept bisericesc i norme stabilite prin consensul unanim al Bisericii.* Cele dintîi legi de drept au fost create verbal ca porunci, a c ror îndeplinire eYa exigibil prin for . Numai o parte din aceste legi s-a fixat de la o vreme în scris, pe cînd restul, cea mai mare parte a r mas nescris i s-a p strat transmi îndu-se oral i prin practica vie ii. Legile nescrise, p strate în ace.^{ca} "Mp i transmise din genera ie în genera ie, se numesc obiceiuri de drept. Ele au pretutindeni puterea legilor scrise i în genere trebuie s fie de acord cu acestea, sau s nu fie contrare celor scrise.

Totalitatea normelor de drept p strate pe cale tradi ional sau prin obicei, formeaz obiceiul juridic c ruia i se mai zice i drept consuetudinar sau drept cutumiar.

Vechea rostire a dreptului roman, prin care se define te obiceiul juridic, este formulat în chipul urm tor : «Sit consuetudo longaeva, tenaciter servata, opinione juris sive necessitatis, non contraria legi, nota legislatori atgue non prohibita».*

Cu alte cuvinte, pentru ca o norm juridic creat i p strat prin obicei s aib cu adev rat puterea legilor scrise i s se poat aplica întocmai ca i acelea, se cerea ca aceea s aib întîi vechime (longaeva), s fie p strat cu tenacitate, adic s existe un ata ament puternic fa de ea, s nasc dintr-o p rere sau dintr-un principiu juridic Recunoscut sau admis, ori s se impun printr-o nevoie (opinio juris sive necessitatis), s nu fie contrar legii scrise, s fie cunoscut legiutorului, adic puterii care are dreptul de a întocmi i de a emite legi scrise i s nu fie oprit aplicarea ei de c tre autoritatea suprem în stat, care este, fie cea care se nume te putere legiuitoare, fie cea care se nume te putere executiv , ambele avînd facultatea de a lua m suri de neaplicare în cazul vreunui obicei, adic m suri de prohibire sau oprire a aplic rii unei legi, în cazul concret a aplic rii unui obicei.

În Dreptul bisericesc, obiceiul este socotit sau este în eles în ace-la i fel. El are îns trei elemente caracteristice i anume :

a) Trebuie s fie de acord cu înv tura de credin i cu normele religios-morale ale Bisericii, iar nicidecum împotriva acestora, adic s nu prevad nimic contrar adev rului de credin sau normelor religios-morale de conduit a credincio ilor ;

b) Trebuie s fie admis prin consensul Bisericii întregi; i

c) Spre deosebire de obiceiul din via a de stat, obiceiul de drept bisericesc poate s fie i contrar legii scrise, în cazul cînd nu afecteaz înv tura de credin sau normele religios-morale ale Bisericii. Cu alte cuvinte în Biseric obiceiul poate fi i în dezacord cu legea scris ,

inclusiv cu textul unor canoane. Astfel, s-a introdus inițial rînduiala, potrivit expres unor canoane și anume potrivit canoanelor 5 și 51 apostolic, precum și altora, de a nu se mai permite căsătoria episcopilor, iar după ce s-a impus acest obicei, el a fost și legiferat prin unele canoane ulterioare. Un alt exemplu chiar de abrogare pe cale de obicei a unei legi scrise în Biserică, este acela al canonului 2 al sinodului local de la Constantinopol de la anul 879—880. Acest canon interzice ca episcopii să fie monahi, iar obiceiul care l-a abrogat impune candidaților la episcopat să devină monahi înainte de hirotonia lor în treapta arhieriei.

Cu aceste caracteristici, obiceiul de drept bisericesc, s-a practicat întotdeauna în viața bisericească, adică a fost socotit ca avînd cel puțin puterea legii scrise, cîteodată chiar prevalînd față de aceasta și ajungînd să o abroghe.

Firește înscrise multe dintre obiceiurile de drept bisericesc au fost fixate în scris, așa cum fac chiar numeroase canoane (6 I Ec., 90—91 Sf. Vasile cel Mare), iar ele pot să apară în orice epocă și multe dintre obiceiurile Bisericii ecumenice sînt cuprinse în diverse colecții vechi de legiuiri bisericești și chiar de stat, iar unele apărute mai târziu, sînt incluse chiar în vechile noastre pravile și statute de organizare.

• Prin obiceiurile de drept bisericesc, ca și prin legile scrise ale Bisericii, se dă expresie într-un mod conform cu adevărul de credință, cu normele religios-morale ale Bisericii, și cu îndreptările naturale ale oamenilor, unor rînduiri care par sau devin utile pentru viața bisericească și care nu sînt cuprinse în legile ei scrise, sau care chiar dacă s-ar afla în contradicție cu acestea, apar mai potrivite sau mai folositoare decît ele.

Pe calea obiceiului juridic, cuprinsul Dreptului bisericesc se primește mereu și face ca el să se adapteze în fiecare vreme, atît exigențelor comune ale vieții bisericești, cît și acelor pe care le impun alte împrejurări sau condiții în care Biserica este chemată sau pusă în situația de a-și desfășura activitatea sa.

Cu acest rost sau cu această funcțiune și cu caracteristicile pe care le-am relevat, obiceiul de drept bisericesc este menționat și arătat sau chiar fărâșat și menționat, este oglindit în numeroase texte canonice și în scrieri sau colecții de drept bisericesc de-a lungul istoriei.

Cu privire la importanța obiceiului sau uzului de drept în Biserică, prezentăm, în cele ce urmează, cîteva momente din scriitoria bisericească și apoi o serie de texte canonice, prin care unele obiceiuri de drept bisericesc se confirmă iar altele se înlătură.

În primele timpuri ale Bisericii, cînd erau puține legi scrise, uzul avea un caracter juridic decisiv și trecea drept întărire a învățăturii bisericești predate oral. În privința aceasta, există o mîrturie clasică a lui Tertulian, scriitor de la finele veacului II și începutul veacului III, mîrturie care e cu atît mai importantă și are o autoritate cu atît mai mare cu cît pîrerile lui Tertulian, ca jurist, au fost primite în Digestele lui Justinian.

Tertulian zice: «Dacă ceva nescris se pretinde, însemnează că acel ceva s-a întărit prin uz, bazîndu-se pe tradiție. Dacă se obiectează că pentru tradiție e nevoie de o tradiție scrisă, împotriva

acestui lucru se pot cita multe hotărâri care, deși nu sînt scrise, totuși există în virtutea tradiției și a obiceiului». Pentru întărirea acestei păreri, Tertulian aduce câteva exemple și încheie astfel: «Dacă s-ar cîntări o lege scrisă, privitoare la aceste hotărâri și la multe altele, nu s-ar găsi, aici avem tradiția ca temelie* uzul ca întărire și credința ca pînzătoare».

Un contemporan al lui Tertulian, episcopul Firmilian din Cezareea, amintește de obiceiurile puse în diferite Biserici particulare și care trebuiesc înțelese ca sfinte.

Tradiția bisericească, întărită prin uz și pusă în aplicare prin credință, trecea în Biserica primară, alături de rînduiri scrise, drept lege, servea ca bază a Dreptului bisericesc și avînd în vedere izvorul ei precum și stima universală pe care o căpătase, avea tot atîta putere ca și rînduiri legitime.

În cazurile de îndoială asupra valorii juridice a unui obicei neîntărit de lege, autoritatea bisericească decidea, în mod independent, sau în unire cu autoritatea civilă, dacă obiectul uzului era de natură mixtă, adică dacă privea și domeniul autorității lumesci. Pe baza hotărîrii respective, uzul, fie cădea, fie devenea lege.

Primul Sinod ecumenic, bazîndu-se pe uz, ridică la rangul de legi privilegiile celor mai înalți conducători ai Bisericii: «Și se întărește sau se puse în aplicare vechiul obicei, care este în Egipt, Libia și în Pentapole, ca și în Alexandria și are autoritate asupra tuturor acestora (provincii), deoarece și pentru episcopul roman există același obicei» (can. 6 I Ec.) «Deoarece este obicei și predanie veche ca episcopul din Aelia să fie cinstit în chip deosebit, etc.» (can. 7 I Ec.). «Deoarece unii episcopi, preoți, diaconi, treceau cu de la ei putere, dintr-o eparhie într-alta», același sinod hotărîte ca obiceiul acesta care s-a încetănit în unele locuri împotriva canoanelor apostolice, să fie înlăturat (can. 15 I Ec.). Același Sinod ecumenic prin canonul 18 condamnă cu totul, procedeul diaconilor care dau preoților Sfînta Euharistie, pe motivul că nu este întemeiat nici pe canoane, nici pe uz și astfel egalează, din punct de vedere al importanței, uzul cu canoanele.

Al doilea Sinod ecumenic stabilește limitele eparhiilor bisericești care se aflau în jurul capitalei imperiului, iar cu privire la bisericile celeilalte puse în aplicare imperiului prescrie ca acestea să se conducă după obiceiul părinților, pus în aplicare pînă atunci (can. 2 II Ec.). Același sinod hotărîte, mai departe, cum să fie primiți în Biserică aceia care vin de la erezii la ea, dispunînd că în astfel de chestiuni să se procedeze cum este obiceiul, sau după obicei (can. 7 II Ec.).

Al treilea Sinod ecumenic din Efes, întărește privilegiile Bisericii din Cipru, condamnă dorința episcopului din Antiohia de a hirotoni pe episcopii din Cipru, pe motiv că lucrul acesta este contrar vechiului obicei (can. 8 III Ec.).

Sinodul trulan hotărîte ca episcopii Helespontului să aleagă pe conducătorul cel mai înalt din Justianopole, în mod independent, după vechiul obicei și în genere, ca în fiecare Biserică să se puse în aplicare vechile obiceiuri (can. 39 Trulan).

Sf. Vasile cel Mare, în epistola lui către tre episcopul Diodor din Tars, privitoare la cel care se căsătorește cu două surori, accentuează cu foarte mult importanța uzului și spune că obiceul predominant în privința aceasta are putere de lege (can. 87, Sf. Vasile cel Mare). De altfel, în numeroase alte ocazii, Sf. Vasile cel Mare relevă importanța obiceiului, stricându-l asupra necesității de a fi observat pentru a nu se strica buna rânduială din Biserică (can. 89, 91, 92, Sf. Vasile cel Mare .a.).

În titlul I, capitolul III al Nomocanonului împărțit în 14 titluri, se arată că uzul «căzătorului bisericesc nescris, trebuie privit ca lege», și ca dovadă aduce canoanele privitoare la această chestiune. În explicare se adaugă că și în dreptul civil, obiceiul întărit înaintea judecării și care nu contrazice legea scrisă, trebuie privit ca lege nescrisă.

Asupra importanței uzului de drept în Biserică, Teodor Balsamon se pronunță în numeroase ocazii, de asemenea și Matei Vlastare, și toți canonicii vechi și noi.

Trebuie remarcat faptul, că și în Biserică are valoare și întrebuințarea cunoscută regulă de interpretare a legilor: «*Consuetudo, optima legum interpretatio*» — a cărei încălcare de obicei de drept poate fi folosită și aplicată nu numai în cazul când lipsesc legile scrise sau când acestea cad în desuetudine, ci și pentru justa interpretare a acestora.

Există, în fine, obiceiuri de drept general valabile pentru întreaga Biserică și altele numai pentru Bisericile locale sau particulare. Într-un caz și într-altul, obiceiul de drept constituie un izvor material fundamental al Dreptului bisericesc.

Pe cât vreme în societatea civilă, uzul de drept are dispărut aproape cu desăvârșire, legile pozitive luându-i aproape pretutindeni locul, în Biserică, el se menține și dacă nu mai este dat posibilitatea formării unor obiceiuri de drept cu caracter general în Biserică, ele continuă să apară în cadrul Bisericilor locale.

4) *Legiunile fundamentale ale statelor*, S-ar putea că legiunile de stat, oricât de importante ar fi ele, n-ar putea să cuprindă material care să constituie izvor fundamental al Dreptului bisericesc, dat fiind natura și rostul deosebit al Statului, față de natura și de scopul Bisericii. Cu toate acestea, istoria formării și dezvoltării Dreptului bisericesc, ca și istoria dreptului de stat, arată că elementele dreptului de stat au fost cele din care s-a servit Biserică, fie însuși induși-le-a-cum-le-a-găsit, fie îmbisericescându-le ca redactare sau ca limbaj, fie prelucrându-le sau reelaborându-le pentru trebuințele proprii. În felul acesta, Dreptul bisericesc și-a tras substanța sa juridică originară din dreptul de stat, care și-a pus la dispoziție principii și norme general valabile pentru conviețuirea socială, ca și pentru organizarea și conducerea oricărei societăți omenești, deci inclusiv și pentru cea bisericească.

Mai târziu, legile fundamentale ale Statului roman și apoi ale Statului bizantin cuprind deopotrivă enunțuri și unele chiar și definiții, ori expuneri ale credinței creștine, precum și norme religioase și morale creștine, investite cu puterea legilor de stat și apoi un număr foarte

mare de norme speciale cu caracter juridic, destinate organizării și conducerii Bisericii.

De astfel de norme juridice ca și de enunțuri și definiții dogmatice, sînt pline vechile colecții de legi ale Statului roman și bizantin, începînd cu Codex Teodosianus și cu Codex Justinianus și sfîrșind cu Vasilicalele.

În afară de aceste colecții despre care va fi vorba cu de-am nuntul la prezentarea codicilor Dreptului bisericesc, între elementele care fac parte din legiurile fundamentale ale statelor, constituind izvoare fundamentale ale Dreptului bisericesc, mai trebuie socotite legile prin care împărații romani și bizantini au promulgat hotărîrile dogmatice și cele canonice ale Sinoadelor ecumenice, precum și ale altor sinoade.

Pentru timpurile de mai tîrziu, dinspre sfîrșitul epocii bizantine, și pînă în zilele noastre, legiurile fundamentale ale diverselor state cuprînd în colecții aparte, oricum s-ar numi ele, inclusiv vechile noastre pravile, apoi cele mai noi cunoscute sub numele de constituții, legi organice, etc., toate împreună cuprînd elemente care constituie pentru orice Biserică din anumite teritorii izvor fundamental al dreptului ei, uneori atît prin cuprînsul juridic propriu-zis al acelor legiuri, iar alteori prin neputința Bisericii de a le evita sau de a le nesocoti dispozițiile din datoria pe care o are de a da Cezarului cele ce sînt ale Cezarului.

Reflectînd tocmai asupra acestei îndatoriri, poate în elegeri cu ușurință oricine modul mai precis în care legiurile fundamentale ale statelor nu numai că pot, ci chiar trebuie să constituie izvoare fundamentale ale Dreptului bisericesc. Acest lucru este inevitabil.

În fine, între legiurile fundamentale, cele mai importante și cu caracterul cel mai general obligatoriu, pe care Biserica le-a considerat și le socotește și acum ca izvoare fundamentale ale dreptului propriu, se numără legile internaționale, dintre care în zilele noastre deosebită greutate au dobîndit cele două constituții cu caracter internațional și anume «Pactul Națiunilor», fosta lege de bază a Ligii Națiunilor și apoi «Charta Organizației Națiunilor Unite», legea de bază a Organizației Națiunilor Unite, din 1945.

Desigur că pentru trecut au fost considerate de către Biserică, ca exprimînd principii și norme fundamentale ale dreptului internațional, diversele tipuri de înțelegeri, care s-au încheiat mereu între state.

Prin toate acestea se creează un regim juridic internațional, al cărui principii și norme sînt obligatorii și pentru activitatea Bisericii Ecumenice; în cadrul internațional, întocmai precum în cadrul unui stat, este obligatoriu regimul legal al statului respectiv pentru activitatea oricărei Bisericii de pe teritoriul său.

b) *Izvoarele generale întregitoare*

După cum le arată și numele, izvoarele din această categorie nu fac decît să întregesc, adică să completeze izvoarele fundamentale ale Dreptului bisericesc. Întregirea respectiv nu este însă de importanță deosebită, adică nu se referă la chestiuni a căror nereglementare ar

afecta sau ar primejdui existența Dreptului bisericesc. De aceea se poate spune că izvoarele întregitoare au caracteristica, socotită în raport cu cele fundamentale, de a putea exista sau de a putea să nu existe fără ca existența lor să primejduiască Dreptul bisericesc. Cu alte cuvinte, izvoarele întregitoare ale Dreptului bisericesc sânt acelea fără de care Dreptul bisericesc poate să existe.

După cuprinsul și după importanța care s-a dat în elaborarea Dreptului bisericesc acestor izvoare, ele pot fi împărțite în următoarele categorii: 1. Hotărârile sinoadelor endemice, ale altor sinoade locale, ale unor sinoade zise patriarhale, ale sinoadelor zise panortodoxe, ale comisiilor și conferințelor sau consfătuirilor interortodoxe sau panortodoxe. 2. Pravilele celtice, adică regulile monastice. 3. Canoanele cuprinse în oarecare scrieri ale unor Sfinți Părinți sau altor scriitori bisericești, precum și tipicele sau rânduielile sfintelor slujbe și în fine a aزیsele canonarii. 4. Pravilele canonice. 5. Jurisprudența bisericească, elaborată pe bază de obicei, de hotărâri ale instanțelor bisericești superioare sau elaborată de către canonicii a căror autoritate este recunoscută în Biserică și fixată în scrierile răsărite: la acestea.

În privința acestor cinci categorii de izvoare întregitoare ale dreptului bisericesc este de observat că ele nu sânt de o valoare egală și deci nici de aceeași importanță pentru studiul dreptului bisericesc.

i) *Hotărârile sinoadelor endemice și ale altor categorii de sinoade.* Cele care au fost pe drept cuvânt socotite ca având o importanță deosebită în dezvoltarea Dreptului bisericesc sânt hotărârile câtorva sinoade numite endemice, apoi ale unor sinoade locale, ale sinoadelor zise patriarhale, ale celor panortodoxe, precum și a conferințelor și altor forme de înțelegere interortodoxe sau panortodoxe.

Toate acestea au reprezentat, după epoca Sinoadelor ecumenice, niște moduri de manifestare, de expunere sau de concretizare, a aceluiași «consensus Ecclesiae dispersae», care constituie un izvor fundamental al Dreptului bisericesc. O manifestare a aceluiași consens, chiar și în epoca Sinoadelor ecumenice, au reprezentat-o hotărârile sinoadelor endemice și ale altor sinoade locale, deosebite de cele endemice.

ii) Sinoadele endemice, așa cum le spune și numele, au fost niște sinoade cu caracter local care s-au practicat în centrele mai importante ale Bisericii, mai ales la Constantinopol și la Roma, dar ele n-au lipsit nici în alte oarecare centre bisericești mai mari. Hotărârile acestora au dobândit putere, fie în întreaga Biserică, fie numai în unele părți ale Bisericii, pe calea acceptărilor de către Bisericile interesate. Cele mai multe hotărâri, care servesc ca izvoare întregitoare ale Dreptului bisericesc ortodox, sânt cele aduse de sinoadele endemice de la Constantinopol, care de la o vreme dobândiseră un caracter de sinoade endemice permanente. Hotărârile lor cea mai cunoscută și mai general aplicată în Ortodoxie este aceea prin care s-a interzis căsătoria a IV-a printr-un sinod întrunit la Constantinopol în anul 920.

Dintre sinoadele locale care n-au avut un caracter mai general ca acela pe care-l au sinoadele endemice i apoi dintre sinoadele patriarhale, care au adus iar i unele hot rîri acceptate ori în întreaga Biseric , ori numai în anumite p r i ale ei, pu ine au o consacrare prin «consensus Ecclesiae», cum au fost bun oar , mai ales, hot rîriie sinoadelor în ordinea succesiunii patriarhilor sub care s-au dat : Nectarie I (381—397) ; Ioan Hrisostom (398—404) ; Timotei (511—518) ; Ioan Postnicul (582—595) ; Tarasie (784—806) ; Nichifor I (806—815) ; Metodie (843—847) ; Fotie (858—867 i 877—888) , Ignatie (868—877) ; tefan I (886—893) Nicolae I (895—906 i 911—925) , Sergiu (999—1019) ; Alexie (1025—1043) ; Nicolae III (1086—1111) ; Leon (1134—1143) ; Mihail II (1143—1146) ; Nicolae IV (1147—1151) ; Constantin IV (1154—1156) ; Luca (1156—1169) ; Mihai III (1169—1177) , • Teodosie I (1178—1183) , • Vasile II (1183—1187) ; Grigorie II (1192—1199) ; Gherman II (1222—1240) ; Mihail II (1244—1255) ; Ioan XI (1275—1282) ; Atanasie I (1289—1293 i 1303—1311) ; Filotei (1354—1355 i 1364—1376) ; Simeon I (1472—1475 i 1482—1486) ; Ieremia II (1572—1579) ; (1580—1584 i 1585—1595) ; Dionisie III (1660—1665) ; Calinic II (1694—1702) ; Gavril III (1702—1707) , • Ieremia III (1715—1726) ; Gavril IV (1780—1785) ; Gherasim III (1794—1797) ; Grigorie V (1797—1799) ; Antim IV (1848—1852) ; Ioachim III (1878—1884) ; Ioachim IV (1884—1887) ; Meletie IV (1922) ; Vasile III (1925) ; Veniamin I (1937) ; Recunoa terea autocefaliei Bisericii Ortodoxe din Albania (1947) ; Recunoa terea autocefaliei Bisericii Ortodoxe din Polonia (1949) ; Recunoa terea autocefaliei Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia (1951).

Sinoadele panortodoxe i celelalte moduri ulterioare de asigurare a consensului între toate Bisericile s-au inut de-a lungul unei perioade care începe cu Sinodul de la Ia i din 1642 i se continu pîn în zilele noastre. Hot rîrile conferin elor panortodoxe, întrunite de la 1961 încoace, în insula Rodos, au devenit expresie a consensului întregii Biserici Ortodoxe.

Intre sinoadele acestea se num r din epoca mai veche, Sinodul de la Ia i din 1642, care a aprobat «M rturisirea Ortodox » întocmit de Petru Movil , cel de ia Moscova din 1666—1667, apoi cele dou de Ia Constantinopol, de la 1672 i 1691 i Sinodul din Ierusalim din 1672, care a aprobat «M rturisirea de Credin » a patriarhului Dositei al Ierusalimului.

Importan a hot rîrilor acestor sinoade este mai mult dogmatic i moral , cu excep ia celui de la Moscova din 1666—1667, i numai indirect pot fi socotite ca avînd i o importan pentru Dreptul bisericesc, întrucît au definit i ap rat credin a ortodox oe st la temelia principiilor i normelor canonice ale Bisericii.

Cu totul altfel stau lucrurile în ce prive te hot rîrile «Congresului panortodox de la Constantinopol» din 1923, ale «Comisiei interortodoxe de la Vatoped» (Grecia — Muntele AtOs) din 1930 i ale «Conf tuirii interortodoxe de la Moscova» din 1948.

Toate acestea au luat hot rîri de cea mai mare importan din punctul de vedere al Dreptului bisericesc, ocupîndu-se de numeroase chestiuni controversate i contribuind la l murirea lor.

Dintre acestea, Consf tuirea de la Moscova s-a ocupat de problema validit ii hirotoniilor anglicane i de aceea a calendarului.

2) *Pravilele c lug re ti*. De i folosite mereu ca izvoare întregitoare ale Dreptului bisericesc, pravilele monastice nu sînt totu i trecute între izvoarele'acestui drept, ci numai între izvoarele speciale ale unui capitol care so refer Ia via a monastic .

De fapt, normele privitoare la via a monahal , care au caracter de izvoare fundamentale ale Dreptului bisericesc, sînt cuprinse în codul canonic al Bisericii, pe cînd cele ce nu au acest caracter, sînt cuprinse în cunoscutele reguli ale vie ii monastice, în fruntea c rora se g sesc, cu autoritate, Pravilele sau regulile monastice ale Sfîntului Vasile cel Mare.

Iat o schi sumar a acestor pravile :

a) *Regulile Si. Pahomie cel Mare*, datînd de pe la anul 225, în num r de 194, dintre care 142 sînt reguli în sens propriu sau pravile monastice, iar restul de 52 sînt complet ri i tîlcuiri ale regulilor. Sînt cele mai vechi reguli ale vie ii de ob te.

b) *Regulile Si. Vasile cel Mare.*, datînd de pe la anul 362, se prezint în dou redact ri sau edi ii: prima cuprinzînd 50 de Pravile mairi, se cheam Regulile sau rînduielile mari ale Sfîntului Vasile, iar a doua, cuprinzînd 313 Pravile mai scurte, se cheam Regulile sau pravilele mici ale Sfîntului Vasile.

c) *Regulile Sf. Ioan Casian* (t 435), lin num r de 83.

cl) *Regulile lui Benedict de Nursia* (543), în num r de 73.

e) *Regulile Si. Sava Sfîn itul din Ierusalim*, întocmite la anul 561. Acestea au fost completate i modificate ulterior, ajungîndu-se la redactarea în mai multe edi ii a regulilor monahale cuprinse în «*Statutul Fr iei Sfîntului Mormînt*».

t) *Regulile Si. Teodor Studitul*, sau ale m n stirii Studion din Constantinopol, întocmite de Teodor Studitul la anul 789.

g) *Regulile Si. Atanasie Atonitul*, întocmite la anul 970 sau 971 de c tre Sf. At-anasie. Acestea au fost mereu completate i modificate ulterior, ajungîndu-se la alc tuirea regulilor monahale cuprinse în «*Statutul de organizare a Siîntului Munte*».

h) *Regulile lui Teodosie Pecerski*, sau ale m n stirii Pecerska din Kiev, întocmite de Teodosie în veacul XI.

i) *Regulile lui Sava de la Hilandar* —[^] sau ale m n stirii sîrbe ti Hilandar — de la Atos, întocmite de arhiepiscopul sîrb Sava, la începutul veacului XIII.

La cele ar tate se mai adaug i regulile speciale a unor ob tii monahale mai mari, cunoscute mai ales sub numele de «*Tipica*».

3) *Canoanele întregitoare și tipicul.* În diverse colecții de canoane se găsește, pe lângă canoanele care formează codul canonic al Bisericii, încă și o altă seamă de canoane, sub numele de canoane întregitoare. Canoanelor întregitoare propriu-zise li se mai adaugă o serie de rostiri ale Sfinților Părinți netrecute în rândurile nici unei categorii de canoane, dar care au și ele importanța unor materiale întregitoare ale izvoarelor fundamentale ale Dreptului bisericesc.

În cele din urmă, din această categorie mai fac parte și diversele rânduieli privitoare la modul și timpul oficiilor slujbelor religioase și care se numesc «tipice» sau «tipicuri» (Tipicul Sf. Sava).

4) *Părerile canonicilor.* Datorită varietății și mulțimii normelor de drept de care s-a servit Biserica în decursul timpului, precum și datorită faptului că aceste norme au apărut sau au fost emise într-o perioadă foarte îndelungată de vreme, a apărut de timpuriu, chiar de prin veacul al III-lea, necesitatea tâlcuirii sau interpretării mai precise a unora dintre canoane, a unora dintre legile de stat privitoare la Biserică, precum și a unor obiceiuri. De aceea, cunosătorii cei mai buni ai legilor bisericești au procedat la o seamă de tâlcuiri ale acestora încă din veacul al III-lea, adică încă din vremea când nu apăruseră prea multe legi și obiceiuri juridice bisericești și când încă împărații romani nu legiferau în treburile bisericești.

Tâlcuitorii aceștia sînt numiți «canonici».

Curățirea Bisericii s-au ocupat întotdeauna de studierea izvoarelor fundamentale ale organizației bisericești și în genere de toate izvoarele Dreptului bisericesc. Ei au analizat cu pricepere, cu stăruință, cu răbdare pînă în cele mai mici amănunte, textele legislației bisericești¹ și de stat în materie bisericească, sfintele canoane și legile politico-bisericești din timpurile cele mai vechi pînă în zilele noastre.

Ierarhi, clerici sau simpli laici, ei au studiat principalele probleme pe care le puneau organizației și vieții bisericești, atît în viața ei de credință cît și înnoirea continuă a vremurilor, a condițiilor obiective în care Biserica își desfășoară activitatea.

Pe temeiuri doctrinare și pe necesități practice din tezaurul credinței și din legile firii, ei au tors firul unei învățături în lumina creștină și se tâlcuiesc just și se aplică cu folos legile bisericești, și această învățătură care se desprinde din operele lor, ca fruct al ostenețelor lor, se cheamă «doctrină canonică». Ea rezumă părerile canonicilor, părerile lor comune și potrivite cu învățătura de credință și cu regulile morale ale Bisericii.

Aceste părerii sînt exprimate în felurite chipuri, prin scrieri dintre cele mai deosebite ca formă și cuprins. Astfel, acestea se află în *scrisori personale, în cuvîntări, în răspunsuri polemice sau în răspunsuri la întrebări puse de alții, în dialoguri, în observații sau scurte note asupra textelor de canoane sau legi, numite «scholii», în comentarii ocazionale sau sistematice, la unele părți ale legislației bisericești, isau-la-toftte*

Canoanele și la cele mai multe *legi politico-bisericești*, în *consultații* date asupra unor chestiuni canonice, în *povestiri canonice*, în *hotărâri canonice*, în *dispoziții* sau *rînduiri canonice ale ierarhilor*, în *scrisori enciclice* de îndrumare sau de muștrare, în *studii* sau *tratate speciale*, asupra unor chestiuni controversate sau scrise în scopul de a le servi și altora, cum sînt unele privitoare la *pocănică*, sau unele *colecții* de canoane, de *legi politico-bisericești*, *nomocanoane*, sau alte feluri de scrieri.

Principalii canoniști ai veacului III sînt Sfîntul Ciprian al Cartaginei (c. 258) și Sfîntul Dionisie cel Mare al Alexandriei (c. 265). Pe Sfîntul Dionisie cel Mare îl numesc «canonist» însuși Sfîntul Vasile cel Mare (f. 379).

Dacă în veacul al III-lea s-a simțit nevoia țîlcuirii unor legi bisericești, apoi cu atît mai mult s-a simțit această nevoie din veacul al IV-lea înainte, cînd legile bisericești sporesc considerabil printr-o bogată legislație sinodală și prin legislația de stat, și cînd obiceiurile ca să fie puse de acord cu legislația în vigoare, sau să se afirme uneori chiar împotriva prevederilor exprese ale legilor pozitive.

Datorită trebuințelor nescute din asemenea împrejurări, însemnații cîrțurari ai Bisericii din veacul al IV-lea și numeroșii Sfinți Părinți în frunte cu Sfîntul Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur își iau osteneala de a interpreta o seamă de legi bisericești și chiar unele legi de stat privitoare la viața bisericească.

Obiectul acestor țîlciri îl fac unele canoane ale Sinodului I și II ecumenic, altele ale sinodului de la Sardica și chiar unele obiceiuri de care se ocupă în special și Sf. Vasile cel Mare.

Mai tîrziu, din veacul al V-lea înainte, paralel cu nevoia tot mai accentuată de codificare sau adunare în colecție a legiuirilor după care se conduce Biserica, s-a accentuat și nevoia interpretării acestor legiuiri, așa încît primii alcătuitori de colecții canonice și apoi nomocanone apar și ca țîlcuitori ai legilor bisericești sau canoniști.

Dintre cei mai însemnați țîlcuitori de acest fel amintim pe, Ioan Scolasticul, sec. VI în răsărit și pe Dionisie Exiguul, sec. VI în apus.

Mai tîrziu, apar doi însemnați canoniști și anume Sfîntul Teodor Studitul (759—826) și cu deosebire patriarhul Fotie, sec. IX, alcătuitorul în forma sa definitivă a codului nomocanonic oficial al Bisericii, pus în aplicare sub numele de Nomocanonul în 14 titluri, la anul 883.

- Dar cei care s-au ocupat în mod aproape profesional de țîlcuirea unor canoane, obiceiuri sau legi de stat privitoare la Biserică, sînt marii canoniști din veacul al XI-lea și al XII-lea și anume:

Alexie Aristen (f. 1159—60), care a devenit înalte demnitate de stat la Constantinopol, devenind între altele și nomofilax, adică rector al colii superioare de drept din Constantinopol, iar între anii 1118—1143, probabil în 1130, a alcătuit din porunca împăratului Ioan Comnen un comențar la toate canoanele, folosind în acest scop un text prescurtat al lor.

Același lucru l-a făcut într-o formă mai completă un alt mare canonist bizantin contemporan cu el și anume Ioan Zonara, care este cunos-

cut și ca cronograf. El și-a alcătuit comentariul la canoane în timpul domniei împăratului Manuel Comnen (1143—1180).

Al treilea mare canonist bizantin este Teodor Balsamon, sec. XII; și acesta a fost nomofilax al colii superioare juridice din Constantinopol și a întreprins în timpul împăratului Isaac Anghel (1185—1195) o tălcuire foarte amănunțită, mai amănunțită decât Aristen și decât Zonara și decât cele oricare alt canonist ulterior, la toate canoanele incluse în Nomocanonul în 14 titluri apărut la anul 883, precum și a legilor de stat incluse în acest nomocanon. El a cunoscut și a folosit comentariile lui Aristen și ale lui Zonara, dar a adăugat o mulțime de elemente noi de interes, deopotrivă pentru Dreptul bisericesc și pentru cel bizantin, ca și pentru istoria și cultura bizantină în genere.

Tot în veacul al XI-lea a trăit și canonistul bizantin Nil Doxapatruil, care și-a scris în anul 1142—1143, Comentariile sale privitoare la instituția patriarhatului și la cele cinci patriarhii istorice.

Din veacul al XIII-lea sînt de menționați canonicii: Dimitrie Homatenul și Arsenie Antorian, iar din veacul al XIV-lea, Matei Vlastare și Constantin Armenopulos. Toți aceștia au lăsat importante scrieri, dintre care unele conțin tălcuiți la canoane, ori la alte legiuiri folosite de Biserică.

5) *Jurisprudența sau practica judiciară* sau precedentul judiciar, adică soluțiile concrete care se dădeau în diferitele cauze de către instanțele de judecată ce deveneau obligatorii pentru viitor în rezolvarea unor cauze asemănătoare. În acest sens precedentul judiciar poate fi considerat ca un izvor de drept.

În înfrînd pînă aici izvoarele generale, fundamentale și cele întregitoare ale Dreptului canonic nu excludem din rîndul izvoarelor întregitoare sau auxiliare, în cel mai general sens, și toate celelalte izvoare în care se cuprinde material istoric pentru studiul dreptului în genere, ca și pentru tipurile sociale în genere. Se înleagă apoi și între izvoarele Dreptului canonic — cu o contribuție specială — în toate disciplinele teologice, precum și scrierile istorice care oferă un imens material documentar.

B. Izvoarele particulare, privind Bisericile locale.

Pe lîngă izvoarele generale, în care se cuprind elementele de bază și cele întregitoare pentru dreptul întregii Biserici, mai există izvoare particulare, aparte, și pentru dreptul fiecărei Biserici locale. Și aceste izvoare pot fi împărțite în izvoare fundamentale și în izvoare întregitoare, diferind fiecare prin conținutul lor ca și prin numărul lor de la biserică la biserică.

Să vedem mai de aproape cum apar și cum se înfrîng aceste izvoare ale Dreptului canonic specific bisericilor locale.

În mod firesc, în cadrul vieții fiecărei Biserici apar felurite **pariicu-** larități determinate de evenimente sau împrejurări istorice, de influen-

ele pe care le exercită condiția geografică a teritoriului pe care se află Biserica, de starea culturală, politică, economică a populației, de apartenență etnică sau națională și de tradițiile specifice fiecărei etnii, fiecărui popor sau națiuni și de alte condiții obiective cu care se împletesc dezvoltarea istorică a oricărei forme de viață, deci și a Bisericii.

esute în structura, vieții bisericești, toate condițiile naturale sau sociale ale vieții credincioșilor, fac să apară în cadrul diferitelor Biserici, norme, instituții, sau chiar principii juridice noi, care dau fiecărei Biserici o individualitate aparte.

Pe strînd fondul comun de norme, instituții și principii canonice și de acord cu acesta, se dezvoltă particularitățile canonice din ce în ce mai deosebite și care nu fac decât să amplifice și să dea expresie mai pregnantă «unității în varietate» a Ortodoxiei; firește însă, că numai în cazul în care se păstrează neatins fondul comun prin care se asigură unitatea canonică a Bisericilor Ortodoxe.

În caz contrar, dezvoltându-se particularitățile, în independență de fondul comun și depășind aria acestuia, se ajunge la schisme și apoi la erezii, cum s-a întâmplat de atâtea ori în viața Bisericii și în mod mai grav de la anul 1054 încolo.

Pe măsură ce apar și se dezvoltă particularitățile canonice ale unei Biserici, ea își afirmă tot mai mult individualitatea, a cărei expresie, restrînsă sau mai deplină, se cheamă autonomie sau autocefalie.

Bisericile autonome sau autocefale, și-au extras normele, instituțiile sau principiile noi juridice, pe care le-a reclamat dezvoltarea individualității fiecăreia, din condițiile obiective noi ale societății și din izvoarele generale ale Dreptului bisericesc.

Potrivit importanței și sursei din care se trag aceste izvoare, ele se pot împărți în: izvoare fundamentale și izvoare întregitoare.

1) — *Izvoare fundamentale* :

- a) Legislația bisericească proprie.
- b) Uzul particular de Drept bisericesc.
- c) Legislația de Stat.
- d) Acordurile dintre Biserică și Stat.

2) — *Izvoare întregitoare* :

- a) Hotărîri (decrete, decizii, etc.), regulamente, pastorale, circulare, instrucțiuni, sau orice alte acte normative ale sinoadelor particulare, arhierice și mixte.
- b) Hotărîri sau decizii, circulare etc., ale ierarhilor.
- c) Jurisprudența.
- d) Prerile canonice ale Bisericii în chestiuni locale.

*

— Cu privire la *izvoarele fundamentale* avem de relevat următoarele:

- a) Legislația proprie a fiecărei Biserici autonome sau autocefale, cunoaște felurite forme de legiferare: Pravilele, Canonismele, Normele

generale, Statutele, sau unora li se zice chiar Constitu ii biserice ti Legi biserice ti, Regulamente biserice ti, etc.

b) Uzul particular de Drept bisericesc se .formeaz în leg tur cu obiceiurile religioase ceremoniale sau cu anumite practici religioase, cu obiceiurile juridice sau na ionale i în general cu st rile sociale în care tr iesc credincio ii.

c) Cît prive te legisla ia de Stat, preciz m, c tipurile de legi din cadrul acestuia, care îi servesc Dreptului bisericesc particular ca izvoare fundamentale, sînt în mod obi nuit urm toarele :

Constitu iile, Legile speciale ale Cultelor sau pentru chestiunile religioase, Legile date pentru chestiuni strict biserice ti sau chiar pentru organizarea cîte unei Biserici, Codurile civile, Codurile Penale, Codurile familiei, Legi privitoare la regimul persoanelor juridice, Legi privitoare la regimul propriet ii, Legi privitoare la regimul monumentelor istorice, Legi privitoare la regimul s n t ii publice, Legi privitoare la constituirea i func ionarea organelor puterii de Stat, Legi privitoare la chestiuni mixte ca de exemplu : c s toria, cimitirele, etc., i în genere, la orice sector al vie ii publice, cu care are tangen e i via a bisericeasc .

.. — Cu privire la *izvoarele întregitoare*, relev m urm toarele :

a) între hot rîrile juridice normative ale sinoadelor arhiere ti, ale Bisericilor particulare, trebuie socotite atît cele ale sinoadelor plenare, numite Sfinte Sinoade, cît i acelea ale Sinoadelor zise permanente i ale sinoadelor mitropolitane, iar între hot rîrile sinoadelor mixte/sau corpora iilor, sau organelor colegiale mixte de conducere a Bisericilor particulare, trebuie socotite acelea ale Congreselor generale, Congreselor sau Adun rilor Na ionale, sau ale Soboarelor mari, ale Soboarelor generale sau Na ionale biserice ti.

b) între hot rîrile canonice normative ale episcopilor eparhio i, trebuie socotite cele pe care ace tia le iau fie personal, fie pe baza celor statornicite de organele colegiale de conducere a eparhiilor.

c) Jurispruden a, pe care o stabilesc scaunele de judecat ale Bisericilor -particulare, cuprinde în primul rînd jurispruden a Sinoadelor arhiere ti constituite în foruri de judecat i apoi a celorlalte instan e ordinare, inferioare.

d) P rerile canoni tilor fiec rei- Biserici particulare sînt cuprinse în comentariile pe care ace tia le fac colec iilor de canoane, de legi biserice ti, i în manuale, tratate sau studii de Drept bisericesc.

V.

**CODICII SAU COLEC IILE
DE LEGI BISERICI TI**

A. CODICII I COLEC IILE BISERICII ECUMENICE

Cuvântul cod se folosește în studiul dreptului în sensul de colecție de legi scrise. În alte ramuri de activitate se folosește și în sensul de registru în care se cuprind semne, litere sau expresii cu un înțeles ascuns sau bine determinat. Cuvântul cod vine în fond de la verbul *cori-de, re* = a întemeia, de aceea în înțelesul său original, prin cuvântul cod se înțelege o colecție de legi scrise care stau la baza unui stat sau care reprezintă temelia juridică a statului respectiv.

În același înțeles în care se folosește cuvântul cod în studiul dreptului, se folosește adeseori și cuvântul colecție sau expresia colecție de legi sau colecție de drept. Cu toate acestea, în noțiunea de colecție înțeleg ceva mai mult decât înțeleg de cod și de fapt în cuprinsul colecțiilor juridice nu se găsesc numai legi de bază sau de temelie, ci se găsesc și legi mai puțin importante, precum și alte materiale care au legătură cu legile dar care nu pot face obiectul unui cod propriu-zis, în sensul că nu-și găsesc locul într-un cod. Deci colecția juridică sau colecția de legi are un înțeles mai larg și nu se acoperă cu acela specific de cod.

Codurile și colecțiile se mai numesc câteodată și codici în sensul că formal sunt alcătuite ca niște coduri în care s-au adunat tot felul de materiale, indiferent dacă sunt toate de cuprins juridic sau dacă sunt și de alt cuprins și câteodată, chiar neavând nimic de-a face cu dreptul sau cu legile de drept. În acest sens se numesc, folosindu-se de obicei ori cuvântul latinesc *codex*, ori simplul cuvânt românesc *codice*, diverse colecții de scrieri istorice sau literare sau chiar biblice. Astfel este cunoscută expresia *Codex Sinaiticus* sau *Codex Argenteus*, pentru niște colecții de texte neotestamentare, sau expresia *Codicele Voroneean*, pentru o colecție de scrieri literare și alte asemenea expresii.

În orice caz, atunci când se vorbește de cod sau de codice, se înțelege că avem de-a face cu o colecție, adică cu un material privitor la un anumit sector sau domeniu de activitate cunoscut, juridic sau nejuridic, care a fost adunat și organizat într-o anumită formă.

Datorită faptului că și elementele sau materialele din care sunt alcătuite izvoarele fundamentale sau cele întregitoare ale dreptului în genere, la fel și ale Dreptului bisericesc, se găsesc adunate și depozitate cum s-ar zice în această formă tipică de colecție care se numește cod sau codice. Sau simplă colecție în sens mai cuprinzător, toate colecțiile respective sunt numite izvoare formale ale dreptului.

Dreptul bisericesc î i are i el izvoarele sale formale, care constau clintr-o serie de codici i de colec ii în care izvoarele fundamentale i cele întregitoare ale dreptuluf se g sesc uneori grupate separat, alteori de-a valma, amestecate, puse laolalt f r vreo leg tur între ele sau prea pu in organizate sistematic ori cronologic.

Num rul acestor colec ii este variat i el nu poate fi socotit ca stabilit definitiv, întrucît din vechiul tezaur al culturii omene ti mai apar la r stimpuri, de multe ori — chiar cu totul întâmplator —, iar nu numai ca rezultat al cercet rii tiin ifice, materiale sau colec ii vechi necunoscute. Astfel a fost cazul cu unii codici apostolici, în frunte cu Didahia, care s-au descoperit destul de târziu i este posibil ca astfel de codici s se mai descopere, pentru c unii dintre ei sînt chiar aminti i în oarecare scrieri, f r a li se fi dat îns de urm pîn acum. Mai sînt apoi. i unele colec ii a c ror existen se presupune, sau despre care se poate spune c nu e cu putin s nu fi existat. Intre acestea pot fi indicate : o colec ie canonic a Sfintului Dionisie cel Mare din Alexandria, din care nu ni s-a p strat decît prea pu in, sau în orice caz un material care îi justific reputa ia de «canonist» pe care i-o atest scrieri a c ror seriozitate nu poate fi pus la îndoial ; o colec ie sau mai multe colec ii de canoane de prin veacul al patrulea, o colec ie despre care, ori se face amintire într-o Biseri c sau alta (în Roma, Cartagina, etc.), ori existen a lor este presupus în mod întemeiat, c -i nu era cu putin ca în veacul IV, cînd s-au întrunit atîtea sinoade în R s rit i Apus, canoanele acestora dobîndind, dac nu toate, m car unele dintre ele, puterea legilor de stat, — s nu fi fost adunate într-o colec ie sau chiar în mai multe, atît în R s rit cît i în Apus, de i din acea vreme, ca i de la începutul veacului V, nu se aminte te decît de o colec ie numit «Acolutia», o serie de nomocanoane, adic de colec ii mixte, cuprinzînd canoane i legi de stat în chestiuni biserice ti, colec ii care iar i nu *e cu putin s nu se fi întocmit chiar din veacul IV, în care ap ruser doar atîtea legi de stat 'privitoare la via a Bisericii, ce nu puteau s r mîn neadunate împreun cu canoanele într-o epoc în care s-a fr mîntat i s-a a ezat, în cadre organizatorice bine încheigate i durabile, via a bisericeasc . Adic , vrem s ar t m c este cu neputin ca astfel de colec ii s nu fi ap rut în veacul IV i în veacul V, de i ele nu se amintesc sau cel pu in nu ni s-au p strat sau nu au fost descoperite decît din veacul VI, adic provenind din veacul VI.

Posibilit ile de a se descoperi sau de a apare chiar întâmplator noi codici sau colec ii de drept canonic nu pot fi puse la îndoial i ca urmare nu se poate spune c se cunosc toate izvoarele formale ale dreptului canonic.

Cele care se cunosc sînt urm toarele : 1) Codicii Apostolici sau colec iile de canoane Apostolice ; — 2) Colec ii biserice ti de documente str vechi ; — 3) Codicii canonici sau colec iile de canoane ; — 4) Nomocanoanele sau colec iile de canoane i legi de stat privind Biserica ; — 5) Codicii legilor de stat bizantin eare cuprind norme privitoare la treburile biserice ti,• — 6) Extrase de legi de stat din codicii legilor de stat bizantin care au aplicare în via a Bisericii; — 7) Codicii sau colec iile tip -rite în Apus ,• — 8) Colec iile canonice i nomocanonice târzii; — 9) Colec iile de .drept romano-bizantin ,• — 10) Opera marilor **canoni ti**.

În afară de aceste colecții de canoane, nomocanoane și legi, privind viaa Bisericii Ecumenice, mai există o altă categorie, mult diversificată de codici și colecții de legi mai noi, referitoare la viaa Bisericilor locale, atât a celor din Apus, cât mai ales a celor din Răsărit. Pe toate acestea le vom prezenta, mai în detaliu, în partea a doua a acestui capitol. Dar să le vedem, pe rând, începând cu cele anume mai întâi.

a. Codicii Apostolici sau Colecțiile de canoane apostolice. Sub numele Sfinților Apostoli s-au păstrat numeroase colecții de canoane, fiindcă ele să fie opera Sfinților Apostoli sau să poată fi considerate ca provenind într-un fel sau altul direct de la Sfinții Apostoli. Din numărul destul de mare al acestora, cele care prezintă interes pentru Dreptul canonic și care constituie izvoare formale ale acestuia sînt 12 la număr.

În fruntea lor se găsește un singur codex apostolic autentic și anume :

1) *Capitolul XV din Faptele Apostolilor.* În capitolul XV, 1—30 din Faptele Apostolilor se relatează despre Sinodul Apostolic de la Ierusalim, întrunit la anul 50 sau 51 și care a adus patru hotărîri de natură religioasă și morală dar a căror respectare s-a impus și ca îndatorire de comportament și chiar ca o îndatorire legală.

Singura hotărîre de importanță canonică sau juridică a acestui sinod este aceea de abolire a legilor juridice ale Vechiului Testament, hotărîre crucială și deosebit de importantă pentru viaa creștină în genere și pentru organizarea și conducerea Bisericii în special.

2) *Didahia celor 12 Apostoli* (Didahia dodeka Apostolon).

Aceasta este o colecție care datează de la finele secolului I, deci din epoca apostolică sau de la începutul epocii post-apostolice. Cuprinsul ei este împărțit în 16 capitole. În capitolele 7—15 se găsesc și rînduiri privitoare la organizarea Bisericii între care și unele privitoare la alegerea episcopilor și diaconilor.

Colecția a fost descoperită în anul 1875 de către mitropolitul Nicomidiei, Filotei Vrieniu, într-o bibliotecă din Constantinopol. El a și publicat-o tot la Constantinopol în anul 1883.

3) *Canoanele lui Hipolit, zise și Canoanele Bisericii din Alexandria* (sau Tradiția Apostolică = Apostoliki Paradosis). Această colecție este atribuită lui Hipolit de Portus Romanus, numit astfel ca episcop rival al episcopului Romei Calist, între anii 217 și 235. Hipolit era originar din Alexandria, unde se născuse la anul 175 și apoi a trăit la Roma, fiind însă chiar episcop al capitalei, dar neputînd să funcționeze decât ca episcop lângă Roma, ca o partidă adversă, care-l susținea pe Calist, era mai puternic. Datorită faptului că Hipolit era din Alexandria, precum și datorită asemănării dintre cuprinsul acestei colecții și al unei colecții alcătuite la Alexandria și cunoscută sub numele de «Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae», ei i s-a mai zis și «Canoanele Bisericii din Alexandria».

Cuprinsul colecției este împărțit în 38 de capitole și ea ni s-a păstrat atât în text grecesc și latin, cât și în versiune arabă și etiopiană.

4) *Epitome Constitutionum Apostolorum*. Cuprinsul acestei colecții este împărțit în cinci părți sau capitole mari și este înrudit cu acela al canoanelor lui Hipolit.

Colecția datează din secolele II—III și a servit ca izvor al creșterii a opta al colecției mai târzii, cunoscut sub numele de Constituțiile Apostolice.

5) *Constitutiones Ecclesiae¹ Aegypticae* (Rînduielile Bisericii Egiptene).

Cuprinsul acestei colecții este împărțit în 32 capitole, în care se găsește mult material comun cu colecția numită Canoanele lui Hipolit. Ea provine din Egipt și a fost alcătuit probabil în secolele II—III în Alexandria.

6) *Rînduielile sau poruncile Sfinților Apostoli prin Clement*. Cuprinsul acestei colecții este împărțit în 28—30 capitole, înfățișate ca rînduiri directe sau personale ale câte unui din Sfinții Apostoli. Ea datează din secolul al II-lea și a servit ca izvor al primelor cinci cărți din Constituțiile Apostolice.

7) *Canones Apostolorum Ecclesiastici*. Colecția are un cuprins asemănător cu al colecției anterioare de sub numărul 6 și este împărțit în 32—34 capitole. Ea este atribuită tot lui Clement Romanul, dar a fost alcătuit în veacul III, în preajma anului 230. și această colecție a servit ca izvor al Constituțiilor Apostolice.

8) *Constituțiile Apostolice* (Diatagmai ton kanon Apostolon). Aceasta este o colecție foarte cuprinzătoare și importantă, materialul ei fiind împărțit în 8 cărți. Deși cuprinsul ei provine și din veacul II, ea nu a fost alcătuită de fapt decât în veacul III sau chiar la începutul veacului IV în forma în care ni s-a păstrat. Cele mai multe elemente de "drept bisericesc" le cuprinde cartea a opta.

9) *Didascalia*. Cuprinsul colecției este împărțit în 26—39 capitole. Ea datează din secolele II—III și s-a păstrat atât în text grecesc și latin, cât și în versiuni orientale: siriace, arabă, etiopiană. Căci colecțiile de sub numerele 3 și 5, este probabil să fi fost alcătuite și aceasta în Egipt și de acolo să se fi difuzat printre etiopieni, arabi și sirieni, precum este probabil cazul și cu colecția următoare, și cu toate cele care au avut răspândire între creștinii de alte limbi din Orientul Apropiat, adică printre creștinii care nu vorbeau limba greacă sau latină.

10) *Optateuchos* sau rînduielele Sfinților Apostoli.

Cuprinsul colecției este împărțit în opt cărți și din el face parte o scriere deosebită numită «Testamentum Domini», adică Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos.

Ea datează din secolele III—IV și în afară de textul grecesc s-a păstrat și în alte versiuni orientale: coptă, siriacă și arabă.

11) *Statutele și canoanele Sfinților Apostoli prin Clement* numite și simplu «Canones Ecclesiastici». Această colecție are 6—7 versiuni care cuprind 30—57—61—78—81 sau 85 capitole. Ea a fost alcătuită în

secolele IV—V, folosindu-se în mod principal colecțiile în irate mai înainte sub numerele 6 și 7, precum și material din celelalte colecții enumerate de la 2—6. și de la 7—8.

12) *Canoanele Apostolice sau Canoanele Sfinților Apostoli*. Colecția canoanelor apostolice, deși cea mai importantă prin cuprinsul ei dintre toate cele atribuite Sfinților Apostoli, nu provine nici ea de la Sfinții Apostoli, ci reprezintă o compilație foarte târzie din rînduiele bisericești cu caracter diferit, dogmatic, moral, cultic și canonic, dintre care unele pot fi reduse la epoca apostolică sau post-apostolică, dar cele mai multe sînt de prin veacul IV, iar unele chiar de la începutul veacului V. În Biserica Ortodoxă se păstrează 85 canoane apostolice, așa cum prevede canonul 2 al Sinodului VI ecumenic, pe cînd în Biserica din Apus s-a difuzat inițial de către Dionisie Exiguul (veacul VI) o colecție care cuprinde numai primele 50 din cele 85 de canoane apostolice, de aceea mai târziu s-a făcut rezervă la Roma față de restul de 35 de canoane apostolice, deși ele sînt acceptate implicit prin canonul 2 al Sinodului VI ecumenic și prin canonul 1 al Sinodului VII ecumenic.

Diverse alte scrieri, sau numeroși alți codici, păstrați sub numele Sfinților Apostoli, scriși original în limba greacă și siriacă și traduși apoi în limba latină, etiopiană, coptă și arabă, și avîncî un cuprins asemănător între ei, întemeiați fie pe *Canoanele Apostolice*, fie pe *Constituțiile Apostolice* și pe *Didascalia*, reprezintă toate mîrturiile dintre cele mai importante pentru organizarea și disciplina Bisericii.

b. **Colecții bisericești străvechi.** În epoca apostolică și post-apostolică, precum și dintr-o perioadă care se întinde pînă în veacul V, nu s-au păstrat două categorii de colecții bisericești străvechi, deosebit de importante prin materialul pe care îl cuprind pentru studiul Dreptului bisericesc. Acestea sînt:

1) *Actele martirilor*, în care se cuprind numeroase date privitoare la organizarea și conducerea comunităților creștine locale precum și a unităților bisericești mai mari, așa cum acestea au fost consemnate pe baza declarațiilor sfinților martiri și mîrturisitori ai credinței în timpul anchetelor sau cercetărilor la care au fost supuși ori în timpul proceselor în care au fost ținuți.

Ele datează din veacul I pînă în veacul III, inclusiv începutul veacului IV.

2) *Listele scaunelor și ale episcopilor*, întocmite nu numai pentru a avea evidența scaunelor episcopale ale Bisericii dintr-o parte sau alta a Imperiului roman, ci și pentru a se dovedi în mod special faptul că în scaunele respective s-a păstrat preoția apostolică prin succesiunea neîntreruptă a hirotoniilor în treapta episcopală de la Sfinții Apostoli pînă în vremea în care s-au întocmit aceste liste, cataloage sau tabele ale episcopilor. În ele se cuprind numeroase date în legătură cu organizarea episcopilor și a altor centre bisericești mai importante, precum și cu unele rînduiele privitoare la raporturile juridice și la diverse acte de organizare și conducere a Bisericii.

c, *Codicil* canonici. Colecțiile de canoane care s-au alcătuit în perioada de prin veacul al III-lea și al IV-lea nu ni s-au păstrat. Ni s-au păstrat numai niște colecții mai târzii și anume :

1) *Acoluthia* (Akoluthia ton Kanonon). Este o colecție cronologică de canoane, care îi trage numele de la faptul că în ea sînt înscrise canoanele așa cum au urmat unele după altele în decursul timpului. Menționat în veacul IV și V, ea nu ni s-a păstrat nici măcar fragmentar, deși mențiunile asupra ei ne permit să cunoaștem că în cuprinsul ei intrau cele mai multe canoane ale sinoadelor locale și ale celor ecumenice, pînă la Sinodul III ecumenic de la Efes (431), inclusiv.

2) *Siriopsa lui Iefan Efeseanul* (Sinopsis sau Epitome). Ea datează din veacul V și probabil a fost continuată și în veacurile următoare.

Sinopsa, adică prescurtarea textului canoanelor prin rezumarea lor, făcută de Iefan Efeseanul în veacul V, este tot o colecție cronologică de canoane, care cuprinde textul pe scurt al canoanelor sinoadelor locale și ecumenice de pînă la anul 451, inclusiv, adică inclusiv canoanele Sinodului IV ecumenic.

Ea fiind o prescurtare foarte reușită, s-a bucurat de prezență și de circulație în Biserică pînă tîrziu de tot.

3) *Colecția de canoane în 60 de capitole*, nu este o colecție cronologică, adică nu a fost alcătuită după criteriul cronologic. Textul ei nu ni s-a păstrat, ci numai o mențiune despre existența ei în prefața unei colecții din secolul VI de care va fi vorba în cele ce urmează, adică de colecția de canoane în 50 de capitole. Cînd s-a alcătuit, nu se știe precis, foarte probabil că în veacul V, cînd se ajunsese la definitivarea organizației bisericești, cînd se încheiase procesul de dezvoltare a demnităților bisericești, cînd și a unităților teritoriale ale Bisericii. Și tocmai atunci a apărut desigur și nevoia unei colecții sistematice de canoane așa cum a fost aceasta.

4) *Colecția de canoane în 50 de capitole* al cărui text ni s-a păstrat, este singura colecție veche de canoane cu materia organizată sistematic și care a ajuns pînă la noi. Ea este atribuită canonistului Ioan Scolasticul (Patriarh de Constantinopol între anii 565—577) care foarte probabil a alcătuit-o pe la anul 550.

d. **Nomocanoanele.** Nomocanoanele sînt colecții mixte de legi bisericești care se numesc canoane, și de legi de stat care se numesc nomi (νομι) și care se înscriseră numai de acele legi de stat care se referă la treburi bisericești și care au fost aplicate la viaa bisericească. Deși după numele colecțiilor de acest fel, ele ar trebui să cuprindă mai întîi legile de stat respective și apoi legile bisericești, adică mai întîi nomi și apoi canones, totuși modul de înscrivere a acestor legi este invers, adică mai întîi sînt puse sau arătate canoanele sau legile bisericești care se referă la o materie, și apoi sînt arătate sau chiar puse cu textul complet legile de stat privitoare la aceeași materie sau la una înrudită.

Colecțiile nomocanonice au devenit necesare desigur chiar din veacul IV și ele n-au putut lipsi din a doua jumătate a veacului al V-lea, cînd se încheiase procesul de dezvoltare al organizației bisericești și

se ajunsese ca legile de Stat privitoare la Biserica s'au devin aproape mai numeroase decît însuși canoanele. Se înlege cî în asemenea condiții, atît nevoile practice ale vieii bisericești i ale celei de stat, cît i trebuința de a se marca sau mai bine zis de a concretiza i în corespunzătoare colecții de legi colaborarea strîns dintre Biserica i Stat au împușalc tuirea de Nomocanoane. Cu toate acestea, cel mai vechi nomocanon care ni s-a pstrat dateaz din veacul al VI-lea, ceea ce nu exclude posibilitatea s'au mai ias la iveal i vreunele din cele pierdute, aparintoare veacurilor anterioare.

S'au vedem principalele nomocanoane vechi i apoi pe unele mai tîrzii.

1) *Nomocanonul în 50 de titluri* sau *Nomocanonul lui Ioan Scolasticul*. Acest nomocanon este alc tuit de acela i canonist c ruia i se atribuie i colec ia de canoane în 50 de titluri, alc tuit " pe Ia anul 550 ; i este mai mult decît probabil c Ioan Scolasticul, care a' alc tuit Nomocanonul în 50 de titluri dup anul 565, cînd a devenit patriarh al Constantinopolului (566—577) i care a folosit ca baz a acestui nomocanon chiar colec ia de canoane cea în 50 de titluri, n-a fcut decît s'au continue i s'au completeze opera pe care o începuse prin întocmirea la anul 550 a colec iei de canoane în 50 de titluri.

Atît via a cît i opera lui Ioan Scolasticul coincide în bun parte cu epoca în oare Dreptul roman i Dreptul bizantin atinseser o culme înalt în timpul domniei împ ratului Justinian I (527—565). i cum în epoca respectiv nuiif rul *legilor de stat emise chiar de Justinian* privitoare la treburi bisericești ajunsese s'au fie de 2—3 ori mai mare i adeseori mai important decît textul canoanelor, s'au impus ca o necesitate cu totul evident alc tuirea unui nomocanon sistematic i cuprinz tor al întregii legisla ii bisericești i a celei de stat referitoare la Biserica . A a a ap rut Nomocanonul în 50 de titluri, care a fost apoi completat cu legi de stat emise pîn pe la începutul secolului VII.

2) *Nomocanonul în 14 titluri*. În timpul domniei împ ratului Heracliu (610—641), care a emis i el un num r foarte mare de legi de stat privitoare la treburi bisericești, i probabil prin st ruina ori chiar prin osteneala direct a patriarhului Serghie de atunci de la Constantinopol (610—638), s'au alc tuit un nomocanon mai cuprinz tor decît al lui Ioan Scolasticul, i e împ r it în 14 capitole mari, numite titluri, de unde i i trage i denumirea de Nomocanonul în 14 titluri. »

Fa de Nomocanonul lui Ioan Scolasticul, al c rui material a fost folosit, noul Nomocanon nu aducea decît legile de s'at privitoare la treburi bisericești, emise sub domnia lui Heracliu, precum i unele mai dinainte.

Textul acestui Nomocanon nu ni s'au pstrat, dar el este men ionat i a servit ca baz pentru nomocanonul ulterior alc tuit cu aproape 250 de ani mai tîrziu de c tre patriarhul Fotie i cunoscut sub numele de Sinagma lui Fotie sau Nomocanonul lui Fotie.

3) *Nomocanonul lui Fotie din anul 883*. Marele patriarh Fotie (858—869,- 878), cel mai cult i mai talentat om al Bisericii din veacul*al IX-lea, pe lîng îndeletnicirea cu treburile de conducere ale Bisericii, 7 — Drept canonic ortodox

cu misiunile pentru încreștinarea popoarelor slave, cu treburile obiștuite în genere cu un foarte mare număr de probleme de cultură profan și religioasă, s-a ocupat intens și de legiferarea bisericească și de înzestrarea Bisericii cu un cod sau cu o colecție de legi cât mai bine încheiate. La întocmirea acestui cod el a folosit toate colecțiile de canoane și nomocanoanele care apăruseră până atunci. Iar ca model a luat vechiul Nomocanon în 14 titluri,

împărțind materia în 14 capitole mari, cu subcapitolele respective, el a indicat în cuprinsul acestor lucrări toate legile bisericești sau toate canoanele care apăruseră până la acea dată, adică până la anul 883, precum și toate legile de stat privitoare la treburile bisericești, apărute tot până atunci, și a făcut și o seamă de observații dintre cele mai folositoare pentru înțelegerea canoanelor și a unora dintre legile de stat respective. Acestui nomocanon îi se mai zice și Sintagma lui Fotie.

Cunoscător temeinic al legislației bisericești ca și a celei de stat, cîci a fost chiar și coautor al Colecției de legi de stat cunoscută sub numele de «Epanagogă» (884—886), care reprezintă cea mai reușită lege fundamentală a Imperiului bizantin, lege de tipul constituțiilor moderne, Fotie a izbutit să dea cea mai reușită formă codului oficial de legi a Bisericii din epoca respectivă. Acest cod cuprinzînd și legiuirile bisericești și cele de stat corespunzătoare, reprezintă până astăzi colecția oficială de legiuiri a Bisericii Ortodoxe, cîci ea a fost acceptată și consacrată ca atare printr-un sinod endemic întrunit la Constantinopol în anul 920, sinodale cărui hotărîri au fost însușite apoi de întreaga Biserică de Răsărit, nu înșurubate de cea de Apus.

Încheiat și pus în circulație la anul 883, oficializat prin hotărîrea sinodului de la 920 și apoi țîlcuit de către marele canonist Teodor Balsamon, în secolul XII, Sintagma lui Fotie se situează până astăzi în fruntea colecțiilor oficiale de legiuiri ale Bisericii Ortodoxe.

Este adevărat că partea acestei Sintagme, care constă din legile de stat privitoare la Biserică a devenit caduc în decursul veacurilor care au urmat după căderea Imperiului bizantin (1453), dar cu toate acestea prin cealaltă parte a sa, ea a rămas în vigoare până azi.

4) *Nomocanoanele mai noi.* În decursul timpului au mai fost întocmite numeroase alte nomocanoane, fără însă ca vreunul dintre ele să mai fi dobîndit caracterul oficial al Sintagmei lui Fotie. Cele mai multe dintre ele sînt compilații sau redacții originale la întocmirea cărora s-a procedat pentru a face față la diverse trebuințe bisericești. În primul rînd pentru a pune la dispoziția oamenilor Bisericii cîte un îndrumător practic necesar în activitatea care se desfășura la centrele bisericești mai mari, patriarhale sau arhiepiscopale, mitropolitane și eparhiale. În al doilea rînd, pentru a servi ca manuale de legiuiri bisericești, ori chiar ca manuale și mai cuprinzătoare de învățămînt și de rînduială bisericească pentru formarea slujitorilor Bisericii, fie pe lîngă unii cărturari mai vestiți, fie în cadrul unor coli organizate în acest scop pe la centrele bisericești mai mari sau prin unele mînăstiri. În fine, în al treilea rînd, nomocanoanele de mai tîrziu au fost alcătuite și din inițiativa unor călugări învățați sau a unor conducători de mînăstiri care au văzut în această treabă o lucrare folositoare pentru viața Bisericii, precum și o

ascultare mîntiiitoare pentru cei care o puteau face dintre vie uitorii unor a ez minte monahale, mul i dintre ace tia ocupîndu-se mai tîrziu numai cu copierea sau multiplicarea manuscris a nomocanoanelor.

Alc tuite la început în limba greac i apoi traduse fragmentar sau par ial' în limba slav , num rul lor a crescut foarte mult, ajungînd ca num rul celor traduse în limba slav s rivalizeze cu num rul celor scrise i difuzate în limba greac . Mai tîrziu, astfel de nomocanoane au fost traduse chiar i în limba român i vom vedea c unele dintre ele au fost i tip rite. Dintre nomocanoanele din această categorie care uneori sînt foarte bogate i bine întocmite, amintim ca reprezentînd interes mai deosebit urm toarele :

, :- *Nomocanonul lui Grigorie Doxapatriul* din secolul al XI-lea.

— *Nomocanonul lui Arsenie Antorian*, c lug r de la Atos i apoi patriarh ecumenic (din 1255). Acesta a alc tuit un bogat nomocanon în 141 capitole, bazat pe legisla ia lui Justinian.

. — *Nomocanonul lui Matei Vl stare*, ele la anul 1335, cunoscut i sub numele de Sintagma Alfabetic , fiindc este alc tuit în 28 de capitole mari dup num rul literelor alfabetului grecesc, fiecare împ r it în subcapitole, care ajung la num rul de 303. Acest nomocanon a avut o larg circula ie în lumea slav i în Biserica Român .

— *Nomocanonul duhovnicesc*, alc tuit ini ial in limba greac prin veacul al XIV-lea sau al XV-lea i tradus apoi în limba slav i difuzat într-un num r foarte mare de exemplare spre a servi ca îndrum tor pentru duhovnici. Materia lui este împ r it într-un num r de capitole care variaza de la 220—228. i acest nomocanon a fost cunoscut mai ales în textul s u slavon, tip rit din veacul al XVII-lea înainte în mai multe edi ii, i în Biserica Român , o parte a lui intrînd chiar în con inutul molitfelnicelor, îndrum rile pentru duhovnici fiind extrase din acest nomocanon.

— *Nomocanonul lui Cotelerius*, numit astfel de la editorul s u loh nries Baptista Cotelerius, care l-a publicat în vo'iumul I al operei sale *Ecclesiae Graeciae monumenta ...* trei volume, Paris, 1667 i 1686.

Acest nomocanon este împ r it în 147 capitole i a fost alc tuit tot prin veacul XV, poate chiar mai tîrziu, iar una din formele sale a servit ca izvor al Pravilei celei Mici de la Govora, tip rit în anii 1640—1641.

— *Nomocanonul lui Mamil Malaxos* (f 1581). Alc tuit pe la 1561 de c tre un c rturar al vremii, fost secretar al Episcopiei (mitropoliei) din Teba. Este cel mai cuprinz tor nomocanon avînd 541 capitole i el a servit ca baz a Pravilei de la Tîrgovi te sau a Pravilei celei Mari, tip rit Ia anul 1652. De asemenea a servit ca izvor principal i al Pravilei române ti r mas netip rit , alc tuit la 1632, de c tre c rturarul moldovean Eustatie Logof tul.

— *Cîrja arhierilor (Vactiria)*, unul din cele mai cuprinz toare nomocanoane, scris de un c lug r, Iacob din Ianina, din ordinul patriarhului Partenie II al Constantinopolului (1644—1648) i în vremea p s-toririi acestuia, la 1645, sau în anii urm tori pîn la 1648.

Este împ r it în 1624 capitole i are un am nun it indice alfabetic.

— *Nomocanonul lui Gheorghe din Trapezunt*, c rturar grec i das- c l ai colii domne ti din Bucure ti —scris de acesta la 1730.

— *Cartea foarte folositoare de suflet* — un nomocanon grecesc ele mare circula ie, datînd de la finea veacului XVIII (1790—1794). Se întemeiaz pe nomocanoanele improprii, apoi pe Balsamon, Matei Vlastare, Sf. S'imeon Tesaloniceanul, etc., i cu deosebire pe Sfîntul Vasile cel Mare i pe *Canoniconul* lui Ioan Postnicul, care formeaz partea central a acestui nomocanon.

e. **Codicil legilor de stat, care au aplicare în via a Bisericii.** Ace tia se mai numesc i codici politico-biserice ti i sînt de fapt principalii codici ai legisla iei romano-bizantine începînd din veacul al IV-lea. -

înainte de a fi ap rut primul codice de acest fel care ni s-a p strat sub numele de Codex Teodosianus, mai existaser doi codici din care nu ni s-a p strat decît numele i anume : Codex Gregorianus i Codex Hermogenianus.

1) *Codex Teodosianus (438)*. Din porunca împ ratului Teodosie al II-Jea (408—450) care întemeiase în anul 425 cea dintîi Universitate cre tin la ConstantinopoT i care întrunise la 431 Sinodul III ecumenic {Efes), iar la 449 a întrunit tot la Efes i sinodul convocat ca la IV-lea ecumenic, dar neizbutit (sinodul zis tîlh resc), un grup de c rturari format din principalii profesori. de la sec ia juridic a Universit ii de la Constanti- nopol au alc tuit cea mai cuprinz toare colec ie de legi de stat, c reia i s-a zis dup numele împ ratului Codex Teodosianus. Colec ia a fost publicat i pus în aplicare în anul 438. La alc tuirea ei au fost folosite cele dou coduri anterioare, Codex Gregorianus i Codex Hermogenia- nus, ale c ror texte nu ni n-au p strat*.

Codul acesta este împ r it în 16 c r i, cartea din urm , deci a 16-a, cuprinzînd principalele legi de stat privitoare la treburi biserice ti, emise pîn atunci de împ ra ii romani. Bineîn eles c în acest cod, precum si în alte colec ii sau fragmente de colec ii care s-au p strat, nu figureaz i legile potrivnice Bisericii emise pîn la anul 313, de împ ra ii romani în timpul persecu iilor.

2) *Corpus juris civilis*. Sub acest nume care i s-a dat abia din veacul al XVI-lea i anume spre a se deosebi de o alt colec ie de legiuri bise- rice ti apusene, c reia i s-a zis Corpus juris canonici (1587), se în elege colec ia juridic cea mai important a legisla iei i a tiin ei Dreptului' roman, alc tuit din patru opere deosebite, ap rute în timpul domniei împ ratului Justinian I (527—565). Iat aceste patru opere juridice :

— *Codex* este colec ia care cuprinde toate legile de stat, emise de împ ra ii romani, de la anul 117, din timpul împ ratului Adrian. (117— 138), pîn la anul 533 inclusiv. Colec ia aceasta s-a mai numit i Codex Justinianus, spre a se deosebi de Codex Teodosianus, pe care de, fapt îl cuprinde aproape în întregime, completîndu-l, a a precum s-a g sit necesar de c tre comisia de juri ti care l-a alc tuit din ordinul împ - ratului Justinian.

Codex Justinianus a avut o prim edi ie la anul 529 i o a doua la-anul 533. Materia lui este împ r it în 12 c r i, în cuprinsul c rora se g sesc foarte numeroase legiuri privitoare Ia Biseriic , precum i

anume, enuntri introductive la unele legi, în care se exprim poziia Statului sau* a împăraților personal față de Biserică și față de unele elemente ale credinței creștine.

— *Novellele*, numite și *Novellae constitutiones*, reprezintă colecția a două de legiuiri de stat în biserică în care sînt cuprinse toate legile emise de împăratul Justinian, începînd de la anul 534 și pînă la anul 565, legi pe care le-a numit *Novellae*, adică legi noi, legi care începe o legislație nouă, după cea încheiată cu ediția a doua a lui *Codex Justinianus*, care se sfîrșește cu anul 533, reprezentînd vechea legislație a Imperiului roman.

Legile cele noi, adică *Novellele* lui Justinian, inaugurează atît un nou tip sau o nouă formă de legiferare sau de legiuiri, cît și o etapă nouă sau o etapă nouă în dezvoltarea Dreptului roman. Forma cea nouă constă în faptul că *Novellele* sau legile cele noi sînt redactate sub forma unor legi organice care se referă la cîte un sector sau la cîte o ramură importantă a relațiilor juridice la care reglementarea procedeează după un plan cît mai bine încheiat, cît mai logic, cît mai sistematic. Iar etapa nouă a legislației romane, pe care o inaugurează *Novellele*, constă în faptul că prin ele se face trecerea de la vechiul *Drept roman* la *Dreptul bizantin propriu-zis*, majoritatea lor fiind redactate în limba greacă sau numai în limba, greacă și puține în limba latină. •

Colecția cuprinde un număr de 153 *novelle* și reprezintă pentru Biserică cea mai completă și mai importantă legiferare de stat în chestiuni bisericești.

Ea a apărut după moartea lui Justinian, dar a fost pregătită spre sfîrșitul vieții acestuia.

Alături de *Codex* și de *Novelle*, în timpul împăratului Justinian și din ordinul lui au mai fost alcătuite două opere juridice însemnate care nu cuprind însuși legi propriu-zise și în care nu se găsește material privitor la treburile bisericești aproape deloc. Aceste două opere sînt: *Institutiones* și *Digeste*.

— *Institutiones*, operă apărută în anul 534 și care nu este altceva decît un manual de introducere în studiul dreptului, reprezentînd ceea ce astăzi se numește fie enciclopedia juridică, fie filozofia juridică, fie teoria dreptului și a statului. (De altfel și titlul său: *Institutiones* = învături, îi arată caracterul de manual). Materia lui este împărțită în 4 cărți și constituie pînă astăzi nu numai auxiliarul, ci și îndrumătorul cel mai de preț pentru formarea noștrilor juridici fundamentale, precum și pentru înțelegerea dezvoltării istorice a dreptului în general, adică nu numai a legislației, ci și al modului de a înțelege noțiunea dreptului, originea și natura lui. Toate aceste elemente, inclusiv cele care se referă la *Dreptul sacru* și la *Dreptul profan*, sînt indispensabile pentru înțelegerea multor lucruri din cuprinsul *Dreptului bisericesc propriu-zis*, chiar din textul canoanelor și cu deosebire din cuprinsul legiuirilor de stat privitoare la Biserică ;

—• *Digeste*, operă apărută cu un an mai înainte decît *Institutiones*, adică în anul 533, reprezintă sinteza gândirii juridice romane, expusă sistematic sub formă de rostiri ale juriștilor romani, care s-au pronunțat atît asupra unor principii de drept, asupra noștrilor celor mai generale,

cît i asupra unor chestiuni practice sau chiar de am nunt, stabilind prin rostirile lor ni te moduri clasice de prezentare a chestiunilor sau a problemelor care se numesc jurispruden e, adic rostiri în elepte ale juri -tilor. Acesta este în elesul originar al cuvîntului jurispruden , care ulterior s-a folosit i se folose te pîn ast zi i în sensul de norm judiciar stabilit prin hot rîrile unei instan e judec tore ti, de obicei,, prin hot rîrile instan elor mai înalte.

Prin urmare, Digestele, de la «digero, digeri, digestum», reprezint modul foarte complex i cuprinz tor în care au fost prelucrate, dezbtute i solui ionate toate problemele teoretice i practice ale dreptului de c tre juri tii romani de pîn la acea dat . Cu ailtie cuvinte, Digestele sânt rezultatul felului în care a elaborat gîndirea roman principii i norme generale de drept, defini ii i rostiri dintre cele mai lapidare i mai precise dintre care unele au dobîndit caracter de axiome i s-au impus prin puterea pe care le-a conferit-o valoarea lor intern , nu numai ca ni te legi nescrise sau ca ni te norme adoptate prin obicei, ci ca ni te adev rate legi scrise, unele dintre ele prevalînd chiar asupra legilor pozitive.

Materialul bogat pe care-l cuprind cele 50 de c r i ale Digestelor a fost folosit la alc tuirea operei numit Institutiones i el reprezint pen- tru în elegerea Dreptului bisericesc, a celui roman i a celui bizantin, un auxiliar indispensabil, întocmai ca i Institutiones, pentru c f r de cu- noa terea elementelor specifice ale gîndirii juridice romane i bizan- tine, nu se pot în elege nici legiuirile biserice ti sau canoanele i nici legiuirile de stat privitoare la Biseric , din epoca romano-bizantin , ca i din cea post-bizantin .

Adunate laolalt , cele dou colec ii de legi ale împ ratului Justi- nian i celelalte dou opere juridice importante pe care le-am amintit, formeaz colec ia unitar i complet , cea- mai reprezentativ a Drep- tului roman i a începuturilor Dreptului bizantin cunoscut sub numele de *Corpus Juris Civilis*. Despre această colec ie este important s se re în faptul c pîn la începutul veacului nostru ea a reprezentat pen- tru cultura european cea mai r spîndit carte dup Biblie.,

Dup epoca lui Justinian, aproape to i împ ra ii mai de seam aii emis legiuri de tipul Novelelor, al c ror cuprins a intrat par ial sau in- tegral în colec iile Dreptului bizantin de mai tîrziu. Dintre acestea unele sînt mai scurte, rezumative, altele mai dezvoltate i prezint interes mai mare sau mai mic pentru Dreptul bisericesc.

L sînd la o parte unele dintre aceste colec ii ap rute din vremea lui Justinian I (527—565) pîn în epoca iconoclasmului, parte dintre ele pierdute sau doar men ionate ori p strate fragmentar, iar parte f r un cuprins care intereseaz Dreptul bisericesc, vom continua enumerarea colec iilor care cuprind legi de stat referitoare la treburi biserice ti de la împ ra ii Isauri înainte.

3) *Ecloga*. Sub acest nume se cunoa te un cod al legilor de stat pu- blicat în timpul împ ratului Leon III Isaurul (716—740) (care declan ase printr-un edict din anul 725 prigoana împotriva icoanelor). În scopul de a reduce influen a Bisericii prin limitarea drepturilor sale i de a sim- plifica întreaga legisla ie de stat, acest împ rat a dispus s se întoc-

measc colec ia amintit numai din p r i alese a legisla iei romano-bizantine de pîn atunci. De aci i numele acestei colec ii de Ecloga = alegere. Ea a fost publicat între anii 738—741.

4) *Prohiron*. Colec ia aceasta'este mai'cuprinz toare decît Ecloga i reprezint prima încercare a dinastiei macedonene de a restaura acele p r. i ale Dreptului romano-bizantin, pe care le mutilase sau le înl turase Ecloga ap rut cu 130 de ani mai înainte. Colec ia numit Prohiron apare la anul 870 din porunca împ ratului Vasile I Macedoneanul i ea cuprinde numeroase legi vechi de stat privitoare la treburile biserice ti.

în urma Prohironului, tot Vasile I Macedoneanul (867—886) a dispus s fie verificat i epurat întreaga legisla ie introdus de împ ra ii iconocla ti, iar fructul acestei opere a fost colec ia numit *Anacatarsa* (Anakâtharsis ton nomon) = cur irea legilor vechi.

5) *Epanagoga*. Dup epurarea legilor pe care le introduseser în via a de stat iconocla tii, Vasile I Macedoneanul a dispus ca în locul lor s fie repuse în vigoare sau restaurate unele rînduiei ce fuseser omise, nu îns i abrogate de c tre iconocla ti. Aceast oper s-a f cut prin colec ia numit Epanagoga, care însemneaz «readucere» sau «reintroducere», adic repunere în vigoare a legilor nesocotite pîn atunci. Ea a ap rut sub Leon i Alexandru, fiii lui Vasile I Macedoneanul, între anii 884—886 i dup modul în care este redactat , precum i dup alte indicii, se vede c între autorii ei, adic între alc titorii ei a fost i patriarhul Fotie. Aceast colec ie este cea mai reprezentativ dintre colec iile de Drept bizantin, pentru forma care se statornicise în rela iile dintre Biserica i Stat, din epoca împ ratului Justinian.

Opera legiuitoare a dinastiei macedonene nu s-a rezumat îns numai la aceste trei colec ii sau coduri noi, ci în con inutul ei într i numeroasele novele pe care le-au emis împ ra ii din aceast ' dinastie, începînd cu Vasile I Macedoneanul, novele care au fost adunate în diverse colec ii ulterioare.

Mai trebuie s observ m c din colec ia Prohiron i din Epanagoga, s-au publicat numeroase edi ii cu modific ri, complet ri sau îndrept ri ulterioare, a a cum se procedase de altfel i cu Ecloga, care pe lîng faptul c a fost revizuit, a mai fost i completat cu unele norme cuprinse în Prohiron i în alte legiuri mai târzii.

6) *Vasilicalele*. Sub numele de Vasilicale ni s-a-p strat cea mai monumental colec ie de legi romano-bizantine, întocmit într-un r stimp îndelungat din porunca împ ra ilor Vasile L Macedoneanul i a fiului s u Leon al VI-lea Filozoful (886—912). Ea s-a încheiat în preajma anului 910—911, cînd a i fost publicat , devenind codul oficial i cel mai cuprinz tor al împ r iei bizantine. Materia ei este împ r it în 60 de c r i.

Devenit codul oficial al imperiului, dar fiind totu i prea voluminos , aceast colec ie a început a fi simplificat i redus la propor ii mai mici, a a încît au ap rut o mul ime «de edi ii prescurtate ale ei înc din veacul al X-lea. Num rul acestor edi ii oficiale a crescut prin altele f cute de particulari.. i unele i altele s-au r spîndit i în afara Imperiului bizantin, servind ca îndrum toare sau chiar ca colec ii dfi-

cială în diverse părți ale lumii creștine, inclusiv în Biserica Română și în vechile noastre azeri statale.

7) *Novelele lui Leon al VI-lea Filozoful*. Acestea au fost adunate într-o colecție la puțin vreme după ce au apărut Vasilicalele și ele cuprind un foarte important material juridic, cu aplicare la viaa bisericăscă .

Novelele împăraților bizantini ulteriori au fost adunate în colecție, fără a mai face însuși obiectul unei codificări de tipul celor amintite până aici. Normele cuprinse în ele, privitor la treburile bisericăști, sînt destul de numeroase și aplicarea lor a durat pînă la sfîrșitul Imperiului bizantin, fiind numai parțial însușite de Bisericile sau statele în afara granițelor Imperiului bizantin.

8) *Hexabiblos*. Sub acest nume care înseamnă o colecție în asecri, ni s-a prezentat o prescurtare din toate codurile bizantine, operată în care autorul a urmat împărțirea materiei din Vasilicale, a a încît cele asecri ale Hexabiblosului apar ca un rezultat al celor 60 de asecri ale Vasilicalelor.

Această prescurtare, făcută cu mult pricepere, reprezintă un cod complet al Dreptului de drept, adică al tuturor ramurilor acestuia și poate fi socotit ca prototip al codurilor legislației ulterioare medievale și moderne. El a apărut la anul 1345 și este opera unui vestit jurisconsult Constantin Harmenopulos, el la care ne-am rămas și o culegere de canoane și comentarii.

Este de reținut faptul că acest cod s-a aplicat în chip oficial în Principatele Române pînă în epoca lui Cuza Vodă și chiar mai tîrziu în unele părți, pînă la începutul veacului XX. De asemenea el a servit drept cod oficial și al Statului grec, după ce acesta și-a dobîndit independența, rămînînd în vigoare pînă aproape de zilele noastre.

f. Extrase de legi de stat privitoare la Biserică , din codurile dreptului de stat romano-bizantin. Spre a satisface anumite trebuințe practice ale vieții bisericăști la fel cum s-a simțit nevoia alcătuirii noimocanoanelor, s-a simțit de timpuriu și nevoia de a-și alcătui unele colecții care să cuprindă toate legile de stat, privitoare la treburile bisericăști. Care vor fi fost cele dintîi colecții de acest fel, nu se știe, după cum nu se știe nici care vor fi fost cele dintîi noimocanoane, ba nici chiar cele dintîi colecții de canoane.

Dintre extrasele de legi de stat privitoare la treburi bisericăști, ni s-au prezentat numai trei. Acestea sînt : o colecție în 25 de titluri și alta în 87 de titluri sau capitole, ambele din veacul VI și o a treia colecție împărțită în trei mari părți, aceasta din veacul VII.

1) *Colecția în 25 de capitole*. Aceasta cuprinde toate legile privitoare la treburile bisericăști, care se află în colecția lui Justinian, numită Codex Justinianus, precum și Novelele 120, 133 și 137 ale lui Justinian, iar Novelele 123 numai două capitole. Faptul că ea cuprinde puțin material din Novele arată că este alcătuită înainte de adunarea tuturor novelor lui Justinian într-o colecție.

2) *Colec ia în 87 de capitole*. Aceast colec ie con ine extrase i rezumate din Novelele, lui Justinian precum i textul întreg al câtorva din aceste novele. Se în elege c nu cuprinde decît texte care se refer la treburi biserice ti.

Colec ia este alc tuit de c tre Ioan Scolasticul, devenit patriarh al Constantinopolului (565—577), cel care alc tuise atît Colec ia canonic în 50 de titluri cît i Nomocanonul în 50 de titluri, colec ii despre care a fost vorba mai înainte. Este evident c el a alc tuit Colec ia în 87 de capitole -în vederea folosirii materialului din aceasta la alc tuirea Nomocanonului în 50 de titluri.

3) *Colec ia tripartit*. Numit Collectio tripartita sau numai Paratitla ; aceast colec ie î i trage numele din faptul c materia ei este împ r it în trei p r i mari, iar Paratitla i s-a zis fiindc indic i locurile paralele la unele legi, iar acestea, adic locurile paralele," se cheam în grece te paratitla.

Ea a fost alc tuit în prima jum tate a veacului al VH-lea i materialul ei a .servit la întocmirea primei forme a Nomocanonului în 14 titluri din vremea împ ratului Heracliu (610—641) i a patriarhului Serghie (610—638).

Cuprinsul celor trei p r i ale ei este urm torul :

Partea I cuprinde extrase din colec ia lui Justinian numit Codex ;

Partea a II-a cuprinde extrase din colec iile lui Justinian numite Institutiones i Digeste.

Partea a III-a cuprinde 34 de novele ale lui Justinian, care se refer la treburi biserice ti i la alte treburi religioase.

g.. Colec iile de canoane ale Bisericii Orientale tip rite în Apus.

1) *Canones Apostolorum, veterum conciliorum constitutiones decreta pontificum antiquiora*, Mainz, 1525. O colec ie prescurtat i numai în text latin a Canoanelor Apostolice i a celorlalte Sinoade ecumenice i locale, inclusiv pîn la cele ale Sinodului IV ecumenic. Edi ia a doua din 1609 are titlul: «*Codex canonum vetus Ecclesiae Romanae*».

Prima edi ie este publicat de c tre *Iohann Wendelstein*, care se mai numea i *Iohann Dobreck* i *Cochlaens* — nume sub care e cunoscut ca adversar al lui Luther.

2) *Sanctorum Apostolorum et sanctorum conciliarum canones*, Paris 1540 — cuprinde Canoanele Apostolice i 13 canoane ale Sinoadelor ecumenice i locale numai în text grec. Este publicat de *Jan de Tillet*.

3) *Canones sanctorum apostolorum, conciliorum generalium et particularium, Sanctorum Patrum...* Paris, 1561, edi ia a doua 1620. Cuprinde traducerea în latin a textului colec iei lui Jean de Tillet, plus textul numai în limba latin a Nomocanonului în 14 titluri, comentariile lui Balsamon la toate canoanele Sinoadelor ecumenice i locale i o seam de canoane ale Sfin ilor P rin i, cu comentariile lui Balsamon. Colec ia este alc tuit i publicat de *Gentianus Helvetus*.

4) *Juris orientalis libri tres*, Paris, 1573. Cuprinde în volumul I legi ale împ ra ilor greco-romani, în volumul II hot rîri ale sinodului pa-

triarhal din Constantinopol și în volumul III enciclici ale patriarhilor Constantinopolului. Este alcătuit de *Kninundus Bonifidius*.

5) *Juris greco-romani tam canonici quam civilis tomii duo*, Frankfurt, 1596. O colecție publicată de *Iohannis Leonclavius*. Cuprinde în volumul I codici orientali ca Sinopsa sau prescurtarea canoanelor de Constantin Harmenopulos, novele ale împăraților bizantini în chestiuni bisericești, răsputeri canonice ale mai multor Sfinți Părinți, din opera lui Balsamon, a lui Matei Vlastare; volumul II cuprinde legiuiri civile.

6) *Canones sanctorumh apostolorum et sanctorum conciliorum cum comentariis Iohannis Zonarae... grece et latine*, Milano, 1613, ediția a doua, Paris, 1618. Publicată de *Iohannes Quintus-Hedus*. Cuprinde toate canoanele cu comentariile lui Ioan Zonara.

• 7) *Apostolorum et sanctorum conciliorum decreta*, Wittenberg, 1614 — ediție greco-latină a tuturor canoanelor cu comentarii protestante. Publicată de *Elias Ehinger*.

8) *Biblioteca juris canonici veteris in duos tomos distributa*, Paris, 1661. Publicată de *Wilhelm Voell* și *Henrik Justell*. Este una din cele mai corespunzătoare colecții având aproape întreg materialul canonic orientalist și o însemnată parte din cel apusean.

9) *Ecclesiae Graece Monumenta*; trei volume, Paris, 1677—1686; volumul IV, Paris, 1692 sub titlul *Analecta graeca*. Primele trei publicate de *Iohannes Baptista Cotelerius*. În volumul I (p. 68—158) — publicat prin tipar pentru prima oară în grecește un text al Nomocanonului care stă la baza Pravilei de la Govora din 1640 și care se cheamă al lui Cotelerius, din pricină că acesta l-a editat pentru prima dată.

10) *Synodikon sive Pandecte canonum*, două tomuri — Oxford, 1672. Colecție publicată de *William Beveridge* sau *Beveregius* — cuprinde toate canoanele cu comentariile lui Aristen, Zonara și Balsamon, în text grecesc și latin paralel.

Este cea mai bună colecție canonic orientalistă, publicată în Apus și, pînă la *Sintagma Ateniană* (1852—1859), a fost cea mai bună colecție pe care a avut-o și Orientul.

11) *Synopsis canonum sanctorum apostolorum*, etc. — Londra, două volume, 1708, 1710. Colecția este publicată de *Lawrence Howell*, volumul I cuprinde o prescurtare a canoanelor cu extrase din comentariile lui Aristen, Zonara și Balsamon, plus observații ale editorului.

12) *Patrologie cursus completus — Paris — series graeca* (1857—1866), în special, dar și *series latina* (1844—1855), publicată de J. P. Migne — cuprinde foarte mult material canonic orientalist.

13) *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta* — două volume, Roma, 1864—1868 și *Juris ecclesiastici graecorum paralipomena* — un volum, Paris, 1891. Colecții publicate de cardinalul J. B. Pitra. În special primele două volume cuprind texte canonice și chiar codici orientali pînă în veacul VI (voi. I) și apoi pînă în veacul IX (voi. II).

14) *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana* — ase volume, 1860—1890. Publicate de *Franz Miklosich* și *Iosef MiXller*. Cuprinde un exîtm de bogat și variat material canonic din documente imperiale și bisericești bizantine.

15) *Regestele imperiale — bizantine* — publicate de *Fr. Dolger*, trei volume, Miinchen, 1924, 1925 și 1932.

16) *Regestele patriarhale bizantine* — publicate de *V. Grumel*, trei volume, Paris, 1932, 4936 și 1947.

Aceste două lucruri cuprind indicații dintre cele mai preioase asupra cuprinsului și edițiilor a o mulțime de hotărâri imperiale și patriarhale bizantine în chestiuni bisericești.

17. *Fonti, Codificazione canonica orientale*, XII volume, Roma, Vatican, 1930—1933.

»

h. **Marile colecții tîrzii.** În afară de colecțiile arătate, sînt tot atît de importante, prin publicarea codicilor canonici orientali, în cuprinsul lor, și următoarele colecții, fie ale Bisericii Apusene, fie aprobate de Biserica Apuseană :

1) *Concilia generalia Graecorum et Latinorum...* două volume, Paris, 1524. Publicat de *Iacobus Merlinus* (Jacques Merlin) — cuprinde canoane ale Sinoadelor ecumenice și particulare din Răsărit și Apus pînă în veacul XV. Ediții: a doua 1530; a treia 1535, Paris.

2) *Concilia omnia, tam generalia, quam particularia*, două volume, Koln, 1538, ediția a doua, trei volume, Koln, 1551 — publicate de *Petrus Crabus* (Carabeus).

3) *Conciliarum omnium, tam generalium, tam provincialium atque particularium*, patru volume, publicate de *Laurentius Surius*, la Koln, 1567.

4) *Constitutiones apostolice et canonis...* Anvers, 1578, publicate de *R. Turrianus*.

5) *Conciliarum omnium tam generalium, quam provincialium ...* cinci volume, Veneția, 1687 — publicate de *Dominic Nicolini* și *Dominic Bollani*.

6) *Concilia generalia et provincialia ...* cinci volume, Koln, 1606, publicate de *Severinus Binius* — ediția a doua, Koln, 1618, 9 volume; ediția a treia, Paris, 1636, 11 volume.

7) *Concilia generalia Ecclesiae Catholicae*, în patru volume, Roma, 1608—1612, publicate de *Pius V* ajutat de *J. Sirmond*.

8) *Colectio regia*, 37 volume, Paris, 1644 — cu titlul: *Conciliarum omnium generalium et provincialium colectio regia*.

9) *Sacrosancta concilia*, 17 volume, Paris, 1671—1672, publicate de *Filip Labbe* (Labbaeus) și *Gabriel Cossar*.

10) *Nova colectio conciliarum*, un volum de completare a colecției anterioare, de către *tefan Baluzius*, Paris, 1683.

11) *Acta conciliorum ...*, 12 volume, Paris, 1714—1725, publicat de I. Harcluin.

12) *Sacrosancta concilia ...*, 23 volume, Vene ia, 1728—1733, publicat de Nicolae Colleti.

13) *Sanctorum conciliorum et decretorum collectio nova ...*, o completare a celei anterioare, în 6 volume, publicat de J.D. Mansi la Vene ia între 1748—1752,

14) *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, o colec ie nou a lui J. D. Mansi, în 31 volume ap rute la Vene ia, între 1759—1798.

Colec ia aceasta completat cu toate sinoadele orientale i occidentale ca i cu alte documente canonice juridice s-a reeditat în facsimile, numai în 250 exemplare — începînd din 1901 încoace — i a ajuns la volumul 57.

15) *Acta conciliorum oecumenicorum*, colec ie în curs de apari ie de la 1932, Berlin — Leipzig, editat de Eduard Schwartz.

i: Colec iile **de drept romano-bizantin**. În sfîr it, trebuie s mai ar t m, pentru a încheia în irarea codirilor orientali, sau de interes pentru orientali, publica i **de apuseni**, i cele mai bune edi ii ale colec iilor dreptului romano-bizantin. Acestea sînt :

1) *Codex Theodosianus* — comentat de Iacobus Gothoïredus, completat i editat de I. D. Ritter — Leipzig, 7 volume, 1736—1745 ; edi ia Gustav Henel, un volum, Leipzig, 1842 ; edi ia «Th. Mommsen», 1 volum. Berlin, 1905.

2) *Corpus juris civilis* — trei volume, Leipzig, 1877, edi ia lui Paul Krueger, edi ia «Mommsen» Krueger Schoell — Berlin ; edi ia a opta, 1906.

3) *Vasilicalele* — edi ia lui K.W.E. Heinbach — Leipzig, 6 volume, 1833—1870.

4) *Jus Graeco-Romanum* — edi ia lui C. E. Zachariae a Lingenthal, în 7 volume, Leipzig, 1856—1884. Cuprinde : *Ecloga*, *Prohironul*, *Novelele* împ ra ilor de dup Justinian pîn la 1453 i alte colec ii- ale Drep- tului bisericesc i canonic. Edi ia în opt volume a fra ilor J.P. Zepos, Atena, 1931.

j. **Opera marilor comentatori bizantini**. Colec iile de canoane, ca i nomocanoanele, au fost comentate de numero i canoni ti, dintre care cei mai de seam au adus însemnate contribu ii la dezvoltarea Drep- tului bisericesc. Ace tia sînt cei trei mari comentatori bizantini: *Aristen*, *Zonara* i *Balsamon*.

1) *Alexie Aristen*, diacon i nomofilax al Bisericii din Constanti- nopol. Acesta a f cut pe la 1130, un comentat la Sinopsa lui tefan din Efes, completat ulterior de autori necunoscu i, sau chiar de însu i Aris- ten, fapt pentru care i se atribuie lui aceast Sinops completat , care a intrat i în Cormciaia i în îndreptarea Legii.

Comentariile lui Aristen sînt scurte parafrazi ale canoanelor, cu l muriri i preciz ri judicioase.

2) *Ioan Zonara* (f. dup. 1159), fost demnitar de stat, istoric și jurist, apoi c. l. g. r. la Muntele Atos. El a studiat Nomocanonul lui Fotie și a făcut un comentariu gramatical la partea a doua a acestui Nomocanon, adică la textul autentic al canoanelor. Zonara îns. nu îns. în ir. canoanele în mod cronologic cum se g. seau în partea a doua a Nomocanonului, ci dup. autoritatea lor. Astfel, el pune mai întâi, Canoanele apostolice, apoi cele ale Sinoadelor Ecumenice, ale sinoadelor particulare și la urm. ale Sfin. ilor P. rin. i. Aceast. în irare și împ. r. ire a r. mas în Dreptul bisericesc pîn. ast. zi-.

3) *Teodor Balsamon* (sec. XII), jurist și nomofilax al Bisericii din Constantinopol și mai târziu patriarh al Antiohiei (1192—1201), tr. ind. îns. refugiat la Constantinopol, a revizuit din* ordinul împ. ratului Manuil I Comnen, Nomocanonul lui Fotie, care în partea a III-a cuprindea acele legi ce nu intraser în Vasilicale. În acest scop Balsamon a făcut între 1169 și 1177 un comentariu la întregul Nomocanon al lui Fotie, ar. tînd în primul rînd care legi politico-bisericești mai erau în vigoare și care nu. Opera sa aceasta a făcut-o verificînd cu textul Vasilicafel, textul legilor politico-bisericești, cuprinse deja în Nomocanon și introducînd prin completări și însemnări, schimbările necesare, Balsamon a mai adăugat și explicații proprii, c. utînd s. în l. ture contra-zicerile dintre canoane și legile politico-bisericești, în caz de coliziune între acestea, d. dea prioritate canoanelor, pentru c. acestea aveau sanc. iune dubl. .

În comentariul la textul complet al canoanelor, cuprinse în Nomocanon, el are o parte gramaticală, în care urmează lui Zonara și una logică -, în care Balsamon e original și prin care și-a dobîndit renumele de cel mai mare canonist oriental.

B. CODICII ȘI COLECȚIILE BISERICILOR LOCALE

1. Codicii și colecțiile Bisericilor locale din Apus

Sînt numeroase Bisericile locale din Apus care și-au afirmat atît independența sau autocefalia lor în raport cu celelalte, cît și numeroase caracteristici proprii, inclusiv în materie de legislație bisericească. Astfel, au fost în primul rînd Biserica Romei, apoi tot în Italia Biserica din Milano, apoi Biserica din Ravena, iar din alte părți Biserica din Africa Romană, Biserica din Spania, Biserica din Galia, Biserica din Britania, Biserica din Irlanda, Biserica din Germania, apoi și alte Biserici, ca acelea din Austria, din Polonia și din Ungaria. Toate aceste Biserici au avut colecții de legi bisericești aparte, adoptate de sinoade. n. scute din obicei și din însușirea principiilor și normelor Dreptului roman sau din aplicare legilor de stat respective privitoare la treburile bisericești.

Cît de mult s-a folosit Dreptul roman în Biserica din Apus, se poate constata și din expresiile mult gr. itoare: «Ecclesiae semper vivit jure romano» sau «Ecclesia Romana, romano jure utitur». Drept colecții, ale acestor Biserici locale s-au folosit colecțiile de canoane ale fiecărei Biserici, apoi colecțiile de legi de stat; inclusiv colecțiile legilor statelor

barbare din rîile respective (Lex romana Visigothorum, Lex Alariciana etc. — Hohenloher) și o serie de colecții devenite comune cu timpul tuturor acestor Biserici dar totuși colecții care se deosebeau de cele ale Bisericilor din Răsărit, chiar și înainte de marea schismă de la 1054.

Aceste din urmă colecții sînt :

1) *Versio Isidoriana*

Această colecție cuprinde în traducere latină diverse canoane ale Sinoadelor ecumenice și locale, ce s-au înrît în Răsărit, inclusiv canoanele Sinodului IV ecumenic. Ea se numește Isidoriana, fiindcă s-a pîstrat într-una din scrierile arhiepiscopului Isidor de Sevilla (f. 636), deși ea a fost tradusă în Italia, încă din veacul al V-lea.

2) *Prisca Translatio* sau *Versio Prisca*

și această colecție este o traducere a canoanelor unor Sinoade ecumenice și locale din Răsărit, ca și *Versio Isidoriana*, de care se deosebește numai prin faptul că omite canoanele sinodului local de la Laodiceea. Ea a fost alcătuită tot în Italia și tot în veacul al V-lea.

3) *Codex canonum Ecclesiae Romanae*

Aceasta este Colecția oficială a Bisericii din Roma, cunoscută ca atare pe la sfîrșitul veacului V. Prin cuprinsul său diferea de cele două dintîi prin faptul că era mai bogat, avînd și canoane ale sinodului din Cartagina, precum și unele enciclice ale papilor din veacul V și unele legi ale Statului roman.

4) *Codex canonum Ecclesiae Africanae*

Este o colecție a canoanelor sinoadelor întrunite la Cartagina, canoanele celor trei sinoduri s-au făcut de către sinodul de la Cartagina din anul 419.

5) *Codex canonum Ecclesiasticorum Dionisii Exigui*

Această colecție a fost alcătuită de monahul Dionisie Exiguul, originar din Scythia (Dobrogea), care a trăit într-o mînistire din Roma în prima jumătate a veacului VI. În cuprinsul ei intră numeroase canoane traduse toate din grecește, adică 50 dintre cele 85 de canoane ale Sfinților Apostoli, apoi traducerea canoanelor primelor patru Sinoade ecumenice și a apte sinoade locale din Răsărit, inclusiv a canoanelor sinoadelor apusene de la Sardica și de la Cartagina.

În timpul papei Ornisda (514—523), colecția lui Dionisie Exiguul a devenit colecția oficială a Bisericii din Roma.

6) *Colectio decretorum pontificum romanorum*

și aceasta a fost alcătuită de către Dionisie Exiguul care a adunat a zisele Decretalii, adică hotărîrile cu caracter canonic ale opt papi pînă la Anastasiu al II-lea și astfel ea devine cea dintîi colecție de Decretalii. Și față de ea s-a manifestat aceeași preuire că și față de prima colecție și au servit împreună la alcătuirea unei noi colecții oficiale a Bisericii romane și apoi a Bisericii din imperiul franc. Această nouă colecție s-a numit:

7) *Colectio Dionysio Hadriana*

Numele colecției vine de la faptul că ea a fost completată cu decretalii ale unor papi ulteriori și a fost încheiată în timpul papei Hadrian I,

care a dăruit-o în anul 774 lui Carol cel Mare, devenit împărat al imperiului romano-franc de la anul 800 și care a declarat această colecție drept colecție oficială a imperiului său.

8) *Collectio Hispana* sau *Collectio Isidoriana*

Această colecție este atribuită lui Isidor de Sevilla, dar ea nu aparține acestuia. A fost totuși alcătuită în Spania, probabil chiar în vremea arhiepiscopului acestuia.

În cuprinsul ei au intrat canoanele din colecția lui Dionisie Exiguul plus canoanele unor sinoade locale din Galia și Spania, la care s-au mai adăugat un număr mare de decretalii papale.

9) *Collectio Pseudo-Isidoriana* sau *Collectio canonum Isidori Mercatoris*.

Aceasta este o colecție falsă, care a fost alcătuită în scopul aservirii puterii de stat de către puterea papală, în jurul anilor 847—852.

În cuprinsul ei a intrat, ce-i drept, *Collectio Hispana*, dar pe lângă aceasta au mai fost introduse diverse decretalii papale, atribuite unor episcopi romani din primele patru veacuri.

Deși falsă, această colecție a servit drept colecție oficială timp îndelungat în Biserica Africană, dar de multă vreme nu i se mai acordă nici o considerație tocmai datorită cuprinsului său fals, în cea mai mare parte.

10) *Decretum Gratiani*

Această colecție cunoscută și sub numele de «Concordantia discordantium canonum» a fost alcătuită de către juristul Gratiian, care fusese profesor la Universitatea din Bologna (f. 1151).

În cuprinsul acestei colecții au intrat toate canoanele și decretaliile din colecțiile anterioare și a servit drept principal cod al Bisericii din Apus, pînă în veacul al XVI-lea.

Între timp s-au mai alcătuit numeroase colecții de decretalii papale și apoi s-a procedat la redactarea unui cod nou și complet al întregului drept al Bisericii Apusene, în jurul anului 1500.

11) *Corpus juris canonici*. Alcătuit pe la anul 1500 de către Jean Chappins, profesor la Paris, pe baza întregului material cuprins în colecțiile anterioare, triat și sistematizat în parte, acest nou cod a fost numit de la anul 1850 înapoi, *Corpus juris canonici*.

12) *Codex juris canonici*

Vechiul *Corpus juris canonici*, completat mereu cu material juridic, emis de scaunul roman, a fost înlocuit din anul 1917 cu un cod oficial al Bisericii Catolice, publicat sub numele de *Codex juris canonici*, revizuit în 1983, în lumina hotărârilor Conciliului II Vatican.

Tot din 1917 înapoi s-a mai întreprins alcătuirea și publicarea — pe rînd* — a unui cod al Bisericilor Catolice orientale sub numele de:

13) *Codex juris ecclesiarum orientalium*. Deși abia publicat s-a simțit nevoia unor modificări și completări (la acest cod), iar Conciliul II Vatican (1962—1965) îi va aduce acestuia, prin hotărârile sale modificări însemnate.

Pe lângă colecțiile acestea de legi sau canoane bisericești romano-catolice, în conținutul cărora au intrat numai tangențial și unele dispoziții din legile de stat privitoare la treburile bisericești, în cadrul bisericilor locale protestante din Apus au mai apărut și numeroase colecții de stat privitoare la Biserică, aduse fie de către o seamă de adunări mixte, înute în cadrul Bisericilor și a statelor respective, cât și de împărați, regi, de către alte organe de stat sau organe mixte de stat și bisericești etc.

Cele mai importante dintre acestea sînt: — La anglicani: Act of Supremacy, emis de regele Henric VIII; cele 6 articole de credință din 1359; cele 42 articole, emise de Eduard al VI-lea și Toma Cramer, - Cartea de rugăciuni (Common Prayer Book); cele 39 articole de credință emise de Matei Parker din 1571; — La prezbiterieni: Mărturisirea de credință din 1567,- — La luterani: Cele două catehisme ale lui Luther din 1529; Confessio Augustana din 1530; Articolele Schmalkaldice din 1537; Confessio Bohemica. din 1537; — La zwinglieni: Confessio Helvetica Prior, din 1586; — La calvini: Confessio Helvetica Posterior; — La unitarieni: Catehismul de la Racov (Polonia).

2. Codicii și colecțiile Bisericilor locale din Răsărit

Pe lângă Codicii și colecțiile Bisericii Ecumenice, au apărut — în decursul timpului — numeroși codici sau colecții alcătuite în cadrul Bisericilor locale, pentru uzul acestora.

Dacă ne gândim la vechimea cea mai veche, trebuie să concepem că cele dintâi colecții s-au alcătuit în cadrul Bisericilor locale și că prin difuzarea acestora, în restul Bisericii, s-a ajuns ca ele să dobîndească un caracter general, pe cale de acceptare de către cele mai multe Biserici și de folosire a lor. S-a produs exact același proces care a avut loc și cu Calendarele, cu Sinaxarele, cu Liturgiile și cu alte scrieri sau rînduiri bisericești.

Neîncercînd o incursiune în istoria celor mai vechi colecții locale ale Dreptului bisericesc, căci acestea nu prezintă vreun interes deosebit, în afară de cele pe care le-am amintit la capitolul în care a fost vorba de codicii apostolici, ne vom referi numai la codicii și colecțiile mai tîrzii din Bisericile locale, fiindcă numai acestea au o importanță deosebită pentru studiul Dreptului bisericesc.

a. **Codicii și colecțiile legiuirilor Bisericilor Ortodoxe particulare de limbă greacă.**

1) *Ton aghion Sinodon ... nea... sinatroisis* — Veneția, 1761, două tomuri. Este o colecție făcută de *Spiridon Melias*, ierarh grec și istoric al ortodocșilor din Veneția. Cuprinde canoanele apostolice, ale celor apte Sinoade ecumenice, ale sinoadelor particulare, ale sinodului de la 879 și alt material canonic de proveniență mai tîrzie.

2) *Sillogi panton ton ieron ke tion kanonon* — Veneția, 1787, colecție alcătuită cu cheltuiala lui *Neofit "Peloponezianul"*, mitropolit al Nazaretului, de către ieromonahul *Agapiu* (Agapios Leonardos), originar tot

din Peloponez. Nu este o colecție completă. Lipsesc o seamă de canoane ale Sfinților Părinți și cele ale sinoadelor din 861 și 879 — 880. Are și unele particularități: în irarea cronologică a canoanelor, textul multor canoane este prescurtat, la sinodul Trulan apar 103 canoane, are un indice canonic foarte amănunțit, alcătuit de un oarecare Teodosie, n-are comentarii, la fiecare sinod se dă câte un scurt istoric etc.

3) *Kanonicon* — Constantinopol, 1798. O colecție tipărită din 1798 pînă în ianuarie 1800, cînd s-a publicat cu cheltuielile și aprobarea patriarhului *Neofit al VII-lea* al Constantinopolului, de către cîșugul *Hristofor*, din Sfîntul schit Prodromul de la Athos.

Este cea mai cuprinzătoare colecție de canoane tipărită pînă atunci de greci. În irarea lor se face astfel: canoanele apostolice, ale Sinoadelor ecumenice, ale sinoadelor locale și ale Sfinților Părinți. Textul canoanelor este însoțit de comentarii făcute după marii canoniști: Aristen, Zonara, Balsamon, Vlăstare, etc., și după legile bizantine politico-bisericești.

Lipsesc unele canoane ale Sfinților Părinți. La urmă are un amănunțit indice canonic alfabetic, pe materii. La fiecare sinod se dă câte un scurt istoric, la fel și la fiecare Sfînt Părinte.

4) *Pidalionul* — Leipzig, 1800.

Este o colecție completă de canoane cu comentarii, făcută de ieromonahul *Agapiu* care a publicat colecția din 1787 de la Veneția și de către cîșugul *Nicodim*, cu binecuvîntarea patriarhului *Neofit al VII-lea* al Constantinopolului și cu aprobarea sinodului acestuia.

Ediția a doua s-a tipărit în 1841 la Atena, iar ediția a treia la Zante în 1864, care e cea mai bună. Ordinea în irare este următoarea: Canoanele apostolice, ale Sinoadelor ecumenice, ale sinoadelor particulare, ale Sfinților Părinți, ale lui Ioan Postnicul, Nichifor Mărturisitorul și Nicolae din Constantinopol, luate toate din Sinodiconul lui Beveregius (vezi mai jos). Are comentariile făcute după acelea ale lui Hristofor din *Kanonicon*, dar mai dezvoltate prin folosirea lui Aristen, Zonara, Balsamon și Sintagmei lui Vlăstare. La sfîrșit are un tratat despre gradele de rudenie.

5) *Sintagma Ateniană*. Colecție publicată de G.A. Rallis, preedintele Curții de Casație, și M. Potlis, profesor la Universitatea din Atena, în 6 volume, Atena 1852 — 1859. Volumul I cuprinde: Nomocanonul în 14 titluri al lui Fotie, însă numai partea I, adică indicele de canoane și de legi politico-bisericești cu explicațiile lui Balsamon, • volumul II • canoanele apostolice și ale Sinoadelor ecumenice; volumul III: canoanele sinoadelor particulare; volumul IV: canoanele Sfinților Părinți. La toate canoanele din volumele II—IV sînt date comentariile lui Zonara, Balsamon și Aristen; volumul V cuprinde legile împărite de la Justinian la Andronic (1226) și deciziile sinoadelor patriarhale din Constantinopol, începînd cu 911 pînă la 1835, apoi cataloagele scaunelor mitropolitane și episcopale, două legi ale regelui Otto al Greciei (1852), cu privire la organizația Bisericii autocefale din Grecia; iar volumul VI cuprinde: Sintagma Alfabetică a lui Matei Vlăstare.

6) *Oiinduhi canonice*. Epistole, hot rîri, r spunsuri canonice, ale patriarhilor din Constantinopol — din cele mai vechi timpuri — pîn în a doua jum tate a veacului XIX, dou volume, publicate la Constantinopol, 1888, 1889 de *Manuil Ghedeon*.

7) *Legisla ia Patriarhatului Ecumenic* (Nomologia Icumenicu Patriarhiu), publicat de *M. Teotokas* în Constantinopol la 1887, cuprinde legisla ia Patriarhiei din 1800 pîn la 1886.

8) *Codicii grece ti*. Legisla ia de stat în chestiuni biserice ti i legisla ia Bisericii din Grecia, de la 1833 pîn la 1900 — publicat de *G. Diouniotis* la Atena, în anul 1901.

9) *Documente Patriarhice ti*, trei volume, Constantinopol 1902, 1904, 1905, publicate de *Kaîninc Delicanis*;

10) *Canoanele Bisericii Ortodoxe* — publicate f r comentarii de *H. Alivisatos*, Atena.

11) *Jus greco-romanum (Dreptul greco-roman)*. Corp al legilor i colec iilor politico-biserice ti i civile din epoca de dup Justinian, pîn la c derea imperiului bizantin, publicat de *I. i P. Zepos*, la Atena, în 1931. Are opt volume. Volumul 8 cuprinde codul civil al Moldovei, din 1817 — dat de domnul fanariot Scarlat Kalimachi i codul civil al Ungrovlahiei din 1818, dat de Ioan Vod Caragea. Ambele sînt în limba greac .

b. Codicii i colec iile legiurilor Bisericii Ortodoxe de limbi slave.

1) *Codicii i colec iile Bisericii Ortodoxe din Moravia Mare*.
— *Nomocanonul lui Metodie*.

Sfîntul Metodie, Apostolul slavilor, episcop al moravilor, sec. IX traduce din grece te în slavona veche Nomocanonul lui Ioan Scolasticul, patriarhul Constantinopolului (565—578), alc tuit de acesta dup 565, selec ionînd i comentînd Sfintele Canoane, avînd mereu în aten ie bunul mers al vie ii biserice ti din eparhia sa. Urmînd lucrarea Sfin ilor P rin i, care adaptau hot rîrile diferitelor sinoade pe seama eparhiilor lor, Sfîntul Metodie voia s fac din codul canonic al lui Ioan Scolasticul un codex canonic util Bisericii morave, menit s satisfac cerin ele practice ale acesteia, l sînd la o parte tot ceea ce a considerat nefolositor i ad ugînd formule locale slave, în special în ceea ce prive te judecata»

De la Sfîntul Metodie au mai r mas i alte scrisori cu con inut juridic i canonic-juridic ca i un vocabular al termenilor slavi proveni i din terminologia juridic clasic greco-roman .

2) *Codicii i colec iile legiurilor Bisericii Ortodoxe Sîrbe*.
— *Cormciaia Sf. Sava*.)

Sfîntul Sava Nemanja, arhiepiscop al Bisericii Sîrbe retr gîndu-se la Sf. Munte Athos a alc tuit un cod de **tip** nomocanonic pentru **uzul** Bisericii Sîrbe în limba veche slav , folosind colec ia de canoane care i-a servit lui Alexie Aristen pentru comentariile pe care le-a f cut, precum i aceste comentarii, la care a mai ad ugat în plus extrase din legile împ ra ilor bizantini privitoare la treburile biserice ti ca i o serie d*te alte materiale.

Cormciaia Sf. Sava s-a aplicat în Biserica Sîrb începînd din secolul al XIII-lea și constituie pînă azi principalul cod nomocanonic al acestei Biserici.

— *Zaonicul lui tefan Du an.*

Zaonicul a apărut la 1349 sau la 1354, în timpul domniei țarului tefan Du an (1349—1354), la puțin vreme după ce acesta în anul 1346 proclamase arhiepiscopia de Ipek patriarhie. Zaonicul cuprinde legi privitoare la treburile statului, dar și legi privitoare la treburile bisericesti, a căror înființare a fost multă vreme folosită în viața Bisericii Ortodoxe Sîrbe.

— *Sintagma lui Matei Vlastare în traducere slavonă.*

Sintagma alfabetică a lui Matei Vlastare alcătuită în anul 1335 a fost tradusă în limba slav veche în anul 1348, în epoca lui tefan Du an, tot la Sfîntul Munte Athos unde se alcătuiseră și Cormciaia. Din veacul al XIV-lea s-a întrebuiat în Biserica Sîrb și a fost cunoscută și în țările Române.

— *Zbornik Pravila.*

Zbornikul este o colecție a canoanelor ce fac parte din codul oficial al Bisericii Ortodoxe, tradusă în sîrbește și publicată cu comentarii de către episcopul Nicodim Mila în anul 1884, la Zăpa.

Colecția s-a tradusă și în românește cu titlul: «Canoanele Bisericii Ortodoxe» de către N. Popovici și U. Kovincici la Arad în anii 1930—1936.

3) *Codicii și colecțiile legiurilor Bisericii Ortodoxe Bulgare.*

— *Cormciaia*

Cormciaia Sfîntului Sava folosită în Biserica Sîrbă a trecut la bulgari, devenind codul oficial al Bisericii Ortodoxe Bulgare, rămasă pînă astăzi principalul cod nomocanonic al acestei Biserici.

În Biserica Bulgară s-au aplicat inițial nomocanoanele grecești, în vremea în care această Biserică s-a găsit sub jurisdicția Bisericii Ecumenice a Constantinopolului, ca și versiunile slave ale acestora, între care sînt de amintit cele întocmite în vremea patriarhului Eftimie de Tîrnovo și cele folosite în cuprinsul Arhiepiscopiei de Ohrida.

— *Pravilata*

Pravilata este alcătuită de profesorul tefan Ancov și publicată la Sofia în două volume în anii 1912 și 1915. Ea cuprinde canoanele din codul oficial al Bisericii Ortodoxe în limba greacă și traducerea lor în limba bulgară, afară de canoanele Sfinților Părinți, la care adăugăm textul prescurtat al canoanelor însoțite de comentarii din Cormciaia și Comentariile canoniților bizantini: Aristen, Zonara și Balsamon.

4) *Codicii și colecțiile legiurilor Bisericilor Ortodoxe Ruse.*

În Biserica Ortodoxă Rusă se întîlnesc traduceri în manuscris ale nomocanoanelor bizantine încă din veacul al X-lea.

Dintre acestea avem cunoștință despre următoarele:

— *Nomocanon în limba slav din sec. X.*

Acesta nu s-a păstrat. Despre el se face mențiune într-un inventar din 1142 al Schitului Mînăstirii Siluros din Sfîntul Munte Athos.

— *Nomocanonul în 50 de titluri al lui Ioan Scolasticul.*

Acest Nomocanon în traducere slavă se păstrează în manuscris în biblioteca sinodală din Moscova. Traducerea din limba greacă s-a făcut în veacul al XIII-lea, probabil de proveniență sârbă, făcută de Sfântul Sava sau de vreun călugăr slav de la Sf. Munte Athos. După cuprins, care este în cea mai mare parte prelucrare a Nomocanonului de pocăință al patriarhului de Constantinopol Ioan Postnicul (582—595), iar după caracterul lingvistic s-ar putea însă să fie o traducere făcută în Bulgaria.

— *Nomocanonul în 14 titluri.*

Acesta s-a tradus pe vremea lui Iaroslav, în veacul al XI-lea.

Dintre numeroasele manuscrise slave s-au tipărit următoarele :

— *Nomocanonul sau Pravila Legii*

Alcătuit sub formă de manuscris la Sfântul Munte Athos de către călugărul de neam moldovean Pavel Berînda, și cuprinzând cabanele Sfinților Apostoli și ale celor apte sfinte soboare ecumenice și tipărit apoi de autor la Kiev, la mănăstirea Lavra Pecarska, la anul 1620.

A fost apoi reeditat la anul 1624 tot la Lavra Pecerska (Kiev) de către Zaharia Kopistenschi, la anul 1629, la Kiev de către mitropolitul, os de domn moldovean, Petru Movil ; la anul 1646 la Liov (Lemberg) de către episcopul Arsenie Jeliborschi.

Nomocanonul mai apare apoi în ediții speciale, ca anexă la Marele Trebnic din anii 1639, 1651, sub îngrijirea patriarhului Iosif ; 1680, sub patriarhul Ioachim ; seria edițiilor continuând și în veacurile următoare.

În anul 1678 sub episcopul Eustratie al Romanului s-a făcut traducerea acestui Nomocanon, care se păstrează în manuscris la Mănăstirea Putna.

— *Cormciaia Kniga* (Pidalion = Cartea Cîrmuirii).

Alcătuit de mitropolitul sârb Sava Nemanja, fost monah la Hilandar (Sfântul Munte Athos), pe la anul 1220. De la sârbi, codicele a trecut la bulgari, de unde despotul Iacob Sviatoslav îl trimite în anul 1262 mitropolitului Kiril al Kievului. În sinodul din Vladimir (1274), acest codice a fost declarat obligatoriu și pentru Biserica Ortodoxă din Rusia. Mai târziu a fost tipărit la Moscova cu grecești în anul 1650; apoi în anul 1653, când a fost publicat sub patriarhul Nikon. S-a retipărit apoi în anii 1787, 1804 și 1816.

Codicele slav cuprinde, partea I: un prolog cu două scrieri polemice contra latinilor, analiza Schismei, istoricul încreținerii rușilor și istoricul Patriarhiei Ortodoxe Ruse, apoi istoria Sinoadelor ecumenice și particulare și partea canonică din Nomocanonul lui Fotie. Partea a II-a sau corpul Cormciaiei cuprinde în 70 de capitole: Sinopsa comentată de Alexie Aristen (cap. 1—14); legile politico-bisericești și legile cu privire la cununie, tomul unirii și răsputeri canonice (cap. 42—70). Epilogul conține : pretinsul document de donație al lui Constantin cel Mare către papa Silvestru și un tratat polemic împotriva latinilor.

— *Kniga Pravil*

Este un codice care cuprinde canoanele Sfinților Apostoli, ale Sinoadelor ecumenice și particulare și ale Sfinților Părinți, publicat la Moscova în anul 1839, apoi reeditat în anii 1843 și 1862. Are textul autentic grecesc și în paralel traducerea slavă .

— *Pravila Sfinilor Apostoli, a Sfintelor Soboare Ecumenice i Locale i a Sfinilor P rini, cu comentarii*

Acest codice a ap rut la Moscova, în ase volume (3 tomuri); Este o colec ie a tuturor canoanelor cu comentarii. A fost apoi reeditat : între anii 1887—1888 la Moscova ; între anii 1912—1915, la Moscova, i ea cuprinde toate canoanele, în text paralel grec i slavon, cu comentariile lui Zonora, Aristen i Balsamon, plus cele din Cormciaia.

c. Legiuirile mai noi ale Bisericilor Ortodoxe autonome i autocefale.

1) Patriarhia de Constantinopol

— Legi de organizare sau canonisme 1856, 1860 ;

— Legea bisericeasc în 14 articole dat de Adunarea Na ional Turc , în anul 1920 ;

— Legea de organizare din 1922, modificat în anii 1923, 1937, 1940.

2) Patriarhia din Alexandria

— Legea de organizare din 1900, perfectat în 1926, cu adaosuri în 1929, 1936 i 1938.

3) Patriarhia din Antiohia

— Legea de organizare din 1900, modificat în 1929.

4) Patriarhia din Ierusalim

•— Statutul din 1875, modificat de comisarul britanic în anul 1931, 1933 i 1938 ;

— Statutele Fr iei Sfântului Mormânt din 1882 i 1902.

5) Mitropolia din Cipru

— Statutul din 1914, cu adaosuri ulterioare.

6) Mitropolia din Grecia

— Legea organic din 1833, completat în 1852—1853; 1856—1858 ;

— Legea din 1923 (tradus de Dragomir Demetrescu în revista Biserica Ortodox Român din anul 1924).

— Legea din 1928. •

— Legea de organizare din 1931, 1932, completat în 1935 i 1938 (tradus de G. Cron , în revista Biserica Ortodox Român , nr. 1—4, 1936).

— Legea organic de necesitate din 1940 (tradus de D. Fecioru, în revista Biserica Ortodox Român , nr. 1—4, 1940).

7) Patriarhia Ortodox Rus

— Statutul din 1721 ;

— Statutul Patriarhiei Ortodoxe Ruise, din decembrie 1917, (tradus de Nazarie C., în revista Biserica Ortodox Român , octombrie 1922 — iulie 1923) i din 1945.

8) Patriarhia Ortodox Sîrb

— Legea i statutul din 1823, 1836, 1891 ;

— Legea Bisericii Iugoslave din 1926, promulgat în 1929, cu complet ri în 1931 ;

— Noua Lege din 1934 (în revista Biserica Ortodox Român , nr. 7—8, 1934).

3. Codicii și colecțiile legiuirilor Bisericii Ortodoxe Române. Codicii și colecții în manuscris

Creștinismul românesc de rit ortodox este de origine orientală și răsăriteană și de limbă latină. Acest lucru arată în mod clar că Biserica românească străveche s-a găsit originară și apoi timp foarte îndelungat, în strânsă legătură cu centrele bisericești ortodoxe de limbă latină din Peninsula Balcanică, oarecând și cele grecești.

Din epoca aceea de început a Bisericii, în afară de documentul viu al limbii române în genere și al terminologiei religioase creștine de bază privind credința, cultul și organizarea bisericească, nu ni s-au păstrat alte documente, deci nici izvoare ale dreptului canonic. Este totuși cu neputință ca să fi existat o Biserică de limbă românească fără să fi folosit minime legi de organizare, după cum, tot cu neputință este să ne imaginăm că n-ar fi existat, într-o asemenea Biserică minime texte liturgice și extrase din Sfânta Scriptură care se folosesc în cadrul cultului.

Nepotrivindu-se decât în limbă urmele acestora, desigur nu putem să le identificăm decât în acest mod generic, în documentul viu al limbii noastre, în care s-au păstrat atât urmele cultului latin cât și urmele Sfintei Scripturi și a legilor bisericești folosite odinioară în limba latină.

Alături de limbă, al doilea document viu poate fi considerat, și el a fost mereu considerat ca atare, *obiceiul de drept*, și anume un obicei juridic mai cuprinzător, având elemente de drept profan precum și elemente de drept canonic. Desigur însă că, în afară de puține elemente consemnate cu timpul în documente, nici din obiceiul de drept nu ni s-au păstrat decât prea puține urme. S-a păstrat lăsată amintirea lui, a a cum s-a păstrat în tezaurul limbii și amintirea altor realități ale vieții noastre de odinioară (oare au dispărut).

Sub influența grecească de mai târziu și apoi sub influența slavă, viața bisericească a românilor a luat înfățișări diverse și se poate ca în epoca în care s-a desfășurat procesul care ne-a îndepărtat de legăturile cu centrele bisericești de limbă latină și ne-a obligat să stabilim legături cu cele de limbă greacă și apoi cu cele de limbă slavă, unele părți ale Bisericii noastre să fi păstrat caracteristicile legăturilor bisericești originare, altele să se fi înfățișat cu cele caracteristice pentru legăturile cu centrele bisericești grecești, iar altele, să fi avut pe cele aduse, determinate de legăturile cu centrele bisericești slave.

În orice caz, influența puterii bizantine în Balcani și la nordul Dunării a fost permanentă și atât de puternică, încât ea a dus și la încreștinarea, prin misionari din Bizanț, a unor populații îndepărtate, ca moravii și boemii, în veacul IX, prin lucrarea misionară a Sfinților Ciril și Metodie, după ce în același veac fuseseră încreștinați și bulgarii din vecinătatea noastră (866). La puțin vreme după aceea, tot prin influența Bizanțului s-au încreștinat și alte popoare din jurul nostru, de astăzi dat unul de la Apus — maghiarii —, și altul de la Răsărit — rușii.

Dar după cum se vede, teritoriul și populațiile noastre erau cuprinse în vremea aceea în aria de influență a Bizanțului, și nu numai că era cuprins oarecum, ci, era circumscris precis prin acțiuni duse de bizantini în nord-vestul și în sudul nostru, iar pe de altă parte, în apusul și în răsăritul nostru, a încălțarea și populațiile noastre apar într-un

spa iu determinat, care formeaz exact inima crucii ac iunilor duse în epoca respectiv de c tre Bizan în această parte a lumii.

Faptul c din epoca respectiv nu se pomene te i despre vreo încre tinare a românilor, nu dovede te decît c aceasta n-a mai fost necesar , pentru c românii erau de mult vreme cre tini. Dacă lucrurile ar fi stat altfel, atunci Bizan ul nu ne ocolea, dîndu-ne tîrcoale din toate p r ile, f r a- i fi extins ac iunea sa misionar i asupra românilor.

Pe de alt parte, dac ne ocolea Bizan ul, nu ne-ar fi sc pat din vedere Roma, care dup cum se tie a intrat în rivalitate cu Bizan ul pe teren misiojiar atît în îndep rtata Moravie cît i în foarte apropiata i vecina Bulgaria, papa Formosus pretinzînd la anul 868, cînd misiionarii s i latini i-au alungat pe misiionarii bizantini din Bulgaria, c întreg teritoriul Bulgariei face parte din inutul care apar inuse odinioar politice te de imperiul de apus, iar biserice te de centre ierarhice subordonate Romei. Ar fi fost cu neputin ca i chiar în* timpul certeii pentru misiune din Bulgaria s nu fie aminti i i românii, dac ace tia nu ar fi fost cre tini i dac nu- i aveau o Biserica lor cu o identitate bine precizat , cunoscut de cele dou centre mari biserice ti rivale i recunoscut ca avînd o pozi ie proprie ce nu mai putea da na tere la litigii între R s rit i Apus.

Cum se explic totu i faptul c pe cît vreme slavii încep îndat dup încre tinare a folosi în limba lor unele colec ii de drept bisericesc, pe care le-au primit din Bizan , i în spe Nomocanonul în 50 de titluri, tradus de Metodie, i r spîndite la to i slavii din jurul nostru, i anume i la moravi i la bulgari i la sîrbi i la ru i, nu se face nici o pomenire despre vreo astfel de colec ie de legi biserice ti în limba român , sau despre una care ar fi fost folosit i de români ?

F r îndoial numai prin faptul c Biserica Ortodox Român i-a p strat vechile ei rînduieli de organizare, fie în limba latin , fie în limba greac . De prin veacul al X-lea va fi început a folosi i unele nomocanoane sau pravile slave, al turi de cele vechi latine i grece ti, c ci mai ales cele grece ti s-au folosit i în Bisericile slave al turi de cele slavone.

Cu timpul, urmele legiuirilor latine s-au p strat numai în documentul viu al limbii, a a precum am mai spus, iar locul lor l-au luat colec ii de legiuri biserice ti grece ti i slave. Acestea au fost folosite paralel timp îndelungat, datorit leg turilor pe care Biserica român le-a p strat mereu i cu Bizan ul i cu centrele ierarhice slave, între care, la sud de Dun re cu Arhiepiscopia Ohridei, iar din partea de nord i de r s rit a rii noastre, cu Mitropolia Haliciului i cu aceea a Kievului.

Dar principalul centru de multiplicare i de difuzare a scrierilor biserice ti de tot felul, inclusiv a colec iilor canonice i nomocanonice, centru cu care Biserica noastră & avut isfrînse leg turi, era Muntele Athos. Acolo au trudit numero i c lug ri slavi i români, al turi de greci, îndeletnicindu-se atît cu alc tuirea cît i eu multiplicarea sau copierea scrierilor biserice ti, inclusiv a celor de cuprins juridic.

O activitate asem n toare s-a desf urat i în marile centre biserice ti sud-slave, adic la Patriarhiile din Tîrnovo i la cea din Ipec, care fiind vecine cu noi, au contribuit i ele la difuzarea deopotriv în limba

greacă în cea slavă a unor colecții de legi bisericești. Cel puțin în veacul al XIII-lea, când *Cormicia* a devenit codul bisericesc principal al Bisericii Ortodoxe Slave, este cu neputință ca ea să nu fi fost difuzată, adică să nu fi fost transmisă sau măcar făcută cunoscută în Bisericii române.

În cadrul schițat din elementele relevate, se poate înțelege și explica în mod suficient de clar prezența a numeroase colecții de legiuiri bisericești în limba greacă și în limba slavonă pe teritoriul românesc. Iar dacă unele nu s-au păstrat în textul lor complet sau măcar fragmentar, despre altele, mai vechi decât cele cunoscute, nu s-a păstrat măcar amintirea, dovadă sigură a existenței lor.

Prin influența slavă, atât legilor bisericești propriu-zise, care se numesc canoane, cât și colecțiilor de legiuiri bisericești de cuprins canonic sau de cuprins nomocanonic, li s-a zis pravile.

Sub acest nume, nu s-au păstrat numeroase colecții de legiuiri vechi bisericești, a căror manuscrisă au fost numai în parte studiate. Dintre ele, vom menționa vreo câteva pravile grecești și vreo câteva pravile slavone mai de seamă, care au circulat sau au fost și realmente folosite în Biserica noastră.

Cele care prezintă un deosebit interes cromatic și istoric-documentar sînt următoarele:

4. Codici și colecții de legi de stat și de canoane sau colecții mixte în manuscris (nomocanoane) în limba greacă și în limba slavonă

a. Extras (excerptum) din Vasilicale sau Pravila lui Alexandru cel Bun (1400—1432).

Aceasta este prima colecție de legi despre care se face pomenire că ar fi existat pe pământul patriei noastre.

Despre existența ei ne vorbește Dosoftei mitropolitul Moldovei și Dimitrie Cantemir în lucrarea sa *Descrierea Moldovei* (*Descriptio Moldaviae*, partea a doua, *Politica*, cap. XI: *Despre legile provinciale — locale — ale Moldovei*), unde spune că: «Stîrnit (îndemnat) de aceste neajunsuri (inexistența unor codici de legi), Alexandru Întîiul domnul Moldovei, pe care, pentru strălucirile (însemnatele) lui virtuții ai noștri l-au numit «cel Bun», cînd a primit coroana regească de la împăratul din Constantinopol, a luat totodată și legile grecilor care se cuprindeau în cărțile Vasilicalelor; apoi a așezat ca pravilă acest extras (excerptum) din volumele acele mari ale Vasilicalelor de care se folosește și azi Moldova».

Extrasul despre care ne vorbește Dimitrie Cantemir, făcut probabil în limba greacă, după legile bizantine, nu se știe dacă a fost utilizat în această limbă sau s-a tradus în limba slavonă sau română și dacă el s-a făcut pe vremea lui Alexandru cel Bun sau el a preexistat acestuia sub forma unei Sinopse a Vasilicalelor (*Synopsis Basilicorum*), despre care se știe că a circulat în veacurile următoare marii reforme juridice a dinastiei bizantine a macedonenilor în toate ținuturile din zona de influență a Bizanțului și deci posibil să fi fost cunoscut și în Moldova.

Nepăstrîndu-se însă nici un exemplar, existența acestui codice este mult discutată în contradictoriu de către cercetătorii români și străini.

Unii sus în posibilitatea existenței unui astfel de codice aducînd și cîteva mărturii istorice și documentare, iar alții neagă aceasta.

Ce este sigur, este faptul că oare, ea aceea a lui Alexandru nu s-a putut organiza fără legi, și acestea nu puteau fi decît acelea care erau peste tot în acea vreme, legile bizantine. Obiceiul poporului care reglementa în genere proprietatea și dreptul de proprietate nu exclude existența unor legi scrise care privesc în special funcția cultural-educativă a statului feudal, ca și administrarea, organizarea și conducerea Statului și Bisericii.

b. **Sintagma Alfabetică a lui Matei Vlastare.**

Matei Vlastare, monah din Salonic, a alcătuit în limba greacă la anul 1335 un nomocanon sistematic, în care sînt grupate în 24 de capitole designate prin cele 24 litere ale alfabetului grecesc, canoanele și legile de stat privind diferite chestiuni de drept bisericesc.

Datorită valorii ei practice, Sintagma Alfabetică care avea caracterul unui compendiu practic de reguli canonice și civile, s-a tradus în limba slavă încă din anii 1345, 1348 în Serbia, pe timpul domniei lui Ștefan Dușan. Ea a circulat în versiune slavă, în toate țările de sub influența bizantină: Bulgaria, țările Române, Rusia, Armenia și Georgia sub forma de copii manuscrise făcute mai ales de călugări. De la sîrbi, Sintagma a trecut apoi la bulgari sub regele Ivan Alexandru (1331—1371), de unde probabil la ruși și la georgieni. Numărul manuscriselor grecești cunoscute atinge cifra de 90, iar a celor slave cifra de 70.

Circulația largă a manuscriselor Sintagmei atestă popularitatea și utilitatea acestui cod.

La textul original al Sintagmei, copiii au mai adăugat și alte piese, împrumutate din alte izvoare de drept, și au anexat, la unele exemplare și un vocabular al termenilor juridici latin-grec, și respectiv, latin-slav.

În țările Române, primele manuscrise cunoscute ale Sintagmei datează de la mijlocul secolului al XV-lea și provin, după toate probabilitățile, de la Sfîntul Munte Athos, prototipurile celor slave fiind aduse chiar de pe vremea voievodului Alexandru cel Bun, fără să fie exclusă posibilitatea cunoașterii Sintagmei chiar și de mai înainte, prin intermediul bulgarilor și sîrbilor, care cunoșteau de mult acest cod.

Exemplarele care circulau pe poporul patriei noastre au fost apoi recopiate de copiii noștri — în special călugări — și s-au difuzat pe la centrele bisericești și pe la mănăstiri, unde funcționau și colile pentru pregătirea clericilor și diacilor, funcționarii ai cancelariilor și copiii domniei.

În bibliotecile românești și străine, unde au ajuns pe diferite căi, s-au păstrat un număr apreciabil de manuscrise ale Sintagmei atît în grecește și în slavonă. Unele provin din secolul al XV-lea, cele mai multe însă din secolele XVI—XVII. Evident însă, că numărul acestora la vremea respectivă a fost mai mare și că noi nu cunoaștem decît ceea ce, printre vicisitudinile vremii, ni s-a păstrat. Mănăstirile și dicasteriile de la mitropolii și episcopii aveau cu siguranță «cel puțin o copie din această carte a a des întrebuită».

**Manuscrisele p strate, unele scrise în limba greac ,
iar altele în limba slav veche**

Dintre exemplarele în manuscris ale Sintagmei în *limba greac* s-au p strat i ne sînt cunoscute urm toarele :

— *Manuscrisul grec al Sintagmei Alfabetice din anul 1342.*

Este o copie f cut la cî iva ani dup alc tuirea sa (1335), lâ anul 1342, înainte chiar de a se fi tradus'în limba slav de c tre sîrbi (1345—1348). A circulat în Moldova i ara Româneasc . A fost în Biblioteca sinodal sub nr. 149. Se p streaz în Biblioteca de istorie din Moscova,

Important este c acest exemplar con ine i un *glosar latin-grecesc*, care constituie originalul dup care s-a alc tuit glosarul latin-slav din copiile slavone ti ale Sintagmei, glosar care îns nu exist în originalul lucr rii lui Matei VI stare din 1335.

— *Manuscrisele Sintagmei în limba greac aflate în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România:*

Manuscrisele care au intrat în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România provin de la mitropolii i episcopii unde erau folosite fie ca instrumente juridice la centrele eparhiale, ca i de la colile de înv mînt teologic, în special de la Seminarul Central i Colegiul Sfîntul Sava, unde erau folosite ca manuale colare.

C. Litzioa în Catalogul manuscriselor grece ti enumer opt manuscrise i anume : Manuscrisul nr. 206 din secolul al XVII-lea, Manuscrisul 128, scris de Atanasie Halidas Sarasitul la 1 iunie 1736 ; Manuscrisul nr. 51, scris de ieromonahul Chirii din insula Leros, în anul 1788 ; Manuscrisul nr. 22, provenit de la Meletie din Leros, secolul al XVIII-lea; Manuscrisul nr. 621, din secolul al XVIII-lea ,• Manuscrisul nr. 176 ; Manuscrisul nr. 389 ; i Manuscrisul nr. 213.

I. Peretz compar textul acestor opt manuscrise cu textul Sintagmei lui Matei Vlastare i constat c numai manuscrisul nr. 213 este identic cu textul Sinagmei redat de Rali i Potli, care cuprinde 3030 capitole ale Sintagmei, p strînd aceea i ordine. Celelalte manuscrise au lipsuri.

— *Patru manuscrise ale Sintagmei, în limba greac , p strate în bibliotecile din Ia i*

C. Erbiceanu, care studiaz fondul de manuscrise grece ti din Biblioteca Mitropoliei din Ia i, semnaleaz urm toarele :

— *Manuscrisul grec al Sintagmei Alfabetice, secolul XV (1400—1450)*

Exemplarul, legat în piele,, din secolul al XV-lea, a fost adus la Ia i probabil de unul din cei doi mitropoli i de origine greac din prima jum tate a secolului al XV-lea Damian (1436—1447) i Ioachim (1449—1455). Manuscrisul care a apar inut Mitropoliei Moldovei, în prezent se afl la Biblioteca Central Universitar «Mihai Eminescu» din Ia i (sub nr. 303 = VI.11). El poart pe prima fil , semn tura în grece te a mitropolitului Dosoftei, cu data 7178 (1674), i a mitropolitului Veniamin Costachi, (mitropolit în 4803—41808 i 1812—1848), care scrie la isfîr it, în limba greac , ase file, în care da indica ii duhovnicilor cum s aplice pedepsele i cum s trateze pe cei c zu i de la credin , ca i rug ciu-

nile de iertare oare se afl în Moilitfelnic. Se mai afl i indica ia «din ale Sfîntului Moldovei Veniamin».

— *Manuscrisul din Biblioteca Mitropoliei Ia i de sub nr. 32, secolul al XVI-lea*, f r început i f r sfîr it, singurul care are canoanele cu text complet. Nu are comentarii, nioi note, decît foarte pu ine. Poate fi numit «Cod de canoane». Con ine pe lîng un rezumat al Sintagmei Alfabetice i canoanele lui Ioan Postnicul, canoanele sfintelor sinoade i ale Sfin ilor P rin i i cîteva novele ale împ ra ilor bizantini.

— *Manuscrisul preotului Gh. Ieraclie din Zagora*.

— *Manuscrisul grec al Sintagmei din 1727*, aflat odinioar în Biblioteca Barnovschi din Ia i.

Din mul imea de manuscrise slavo-române ale Sintagmei care au circulat pe p mîntul patriei noastre i ne sînt cunoscute, men ion m, urm toarele :

1) *Pravila de la Tirgovi te, 1451*

Aceasta este prima pravil ca vechime cunoscut ca existînd la noi, scris în ara Româneasc , la anul 1451, de c tre gr m ticul Dragomir, din porunca voievodului Vladislav al rii Române* ti. Scris la Tirgovi te. Azi se g se te în Biblioteca public «Saltikov Scedrin» din Lenin-grad, i este descris de cercet torii ru i.

2) *Copia Sinopsei Sintagmei de la Mîn stirea Bistri a-Oltenia*

A fost scris din porunca lui Vladislav al II-lea (1446—1456), între anii 1449—1454, sau între anii 1449—1480. Varianta scurt a Sintagmei alc tuit în Mîn stirea Bistri a-Oltenia se p streaz azi la Muzeul de istorie din Moscova, unde a ajuns din biblioteca istoricului rus N. Nadejdin, care i l-a procurat la anul 1830.

Manuscrisul acesta despre care nu se tie dac a fost copiat în ara Româneasc sau în Serbia este un Zbornic în cvart, de 210 file, cu urm torul cuprins : Cuprinsul Sintagmei scurte, Textul Sintagmei Scurte, Pravila Sfîntului Ioan Postnicul, Legea împ ratului Justinian i Zbornicul lui Itefan Du an.

3) *Pravila de la Mîn stirea Neam u, din 1472 sau 1474*

Se mai nume te i Pravila Mare (Velikaia Pravi'l). S-a copiat de ieromonahul Ghervasie de la Mîn stirea Neam la 22 aprilie 6980 (1472) pentru Itefan cel Mare, voievodul Moldovei. Se p streaz în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România, sub nr. 131 i este descris de diferi i cercet tori.

Prima parte a Pravilei este traducerea literal a Sintagmei Alfabetice a lui Matei Vlastare, din care s-a omis un singur capitol de la litera «liude», «despre latini». La sfîr itul traducerii Sintagmei sînt ad ugate traduceri slavone ti dup operele Sfin ilor P rin i, autori de canoane i un scurt vocabular de explicare a termenilor juridici 'latine ti.

4) *Pravila de la Putna, 1475*

Scris de ieromonahul Iacob. Se afl în Biblioteca Universit ii V. I. Lenin din Moscova.

5) *Copia manuscris a lui Damian, 1495*

Alc tuit la anul 1495 la dorin a lui tefan cel Mare (1456—1504) pentru biserica Sfântul Nicolae Domnesc din Ia i, zidit de marele voievod cu pu in timp înainte, în anul 1493, pentru cur ile donjne ti de aci. Manuscrisul a ajuns apoi la Mîn stirea Hopovo (Serbia, regiunea Srem), unde a fost cercetat de c tre B. P. Ha deu. De aci l-a luat un cercet tor rus pe la sfîr tuil secolului al XIX-ilea, ajungînd în colec ia profesorului M. P. Pogadin, iar de aci, împreun cu alte manuscrise ale acestuia a ajuns la Biblioteca public «Saltîkov Scedrin» din Lenin-grad. Manuscrisul con ine 280 file hîrtie ; este scris în redac ie medio-buigar .

6) *Pravil din secolul XV—XVI în Biblioteca Universitar Cluj*

Pravila se g se te la Cluj, în Biblioteca Universitar , dona ie a unui particular, sub nr. D/59, de provenien probabil din Bucovina.

7) *Pravila de la Mîn stirea Bistri a-Oltenia, secolul XVI*

Pravila a donat-o mîn stirii «Cneaghina Despina», doamna lui Nea-goe Basarab (1512—1521). Copie în limba slavon , de redac ie sîrb . Are urm torul titlu : «Adunare pe capitole a tuturor pricinilor cuprinse în canoanele sfinte i dumnezeie ti, adunate i orînduite de cel mai mic între ieromonahi, Matei». De la mîn stire manuscrisul a fost trecut la Muzeul de antichit i din Bucure ti, de unde în anul 1903 a trecut în Biblioteca Academiei Române i se p streaz sub nr. 286.

Manuscrisul acesta care cuprinde Sintagma Alfabetic i anexele, are o deosebit valoare prin însemn rile înv atului boier muntean Udri te N sturel, care l-a citit i adnotat în anul 1636, f cînd adnot ri marginale, excluzînd i corectînd anumi i termeni tehnici latini, pen-tru a le reda în context adev ratul lor sens.

8) *Copia manuscris a Sintagmei Altabetice a episcopului Macarie al Romanului {1531—1550; 1551—1558).*

Episcopul Macarie al Romanului este cunoscutul cronicar al lui Petru Rare . Spre deosebire de toate celelalte manuscrise, care p s-treaz ordinea articolelor din originalul bizantin, potrivit ordinii alfa-betului grecesc, acest manuscris a fost copiat i aranjat de c tre Maca-rie în ordinea alfabetului slav, la dorin a voievodului Ioan Alexandru L pu neanu i cu aprobarea mitropolitului Grigorie Ro ea (1541—1565). Manuscrisul a fost trimis de c tre voievodul român arului Ivan IV cel Groaznic al Rusiei (1533—1584) sub form de dar în anul 1561, dup moartea lui Macarie (1 septembrie 1558), probabil prin ucenicul acestuia Eftimie, egumenul de la C priana. N-a ajuns îns la destina ie, ci a r mas în mîn stirea Sfântul Onufrie din Liuv, unde a fost descoperit i studiat. De aci trece în colec ia lui E. V. Barsov i apoi ajurige la Muzeul de istorie din Moscova unde se p streaz sub num rul 152.

Manuscrisul are 400" file hîrtie, in folio. Importan prezint i prin cele trei însemn ri din care una apar ine lui Macarie, din anul 1556, scris la fila 22b—23b, imediat dup introducerea lui Matei Vlastare, în care arat c i s-a cerut de c tre domnul s u Alexandru i de c tre mitropolitul kir Grigorie, s a eze articolele, dup literele alfabetului

•slav, «pentru a oferi spre citire cu u urin toate pricinile i oricine s judece vinile cu îndestulare de cuvinte».

în a doua însemnare, fila 400, cu semn tura domnului «Ioan Alexandru Vod » se spune : «am trimis această carte numit Pravila cea Mare a sfin ilor p rin i ecumenici pravoslavnicului cneaz i marelui ar a toat Rusia mare, Ioan Vasilevici în anul 7063 (1561) luna septembrie, 18». Manuscrisul cuprinde printre anexe i glosarul latin-slavon.

9) *Pravila moldovean , manuscrisul nr. 116, secolul XVI, Biblioteca Academiei Teologice din Kiev*

Codicele acesta cuprinde letopise ul de la Putna, Cronicile lui Marcarie i Eftimie i Sintagma lui Matei Vlastare. Are 456 file. Scris în limba, slav în redactare medio-bulgar . A fost semnalat i cercetat de slavistul român Ioan Bogdan la expozi ia arheologic din Moscova din anul 1890, organizat cu prilejul celui de-al VII-lea Congres Arheologic din Rusia, în s lile Muzeului de Istorie. Manuscrisul apar inea coleciei negustorului Silin i provenea din Pociaev (sud-vestul Ucrainei, regiunea Tarnopol), de unde a fost dus apoi la Biblioteca Academiei Teologice din Kiev, unde se g se te azi.

Manuscrisul are o mare valoare pentru istoria lexicografiei române ti, a limbii i a culturii române din secolul al XVI-lea, prin cele aproape 400 de glose române ti aflate în caietele 11—56, prin care un c rturar moldovean anonim, •— probabil vreun c lug r moldovean — a c utat s explice o serie de cuvinte i expresii slavone din textul Sintagmei, însemnându-le cu o cruciuli . ^\,cest procedeu are o deosebit importan prin faptul c el, pe de o parte, ilustreaz folosirea practică a Sintagmei, iar pe de alt parte, reprezint un moment marcant în procesul de dezvoltare a culturii române ti, de trecere de la folosirea limbii slavone, la folosirea limbii vii a poporului .limba român .

Fiind anterior primelor pravile traduse în române te cunoscute nou ast zi, manuscrisul acesta «unic în felul s u», reprezint prima treapt în «românizarea» textelor juridice folosite în ara noastr , «fiind poate mai vechi decât Pravila lui Coresi» (1563, 1570—1580) i cea a ritorului i scolasticului Lucaci (1581).

10) *Manuscrisul de Pravil nr. 446 de ia mîn stirea Sucevi a, secolul al XVI-lea.*

Incomplet, f r început i f r sfîrit. Are 223 de file, cu 13 rînduri pe pagin . Cuprinde textul complet al Sintagmei (capitolele 1—24) i o parte din Pravila Sfîntului Ioan Postnicul.

11) *Pravila copiat la 1 mai 7114 (1606) la mîn stirea Sucevi a*

Manuscrisul a fost alc tuit Ia dorin a lui Ieremia Movil i porunca mitropolitului Teodosie Barnovschi. Se p streaz în colec ia lui A. Petru evici din Liv.

12) *Pravila de Ia Dragomirna, Manuscrisul Sintagmei, copiat la 1611, prin grija mitropolitului Anastasie Crimca*

Mitropolitul îl doneaz mîn stirii Dragomirna. Pentru frumoasele podoabe a fost dus la Moscova la expozi ia de art veche ruseasc din

anul 1913, împreună cu Apostolul lui Itefan cel Mare, scris la 1463 pentru mîna stînga Zografului și cu Tetraevangheliarul scris în anul 1491 din porunca fiului acestuia, Alexandru.

Date despre acest manuscris se cunosc numai din catalogul publicat cu acest prilej.

13) *Pravila cea Mare sau Sintagma lui Matei Vlastare, manuscris slav din secolul al XVII-lea*

Manuscrisul a fost păstrat la Biblioteca comunitară lipovenească din Galați pînă la anul 1905, provenind de la schitul Hangul de la poalele Poenului. Manuscrisul a fost studiat de slavistul rus A. I. Iașimirski. A fost scris de logofătul Radu.

14) *Sintagma lui Matei Vlastare, manuscris slav al lui Paisie Veșcivski (1722—1794), egumen la mîna stînga Neamului (1779—1794).*

Manuscrisul în care se găsește Pravila, mai cuprinde și extrase din scrierile lui Dionisie Areopagitul, Maxim Marturisitorul, Ioan Gură de Aur și arhiepiscopul Teofilact al Bulgariei, pravilele Sfinților Apostoli, etc.

15) *Sintagma lui Matei Vlastare în traducerea rusă a protoiereului M. Ilinski*

Din enumerarea exemplarelor păstrate și cunoscute, redate mai sus, deducem că în rile române au circulat o mulțime de copii ale Sintagmei Alfabetice a lui Matei Vlastare, fie în grecește, fie în slavonește. Mîna stînga și dicasteriile de pe lângă mitropoliile episcopii erau prevăzute cu cel puțin șase copii din această carte desîntrebuită.

În limba română nu s-au tradus în întregime, decât fragmente în pravilele secolului al XVII-lea.

Sintagma lui Matei Vlastare s-a utilizat în instanțele de judecată bisericești, în toate cele trei provincii românești, citîndu-se îndeosebi după îndreptarea Legii, Pravila Mare a lui Matei Basarab.

S-a utilizat și în instanțe civile, tot după același text.

c. Nomocanoane cuprinzînd Pravila Sfinților Petri și Paul, cu extrase din legile de stat bizantine privitoare la Biserică, în limba slavonă și română

Astfel de nomocanoane alcătuite inițial în limba greacă s-au tradus apoi în limba slavonă și română și au circulat în toată aria de cultură greco-slavono-română.

Manuscrisele de acest fel s-au copiat apoi și s-au utilizat atît în judecata penitențială cît și pentru alcătuirea Pravilelor românești bisericești, de tipul celei de la Govora.

Dintre manuscrisele păstrate, toate în limba slavonă, și cunoscute, se pot enumera următoarele:

1) *Pravila de la Bisericani*, din anul 1512.

Acest pravil, manuscris slavon, a fost scris la dorința lui Bogdan Vodă (1504—1527), fiul lui Itefan cel Mare, de către un copist anonim în mîna stînga Neamului, pentru mîna stînga Bisericani, iar un fragment de la sfîrșit a fost scris de către ieromonahul Nicodim, pe vremea egumeniei lui Partenie.

Pravila, odinioară în posesia mîn stirii Neam u, a ajuns în posesia lui la imirschi, care o descrie într-o lucrare a sa. Are 151 capitole. Manuscrisul e f r început i f r sfîr it.

În textul acestui manuscris se afl i cîteva extrase cu con inut dogmatic din Sfin ii P rin i.

Manuscrisul se afl p strat în Biblioteca Academiei de tiin e a U.R.S.S. (colec ia la imirschi, sub nr. 51). Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România posed o fotocopie.

2) *Pravila de la mîn stirea Neam u*, din 1557.

Scris din porunca mitropolitului Grigorie. Are titlul urm tor : «Pravila Sfin ilor Apostoli i Sfin telor apte soboare i altor Sfin i P rin i. Felurite porunci pentru to i oamenii i la orice trebuin ».

Manuscrisul are 338 foi, în octav. A fost studiat de diferi i cercet tori i se aseam n mult cu textul Pravilei de la Govora, al c rei prototip se crede c ar fi.

3) *Pravila de la mîn stirea Putna*, din 7089 (1581).

Manuscrisul a fost destinat episcopiei Romanului i apoi a fost d ruit mîn stirii Putna de c tre episcopul Eustratie. A fost alc tuit de «mîna rithorului i scholasticului Lucaci», din care motiv se mai nume te i Pravila lui Lucaci Scolasticul. Mult vreme a fost considerat ca cea mai veche pravil cunoscut de pe p mîntul patriei noastre, socotit fiind gre it ca datînd din 1578.

Pravila cuprinde trei p ri : a. text slavon, cea mai mare parte b. text slavon, cu traducere româneasc interliniar (134 pagini) ; i c. exclusiv text românesc (10 pagini). Cele trei p ri nu sînt succesive : prima i ultima parte din manuscris con in numai text slavon, iar în interior g sim textul românesc (10 pagini) i cel slavon cu traducere interliniar .

Se pare c în române te s-au tradus, îndeosebi textele al c ror con inut intereseaz pe preo i, probabil mai pu în cunosc tori ai limbii slavone, pe cînd cele ce interesau centrul, au r mas în limba slavon , pu tînd fi u or utilizate în aceast limb , cu siguran cunoscut i utilizat de c rturarii afla i pe lîng mitropolie i episcopii.

Traducerea a; putut avea i un caracter didactic, întrucît scolasticul i ritorul Lucaci, prababil i traduc torul în române te, român originar din satul Coste ti de lîng Prut, om cu multa tiin de carte, a fost profesor de retoric i de logic al colii greco-slavo-române din puternicul centru cultural al mîn stirii Putna, în jurul anului 1580, în timpul domniei lui Petru chiopul.

Acela i scop didactic l-a avut i traducerea interliniar a textului slavon, adic dup fiecare fragment slavon al sat s urmeze traducerea româneasc , pentru a putea fi u or înv at de colari. Metoda putea avea i un scop documentar, în sensul de a servi la justificarea versiunii române ti, pentru a ar ta c ea corespunde textului originar al cuprinsului i nu cuprinde imixtiuni str ine. Ca i un scop practic, venind în felul acesta în ajutorul preo ilor care citeau în biseric slavone te, de i pu ini în elegeau aceast limb . Traducerea interliniar servea ca îndreptar în t lm cirea textului al, c rui con inut trebuia s -l împ rt -easc credincio ilor sau s -l aplice ca sanc iune în Taina Spovedaniei.

Cel mai aproape de adevăr ni se pare a fi scopul didactic urmărit de alcătuitoarea probabil de traducător, care era totodată dascăl.

Conținutul este apropiat de pravilele slavone care, au circulat mai ales prin Moldova, ca și de al celor românești, manuscrise sau tiprite din acea vreme.

De aici se poate deduce că școlasticul Lucaci la alcătuirea manuscrisului său a folosit o pravilă slavonă și paralelă o traducere românească, din care a lăsat un fragment în această formă (Pravila Sfinților Petri și Pauli), iar cea mai mare parte a fost alăturată textului slavon, căpătând o structură interliniară.

Dar Lucaci nu s-a mulțumit numai cu simpla copiere și alăturare a unor fragmente. El a intervenit atât în textul slavon, cât și în cel românesc.

Din analiza raportului dintre textul slavon și cel tradus în românește, rezultă că ritorul Lucaci nu a fost un simplu copist, care să fi reprodus «cu fidelitate» modelul pe care-l avea în față, ci un copist care și-a permis să aducă unele contribuții cu scopul de a îmbunătăți traducerea românească. De asemenea mai reiese că el era un bun cunoscător al limbii slavone, așa cum ne dovedesc intervențiile făcute în textul netradus.

În ce privește izvoarele după care a copiat și tradus, pare a fi mai mult ca probabil din Ardeal sau țara Românească și nu din Moldova.

Pravila ritorului și școlasticului Lucaci are o importanță deosebită atât pentru lingviști, filologi, cât și pentru istoricii literaturii, juriști, canoniști și teologi, deoarece este «cel mai vechi manuscris juridic românesc, cât și cel mai vechi text literar, moldovenesc», alcătuit cu cinci decenii mai devreme decât pravila lui Eustratie logofătul și cu asedecenii înainte de scrierile lui Varlaam. Pravila se află în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România sub nr. 692.

4) *Pravila de la mânăstirea Bistrița-Moldova, din 1618*

A fost scrisă cu cheltuiala mitropolitului Teofan al Moldovei în vremea lui Radu Mihnea (1616—1619), la 17 iunie 1618, după cum reiese dintr-o notișă slavă din text. Pravila se află în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România sub numărul 2508. Are 392 de file, în octav, cu 151 capitole, ale căror titluri se potrivesc cu cele ale Pravilei de la Govora și cu cele ale pravilelor slave asemănătoare (Putna, Bisericiani).

d. Cormiciaia slavă. Pravila nomocanon, din secolul al XVI-lea

Cunoscută și sub numele de Cormiciaia de la Muzeu, păstrată în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România sub nr. 285. Scrisă pe hârtie. Conține 322 file.

Din prefața traducătorului în slavonește reiese, că traducerea în slavonește aparține lui «kir Sava, fiul preacuviosului părinte Simiort, primul cărmuitor a toată țara Serbiei», care a făcut-o pe vremea craiului tefan Uro (Miliutin, 1282—1321), «a toată țara Serbiei și a părinților de la mare» și a fratelui său tefan Dragutin, (1276—1316), «craiu unguresc al Zetei», din porunca mamei lor «cinstitoarea de Dumnezeu, binecredincioasă și de neam de sfinți, doamna crăiasă a toată țara Serbiei și a părinților de la mare, Elena». În continuare arată că «S-a scris această

* carte cu mîna mult p c tosului c lug r Gherman în Jupa Cerno Stena, în locul numit Casa mîntuirii mile ev, în anul 6805 (1295) indic ionul 7, era anul soarelui 4».

Aceast însemnare arat c nomocanonul s-a alc tuit la 1295 i c dup o copie a acestuia s-a alc tuit i nomocanonul p strat la noi.

e. Fragmente diferite de pravile în limba greac i slavon , nestudiate, p strate în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România i alte biblioteci.

În Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România i în alte biblioteci se mai g sesc în p strare o serie de fragmente de pravil înc nestudiate..

În Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România se p streaz urm toarele :

1) *Manuscrisul slav nr. 340.*

Un nomocanon din veacul al XVI-lea.

2) *Manuscrisul slav nr. 461.*

Un nomocanon provenit de la mîn stirea Bistri a, din ara Româneasc , copiat de ieromonahul Efrem, la anul 1651.

3) *Manuscrisul slav nr. 334*

Un fragment de pravil popular din veacul al XVIII-lea.

Manuscrite slave de pravile fragmentarii mai exist i în alte biblioteci i biserici din ar , ca i la alte muzee, înc neidentificate i nestudiate.

Fragmentele în limba greac sînt în parte semnalate sau" descrise de C. Erbiceanu, C. Litzica i Nestor Camarian, ca i de I. Peretz.

f. Nomocanonul lui Manuil Malaxos, notarul mitropoliei din Teba Beo iei, alc tuit de acesta la anul 1562.

Pentru utilitatea sa, lucrarea lui Malaxos s-a tradus în limba slav i român i a circulat i în Principatele Române ti.

În Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România se p streaz 15 exemplare în limba greac , iar unul în Biblioteca Universit ii din Ia i.

Mare parte din materialele operei lui Malaxos au intrat prin traducere în române te, în pravilele române ti tip rite în secolul al XVII-lea, i în special în îndreptarea Legii din 1652, care cuprinde în întregime acest nomocanon.

Caracteristica copiilor în manuscris ale Nomocanonului lui Manuil Malaxos —• din ar i din str in tate —• const din marea lor varietate, în con inutul variat al cuprinsului capitolelor, etc.

g. Hexabiblosul lui Armenopulos

Lucrarea aceasta a fost utilizat în Principate în textul grecesc din edi iile tip rite, în prelucr rile textului grecesc, prin mijlocirea pravilelor din secolul al XVII-lea, i într-o important traducere româneasc .

h. Pidalionui

Colec ia oficial de canoane a Bisericii Ortodoxe Grece ti a fost utilizat în limba greac i a fost tradus de Veniamin Costachi, Ia i, 1844, 9 —• Drept canonic ortodox

i declarat de mitropolitul Andrei aguna în «Enchiridion» ca îndrumător general în cadrul Mitropoliei Ardealului.

i. Sintagma lui Iacob din Ianina Eplurului, din 1645, s-a utilizat în manuscris grec

Lucrare[^] s-a tradus în limba română la 1754, de către monahul Cosma de la Mitropolia din Iași, purtând titlul: «Vactiria, adică Cîrja Arhierilor».

j. Canonarul lui Ioan Postnicul

Textul acestui canonar se găsește la sfîrșitul Sintagmei lui Matei Vlastare, în pravilele slave și românești, manuscrise și tiprite, în care Ioan este denumit «dumnezeiescul patriarh».

k. Legile de stat ale statelor slavone

Alături de legislația statului bizantin, la români au circulat și colecțiile de legi ale statelor vecine, cum sînt: Legea Vinodolului din 1288, Zaconicul lui Ștefan Dușan, din 1349—1354, • Legea pentru judecarea oamenilor, ca anexă la Nomocanonul lui Ioan Scolasticul, și altele.

5. Codici și Colecțiile de legiuiri bisericești în limba română în manuscris

Alături și concomitent cu manuscrisele slave și grecești de pravile au existat și circulat pe pămîntul patriei noastre și manuscrise de pravil în limba română, fie în text interliniar, fie în text exclusiv românesc.

Dintre acestea din veacul al XVI-lea s-au păstrat în manuscris și ne sînt cunoscute pînă azi următoarele :

1) *Pravila ritorului și scolasticului Lucaci (Pravila de la Putna) (1581)*

Manuscrisul se păstrează în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România sub nr. 692, manuscrise slave. Manuscrisul are în total 354 foi (708 pagini) de conținut diferit. În corpul manuscrisului slav, în text românesc, sînt redată 10 pagini, iar în text slavo-român, interliniar, 134 pagini. Restul manuscrisului este exclusiv în limba slavă.

În românește este redat «Pravila Svinilor și după învîtură a marelui Vasilie», iar în text interliniar textul cu titlul : «Acestea sînt iar și alte porunci din cărțile de legi, despre înrudire și despre căsătoriile oprite și despre diferite trepte de rudenie», și textul cu titlul : «Spi și de seminție și de nunt cu lege».

2) *Un fragment de pravil, probabil din secolul al XVI-lea*

S-a pierdut. Nu se știe unde este astăzi. În anul 1910 aparinea unui profesor Buruianu.

3) *Pravila popii Toader din Rîpa de Jos, 1610*

Textul a fost publicat în Analele Bistriței de academicianul A. Rosetti.

4) *Pravila din Codex Neagoianus*

Se mai numește și «Pravila Sfinților Petri și Pauli», după titlul din manuscris. A fost scris de popa Ioan din Sîmpetru, la anii 1620—1621, în limba română. Manuscrisul se păstrează în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România sub nr. 3821. Textul pravilei a fost publicat de B. P. Haude și C. A. Spulber.

Cuprinsul se apropie de Pravila lui Coresi, fiind o copie a acesteia.

5) *Pravila de ispravă oamenilor*

Un manuscris românesc probabil de la începutul secolului al XVII-lea. Manuscrisul aparține lui Ioan Bogdan și conține 25 de foi. De la Ioan Bogdan ne-am rămas atașată la manuscris și o transcriere — în creion — a textului, cu litere latine. Anibecele piese sunt legate împreună și se găsesc în păstrare în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România sub nr. 5211.

P. P. Panaitescu comparând textul acestui manuscris cu acela din Codex Neagoianus (mss. nr. 3821) și cu Pravila lui Coresi, constată că între aceste texte există mari asemănări care merg pînă la identitate, fapt ce face pe cercetător să tragă concluzia că: «nu poate fi vorba numai de un izvor slav comun tradus de doi traducători, ci de o singură traducere românească, din care derivă ambele texte» — cel ardelean și cel moldovean —, și că «lăsînd la o parte numărul mic de deosebiri, ajungem la rezultatul destul de surprinzător, că în Ardeal, în secolul c. XVI-lea, s-a tipărit și s-a copiat o pravilă românească, aceeași traducere pe care o întîlnim în aceeași vreme și în Moldova». A avut deci un izvor comun care circula de o parte și de alta a Carpaților.

6) *Pravila aleasă* (înainte de 1632).

Această pravilă a fost alcătuită în Moldova, înainte de anul 1632. Manuscrisul s-a păstrat la Blaj, purtînd titlul: «Pravila aleasă, scoasă și tocmită dintru multe și nime scripturi cercată și găsită». O copie a acestui manuscris se află în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România, iar originalul de la Blaj a trecut în Biblioteca Academiei, Filiala Cluj.

Autorul este bivolul Eustratie, cunoscut cronicar și cărturar de seamă, care a alcătuit și Pravila lui Vasile Lupu și a scris și lucrarea *apte Taine*.

7) *Fragmente de pravile manuscrise aliate în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România*

Cele semnalate pînă acum sînt:

— Manuscrisul nr. 1250 «Legătura Sfinților Apostoli și a Sfințelor Sinoade», secolul al XIX-lea.

— Manuscrisul nr. 1253, «Carte Românească de învățtură» (Iași, 1646), secolul al XVIII-lea. O copie tîrzie.

— Manuscrisul nr. 1478, «Pentru judecarea celor ce vor judeca vlădicii sau aliașii și sufletești», secolul al XVII-lea.

— Manuscrisul nr. 2471, «Pravilă», secolul al XVII-lea.

8) *Zaonicul lui Sava Brancovici* (1656—1680)

Datează de la 1680, poate și de mai înainte. Este o carte de legi de organizare a Mitropoliei Ardealului din care nu ni s-a păstrat decât un fragment în manuscris. Dat fiind că deja la anul 1563 se tipărite «Pravil» în Ardeal și că cea de la Govora a avut o ediție și pentru Ardeal, se poate presupune că și Zaonicul a fost tipărit.

9) *Statutul rii Fgraului* (1508)

Alcătuit în limba latină. Cuprinde norme de drept cutumiar.

6. Codicii și colecțiile canonic-juridice. Pravilele tipărite în limba română

Pravilele românești au avut mereu contacte cu multe din centrele de cultură medievală. Datorită acestor contacte, de timpuriu apar și la noi cărțile tipărite. Printre cărțile tipărite de Macarie (1508—1512) nu avem cunoștinșă să fi fost și vreo pravilă.

În orice caz, în rînd cu cărțile de cult și îndată după ele s-au făcut de bună seamă încercări de a tipări și Pravile, cărți de legiuiri bisericești.

Pînă în prezent nu știm în mod cert care a fost și cînd s-a tipărit prima pravilă pe pămîntul rii noastre. Sigur știm însă că nu s-a tipărit nici una în limba slavonă, și că toate, din cele cunoscute, sînt în limba română. De aici rezultă că Pravila era solicitată într-un text accesibil, pe înțeles, atît de slujitorii Bisericii cît și de dregătorii Statului, chiar într-o vreme în care cărțile de cult puteau să fie încă în limba slavonă, socotit multă vreme ca o limbă cvasi-sfîntă.

Dacă acest fenomen este explicabil în legătură cu rugăciunile și în general cu rînduiriile de cult, el n-are corespondență în ce privește atitudinea față de Pravilă, căci aceasta reprezentînd legea pozitivă, se aplică numai dacă și se înțelege și conștientul. În felul acesta se putea lămurii atît conștientul normei de drept celor împăcinate, după care se organizează și conduce Biserica, și se putea împăcinate dreptatea în pricinile care se iveau între oameni.

Pravila îmbrăcia viața de fiecare zi.

Așa se explică interesul deosebit pentru tipărirea Pravilei în limba română, fenomen care începe cu veacul al XVI-lea, la o dată încă nestabilă în mod absolut sigur, dar care în stadiul cunoașterii actuale a lucrurilor pare să fie inaugurat cu Pravila numită a lui Coresi și continuă apoi cu veacul al XVII-lea cu cunoscutele pravile românești tipărite.

1) *Pravila diaconului Coresi*, Brașov, 1563, sau 1570—1580.

Pînă acum, cea mai veche pravilă tipărită în limba română, este considerată Pravila diaconului Coresi (f. 1583), cîrtărită și vestită tipograf, care printre cărțile tipărite la Brașov în a doua jumătate a secolului al XVI-lea a tipărit și o Pravilă în limba română.

Forma. Din pravila tipărită, fie la 1563, fie între anii 1570—1580, nu ni s-a păstrat decât un fragment (12 foi tipărite) descoperit de Andrei Bîrșeanu într-un codex aflat în Muzeul orașului Sighet (Maramureș), provenit de la preotul Artemiu Anderco, din comuna Leud-Maramureș.

Ca dimensiuni, pravila a trebuit să fie cel puțin ca și Pravila de la Govora (1640—1641), cu care are multe asemănări.

Titlul nu se cunoaște.

Fragmentul de pravilă se păstrează în Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România în același codex de la leud. Pravila a fost publicată, în facsimil și apoi în litere latine și studiat comparativ cu alte pravile din acea vreme.

Cuprinsul. Pravila lui Coresi reprezintă numai un fragment dintr-o pravilă mai bogată, așa cum erau toate pravilele din acea vreme. Cuprinsul acestei Pravile, atât cât ni s-a păstrat, este scos din Canonarul lui Ioan Postnicul (f. 619), o colecție numai de rânduieli penitențiale, alcătuită pentru uzul duhovnicilor. Nu cuprinde și legi cu caracter civil. Are exclusiv un conținut religios. Materia nu este rânduită după ordinea Canonarului lui Ioan Postnicul. Canonarul lui Ioan Postnicul a circulat în toate zonele de influență ale culturii bizantine și se găsește ca anexă la multe colecții, de unde a putut fi utilizat ușor pentru alcătuirea Pravilei românești.

Traducătorul. Traducătorul în românește nu se cunoaște. Din analiza fragmentului păstrat rezultă că avem de-a face cu o traducere din limba slavă, traducere făcută după un nomocanon care avea la bază Canonarul lui Ioan Postnicul, patriarh al Constantinopolului (f. 619).

Locul traducerii românești. Locul traducerii românești nu s-a putut stabili. Părerile cercetătorilor sînt împărțite. Unii cred că traducerea primului nomocanon s-a făcut în Moldova, iar alții că acest lucru a avut loc în țara Românească sau în Ardeal, unde s-a tipărit pentru prima oară și s-a păstrat.

Izvorul. Pînă în prezent nu s-a putut identifica izvorul acestei pravile românești. Studiul comparativ al textului păstrat, cu textul pravilelor în manuscris, slave și românești, din acea vreme, a dus la concluzia că are multe asemănări cu acestea, dar nici una nu poate fi socotită ca fiind izvor al Pravilei coresiene. Se crede că în acea vreme existau mai multe traduceri românești care circulau pe pământul patriei noastre, cel puțin în două, una în Transilvania și una în Moldova, dar toate avîndi un izvor comun, un Canonar de tipul aceluia al lui Ioan Postnicul.

Ediții.

- a) Editio princeps, cu litere slave, Brașov, 1563, 1570—1580.
- b) Ediția Academiei Române, în facsimil, îngrijit de Ioan Bianu, sub titlul de: «Pravila Sfinților Apostoli», București, 1925.
- c) Ediția cu litere latine, publicată de C. A. Spulber, la Cernăuți, 1930, sub titlul «Cea mai veche Pravilă românească».

2) *Drept toriu de lege. Pravila Bisericească sau Pravila cea Mică de la Govora (1640—1641). Forma.* Pravila tipărită în tiparnița mînstirii Govora în anii 1640—1641 poartă titlul: «Pravila aceasta iaste drept-toriu de lege, tocmeale a Sfinților Apostoli, tocmită de apte soboare, cîte treaceasta și a preacuvioșilor părinți, învîtorilor lumii». În titlu se arată că s-a tipărit în vremea «prea luminatului domn Io Matei Ba-

sarab Voievod a toat ăra Ungrovlahiei, în mîn stirea Govora, v leato 7149, iar de la Na terea lui Hristos 1640».

Ca format e un volum în cvart mic (0,10—1,53 mm), cu litere cirilice, cuprinzînd patru foi nepaginate și 171 de foi paginate, dar cu o nume-rotare gre it .

Pe verso foii de titlu se g se te stema rii Române ti, iar pe foaia a doua se g sesc 12 versuri scrise în limba slavon de c tre Urii N sturel de la Fiere ti (Oreste sau Udri te N sturel).

Predoslovie, care se adreseaz «c tre to i nostavnicii Sfintei Bi-serici» este semnat în unele exemplare de «Teofil, cu mila lui Dum-nezeu arhiepiscop și mitropolit a toat ăra Româneasc », iar în altele — destinate Bisericii române ti din Ardeal — este isemnat de «Ghena-diej cu mila lui Dumnezeu arhiepiscop și mitropolit a toat ăra Ar-dealului».

Din cuprinsul predosloviei se poate deduce și scopul religios-didac-tic și cultural-educativ urm rit de alc tuitorii ei.

în prima parte a textului se afl al doilea titlu : «Pravila Sfin ilor Apostoli și a Sfin ilor de al aptelea sobor, prea ogpdnicii și de Dum-nezeu purt torii p rin ii no tri, dp episcQpi și de preo i, și de c lug ri și de mireni, și de toate înv turile».

Textul propriu-zis se întinde pe 171' de file, împ r it în 149 glave (sau capitole) numerotate pe marginea textului și în 16 capitole nenumero-tate, cu titluri diferite.

La sfîr it se afl «scara c r ii» (filele 160—161), epilogul în limba slavon , nota lui tefan de Ohrida, și indicarea pre ului c r ii : 21 con-stande de argint.

Cuprinsul. Materialul cuprinsului n-a fost rînduit dup un plan anume. Este nesistematizat. Capitolele sînt de cele mai multe ori dispor-ionate ca întindere. în titlu nu întotdeauna se indic adev ratul lor con inut. De i scara cuprinsului arat c ar fi 159 capitole, de fapt sînt mai multe.

Alc tuitorii. în predoslovie este indicat ca tipograf Meletie Mace-doneanul, stare ul mîn stirii Govora, iar în epilogul Pravilei este indi-cat tefan de Ohrida. La tip rirea textului cu siguran au ostenit și al i c lug ri din mîn stirea Govora. Tip rirea a fost supravegheat de Udri te N sturel. Traducerea dup un text slavon s-a f cut de c tre Mi-hail Moxa (Moxalie), c lug r c rturar din ăra Româneasc , cunoscut cronicar.

Timpul tip ririi. De i în foaia de titlu este indicat anul 1640, din indica iile din text reiese clar c lucrarea de tip rire a început în postul Cr ciunului (1640) și s-a terminat în postul Pa telui (1641) din acela i an bisericesc (7149).

Scopul. Pravila de la Govora ne apare ca un cod de legi oficial promulgat de autoritatea de stat și de cea bisericeasc , ca prima co-lec ie tip rit în limba român de legi civile și legi biserice ti a statu-lui feudal român și a Bisericii sale Ortodoxe Române.

Destina ia. Destinat în primul rînd celor ce se preg teau s devin preo i, Pravila a avut un caracter v dit didactic. Urm rind acest scop

ea a fost destinat atît celor din ȧra Româneasc cît i celor din Ardeal, pentru care s-au trimis exemplare cu semn tura mitropolitului Ghenadie al Ardealului.

Izvoarele. Studii comparative au dus la constatarea c predosloviea, cu unele complet ri, este o traducere a predosloviei lui Petru Movil de la Nomocanonul s u alc tuit de Pavel Berînda la anul 1620. Textul cuprinsului î i are originea în Pravilele biserice ti existente cu care are multe asem n ri.

Cuprinsul. Materialul Pravilei este extras din canoanele i constitu-iile Sfin ilor Apostoli, din canoanele sinoadelor i ale Sfin ilor P rin i, din legile civile i penale, din canoanele peniten iale, din rînduielele privind c s toria i rela iile de familie i din rînduielei sau pravile c lu- g re ti.

Necunoscîndu-se izvoarele directe, Pravila de la Govora este socotit o compila ie dup izvoarele generale i nu o traducere a unei colec ii anume. Cuprinsul variat canonicobisericesc pledeaz pentru acest ipotez .

Edi iile :

a) Edi ia princeps, ap rut la Govora, cu litere slave, la anul 1640—• 1641, în mîn stirea Govora. Exemplarele destinate Bisericii din Ardeal, cu semn tura mitropolitului' Ghenadie, sînt tot din edi ia princeps.

b) Edi ia publicat de c tre Academia Român , sub titlul: «Pravila bisericeasc numit cea Mic , tip rit mai întîi la anul 1640 în monastirea Govora», Bucure ti, 1884.

c) Edi ia lui Ioan M. Bujoreanu, sub titlul: «Pravila bisericeasc numit cea Mic , tip rit în monastirea de la Govora la anul 1640, i Pravila lui Matei Basarab cu canoanele Sfin ilor Apostoli intitulat În dreptarea Legii, tip rit la Tîrgovi te în anul 1652», Bucure ti, 1884.

d) Edi ia publicat de Ioan M, Bujoreanu, în volumul III, p. 84—133, din lucrarea sa : «Colec iune de legile României, vechi i cele noi», Bucure ti, 1885.

3) *apte Taine a Bisericii sau Pravila pre scurt aleas , Ia i, 1644.* Forma. Pravila « apte Taine» este un îndrum tor practic destinat preo- ilor i slujitorilor biserice ti, o pravil bisericeasc , prima de acest fel tip rit în Moldova. Este în format cvart, cuprinzînd 339 pagini numerotate, uneori eronat, cu 17 rînduri pe fiecare pagin , cu ini iale ornate i cîteva frontispicii. S-a tip rit la Ia i în anul 1644.

Titlul complet al Pravilei este : « apte Taine a Bisericii».

Din foaia de titlu reiese c s-a tip rit «cu înv tura i cu chel- tuiala M riei Sale Ioan Vasilie Voievod în tiparul cel domnesc în tîrg la Ia i, vleato 7153 (1644), nov. 8». Pe verso foii de titlu se afl stema rii Moldovei încadrat în cercurile care exprim simbolul stemei. Urmeaz prefa a semnat de mitropolitul Varlaam al Moldovei (6 pagini). Pe prima pagin numerotat se afl un nou titlu: «Pravila pre scurt aleas den Sfintele Scripturi scoas pre rînd i tocmit mai virtos pentru ceale apte taine mari ale Bisericii care-s rînduite cu toate trea- bele ei, prin carile i pravila Sfin ilor Apostoli la tot lucru de instruia te

(are putere) pre toate obiceiurile ce au lăsat purtătorii de dumnezeire și într-un rând cu Apostolii, pînă la toată lumea învățătorii».

Textul care tratează problema Sfințelor Taine este expus pe 300 pagini, redactate sub formă catehetică — socratică, de întrebări și răspunsuri, după cum urmează: 1. Taina Botezului «care iaste cap tuturor»; 2. Taina Mirului; 3. Taina Liturghiei; 4. Taina Preoției; 5. Taina Pocăiniei; 6. Taina Nunții; 7. Taina Sfîntului Maslu.

Urmează apoi o listă cu scrierile anului și 14 pagini cu «tocmeala posturilor». La pagina 317 se află un text în limba slavă cu următorul cuprins: «mult pe cîntosul și de nici o treabă rob Eustratie fost logofet, iubitor de muncă». Urmează apoi tabla de materii.

Izvoarele. Unii cercetători au presupus că «ar fi o prelucrare după opera lui Gavril Severos Peloponezianul, mitropolitul Filadelfiei», sau chiar o traducere după o lucrare cu același titlu apărută la Lemberg cu doi ani mai înainte. Alții însă socotesc o compilare românească făcută după diferite pravile existente în acea vreme în Moldova, sau un rezumat după Pravila aleasă, opera aceluiași logofet Eustratie.

Autorul. Unii cercetători socotesc drept autor al Pravilei pe mitropolitul Varlaam, care semnează prefața, alții pe logofetul Eustratie, care ar fi scris-o la îndemnul lui Petru Movil.

Chiar dacă a lăsat-o Eustratie, nu trebuie neglijat nici contribuția mitropolitului care a supravegheat de aproape tipărirea și a semnat prefața.

Cuprinsul. Așa cum arată titlul, Pravila tratează în primul rînd problema Sfințelor Taine. Ea cuprinde însă și un bogat material canonic privind diferite chestiuni bisericești.

Motivul apariției și scopul. Problema Sfințelor Taine a fost mult discutată în vremea apariției Pravilei. Sinodul de la Iași, 1642, care a aprobat Mărturisirea de credință a mitropolitului Petru Movil, a discutat și această problemă și probabil cu această ocazie s-a și făcut sugerația mitropolitului Moldovei necesitatea apariției unei astfel de pravile. Pravila «apte Taine» a corespuns prin această nevoie a vremii ei. Ea a fost un instrument în mîna preoților și credincioșilor în apărarea lor împotriva atacurilor date de către protestanți, care contestau în primul rînd adevărurile de credință privind Sfintele Taine.

Ediții.

— Ediția princeps, Iași, 1644. Pravila aceasta n-a mai fost reeditată și nici studiată critic.

Importanță. Fiind prima pravilă bisericească apărută în Moldova, ca o pravilă destinată în primul rînd preoților duhovnici, s-a bucurat de mare cinstire.

4) *Carte românească de învățtură de la Pravilele împărătești sau Pravila lui Vasile Lupu, Iași, 1646.*

Forma. «Carte românească de învățtură de la pravilele împărătești și de la alte giudeașe, cu zisa și cu toată cheltuiala lui Vasilie Voievodul Țării Moldovei din multe scripturi tîlmăcit din limba ilenească pe limba românească», așa cum o arată numele este o colecție de legiuiri,

tip rit în tiparul domnesc, de la mîn stirea Sfin ii Trei Ierarhi din Ia i, la anul 1646.

Pravila tip rit în anul 1646, în folio, are la început trei file nenumerate, 186 file numerotate, și la sfîr it din nou 14 file nenumerate. Titlul este a ezat într-un chenar (gravur) cu doi stîlpi laterali, deasupra c rora se afl Sfîntul Gheorghe și Sfîntul Ioan cel Nou de Ia Suceava. La mijloc sînt chipurile Sfin ilor Trei Ierarhi : Vasile, Grigore și Ioan. Unele exemplare poart și ini ialele SeCz. Fiecare pagin are 27 de rînduri. Tiparul cu frumoas liter cirilic negru și ro u se înf i eaz foarte îngrijit, cu caractere mari și frumoase. Ini ialele capitolelor, frontispiciile și finalele sînt acelea i ce au servit la tip rirea C r ii de înv tur a lui Varlaam din anul 1643. Pe verso foi de titlu se afl Pajura rii — Stema domniei Moldovei — purtînd în jur ini ialele Io V (asilie) V(oevod) B(ojiu) M(ilstiu) G(ospodar) Z(emli) M(ol-daskoi), iar sub ea stihurile omagiale, acelea i din Cazania mitropolitului Varlaam și chipul domnului Vasile Lupu, sub care sînt iar i ni te stihuri. Urmeaz apoi o scurt prefa , pe trei pagini, adresat c tre «to i cei ce sînt cre tini pravoslavnici, cine va ceti ca s în eleag ». Cuprinsul pravilei.se poate împ r i în dou p r i : partea I-a, avînd 16 pricini (capitole), împ r it în 152 de paragrafe numerotate, iar partea a doua cu 78 de glave și cu numeroase paragrafe, numerotate deosebit de partea întîia.

Ini iatorul alc tuirii Pravilei. Ini atorul, ca și acela care a dispus adunarea «tocmealelor ceale bune» pentru a fi tip rite și a suportat toate cheltuielile, e domnul Moldovei, Vasile Vod Lupu.

Motivul apari iei: Motivul apari iei a fost a a cum se m rturise te în prefa «împu inarea izvoarelor Sfintelor Scripturi și altor înv -turi», și «nedrept ile și asupririle dreg torilor nedrep i», care se dato-resc tocmai lipsei de cunoa tere a rînduieiilor ; ca și dorin a de a urma pilda «celor buni și în elep i domni», «buni cre tini și sfin i împ ra i».

Alc tuitorul Pravilei. A fost biv logof tul Eustratie, care m rturise te în prefa c «dup tocmeala și nevoia m ririi sale domnului» și s-a dat înv tur și lui «unui mai mic și nici de o treab a m ririi sale rob», de a scos aceste pravile și le-a t lm cit «den scrisoare greceasc pre limba romîneasc ca -s poat în elege to i». Se crede c la munca de selec ionare a materiei Eustratie a fost ajutat și de ali c rturari, printre care de înv atul grec, Meletie Sirigul, originar din Creta.

Izvoarele. În predoslovie se spune c s-au folosit la alc tuirea Pravilei texte latine și grece și în titlu ca și în predoslovie se spune c lucrarea s-a t lm cit, adic s-a tradus din limba greac în limba român . La selec ionarea textelor din limba greac desigur c s-a avut în vedere și pravilele existente la noi.

Primul care a încercat s arate care sînt izvoarele «C r ii romîne ti de înv tur » a fost Dimitrie Cantemir, în lucrarea sa «Descrierea Moldovei», unde în capitolul «Despre legile Moldovei», sus ine c , la porunca lui Vasile Vod Lupu s-au strîns într-un cod «toate rînduieiile» (pravilele) — și cele scrise și cele nescrise.

Dup opinia lui Dimitrie Cantemir, printre izvoarele directe ale Pravilei lui Vasile Lupu trebuie s socotim atît obiceiul, p mîntului sau

legea rii cît i «extrasul din Vasilicale» sau Pravila lui Alexandru cel Bun, despre care «de i exist pomeniri vrednice de a fi luate în considerare, totu i nu se tie nimic precis în leg tur cu izvoarele i coninutul ei».

în lumina celor mai recente cercet ri se consider azi c la baza Pravilei stau dou izvoare directe i anume : Legea agrar bizantin vo(ao< Tfsop txo?, un cod rural bizantin, cu larg circula ie, alc tuit în secolul VI—VIII în Bizan , care constituie prima parte.a Pravilei (94 paragrafe), într-o traducere interpretativ , i Tratatul penalistului italian Prosper Farinaccius : «Praxis et theoricæ criminalis», Vene ia 1607—1621, care constituie, în extras, partea a doua a Pravilei Moldovei.

Legea agrar are la baz , drept izvoare, legile împ ra ilor romani, diferite dispozi ii din Biblie, i legile împ ra ilor bizantini. Textul acestei legi circula ca anexe la colec iile de legi i canoane cunoscute i în Moldova (Ecloga, Hexabiblosul lui Armenopulos).

Lucrarea lui «Farinascu», cum îl nume te Eustratie în cuprinsul Pravilei, este tot o prelucrare dup legile bizantine, dar în form doctrinar , nu sub aceea de legi.

Aceasta însemneaz c la baza C r ii române ti de înv tur stau izvoarele dreptului bizantin de stat i bisericesc, i în special legile lui Justinian, fapt ce reiese i din titlul tablei de materii, formulat astfel : «Pravile împ r te ti alese den svitocul împ ratului Justinian, pentru multe feluri de giudea e, cu tot r spusul lor, rînduite pe 252 de încep turi».

Cuprinsul. Din analiza cuprinsului rezult c majoritatea rînduie-lilor pravilelor se refer la treburi comune ob tei, mirene ti sau civile, i c în compara ie cu ele, un num r restrîns se ocup de treburi biserice ti.

Pravila cuprinde dispozi ii referitoare la toate materiile dreptului, scris i nescris, cu prec dere îns la chestiuni de drept civil agrar i de drept penal, în ce prive te cuprinsul bisericesc, men ion m c normele de drept canonic nu le g sim grupate pe glave separate, ci împr tiate de-a lungul Pravilei.

Pravila începe cu o culegere de reguli aplicate plugarilor — *leges colonaræ* — intitulate : «Pravile tocmite, alese i scoase pentru to i lucr torii p mîntului, anume : pentru plugari, pentru lucr torii viilor, pentru n inji i i pentru p stori, ar tînd împreun tuturor giude ul i certarea ce li se va da fie c ruia dup deala sa, carii Vor îmbla cu nedireptate» (11 pricini). Ele con in «dispozi ii privitoare la raporturile juridice dintre s teni sau dintre st pînii de mo ii i vecini: înc lcarea hotarelor, schimburile de p mînturi, p mînturile p r site, etc.». Dup reglement rile pentru plugari urmeaz : «Pravilele împ r te ti», care sanc ioneaz furti agurile. Urmeaz apoi sub acela i nume de «Pravile împ r te ti» un num r de 78 glave care sanc ioneaz alte infrac iuni de' natur penal .

Importan a. Fiind o colec ie de legi oficial a statului feudal al Moldovei, ea s-a utilizat în reglementarea rela iilor sociale ale vremii. Prin includerea ei integral în îndreptarea Legii, Pravila lui Vasile Lupu

devine astfel codul general recunoscut și respectat în toate provinciile românești.

Ediții:

— Ediția princeps, cu litere slave — Iași, 1646.

— Ediția inclusă în partea I-a a îndreptării Legii, Pravila lui Matei Basarab, Târgoviște, 1652. *

— Ediția lui Gheorghe I. Sion, apărută cu litere latine, cu titlul «Carte românească de învățtură de la privilegiile împăraților», Botoșani, 1875.

— Ediția lui Ioan M. Bujoreanu, inclusă în partea I-a a Pravilei lui Matei Basarab, în volumul publicat sub titlul: «Pravila bisericească numită cea mică de la Govora și Pravila lui Matei Basarab», București, 1884, p. 391.

— Ediția lui Ioan M. Bujoreanu, apărută în volumul al III-lea, p. 3—82 a lucrării sale: «Colecțiuni de legiuirile României Vechii și cele Noi», București, 1885.

— Ediția critică a profesorului tefan G. Longinescu, publicată în lucrarea sa «Legi vechi românești și izvoarele lor», volumul I, București, 1912. În această ediție textul Pravilei are două variante românești și o traducere în limba franceză făcută de A. Patrognat. Textul românesc este redat întâi după ediția princeps și apoi după varianta inclusă în partea I-a a Pravilei celei Mari sau de la Târgoviște din anul 1652.

— Ediția critică a Colectivului pentru vechiul drept românesc al Academiei Republicii Socialiste România sub titlul: «Carte românească de învățtură», București, 1961.

5) *Îndreptarea Legii cu Dumnezeu. Pravila Mare sau Pravila lui Matei Basarab, Târgoviște, 1652*

Forma. Pravila Mare a lui Matei Basarab, numită așa pentru a se deosebi de Pravila Mică de la Govora din aceeași vreme, după titlul său oficial: «îndreptarea Legii cu Dumnezeu, care are toată judecata arhierescă și împărațească de toate vinele preoților și mirenilor. Pravila Sfinților Apostoli, a celor apte și bune și toate cele neamestănice. Lângă acestea, și ale sfinților dascăli ai lumii: Vasilie, Timothei, Nichita, Nicolae; Teologia dumnezeii tilor bogoslovi. Scrise mai înainte și tocmită cu porunca și învățtura blagocestivului împărat, Chir Ioan Comninel, de cuvânt toriul deac al mării besearici lu Dumnezeu și p zitor de pravili, chir Alexie Aristinul. Iar acum de întâi prepuse toate de preellinea te pre limbă românească, cu nevoia și userdia și du toată chel-tuiala a preasfântului de Hristos chir tefan cu mila lu Dumnezeu mitropolit Târgoviștei, exarh Plaiului și a toată Ungrovlahia. În Târgoviște, în tipografia prea luminatului meu domn Io Mathei Voievod Basarab în sfânta mitropolie în casa născutului Domnului nostru Isus Hristos. Martie 20, v. leat 7160 a lui Hristos 1652, v. post velichi».

Întregul titlu este îmbrăcat într-un chenar ornamental întocmit de Theodor Tîlvișci

Pe verso se află scrisoarea omagială care traduce torul, Daniil monah Panonian, prezintă lucrarea sa mitropolitului tefan.

Pravila — cu literă cirilic — este tipărit îngrijit, cu negru și roșu, în folio, avînd 26 pagini nenumerotate la început, 795 pagini numerotate și două pagini nenumerotate la sfîrșit.

Fiecare pagină are un chenar dublu spre margine; în acest spațiu marginal se află, în roșu, numărul curent al glavelor și alte indicații. Pagina are 36 de rînduri. Textul este însoțit de numeroase frontispicii, vignete, semne și imagini gravate. Titlurile glavelor sînt imprimate cu roșu și cu literele inițiale ornate ale glavelor.

Alc tuitorii. Pravila aceasta n-a fost alcătuită de un singur cîntăreț, ci de un grup de oameni în vîrstă și indicați de către mitropolitul tefan al Ungrovlahiei (1648—1653, 1654—1668). Dintre cîntăreții care făceau parte din grupul acesta se cunosc trei: primul, traducătorul din grecește al textului Pravilei adică Daniil Andrei Panoneanu, apoi doi cîntăreți greci Ignatie Petriș și Pantelimon Ligaridis, care au asistat la redactarea definitivă a textului grec după care s-a făcut traducerea.

Destinația. Pravila, țîrgovițeană a fost destinată pentru românii din țara Românească și Ardeal ca și pentru cei din Moldova, și are caracterul unui cod complet de legi bisericești dar și de legi de stat. Faptul că ea include întregul text al Pravilei lui Vasile Lupu, nu înseamnă o îndoială asupra gândului întocmitorilor ei de a o destina și pentru Moldova. Cît despre faptul că ea a fost destinată și românilor din Ardeal, aceasta rezultă mai întîi din poziția mitropolitului tefan al Ungrovlahiei care — era și «exarh al plaiului» și «a toată unghurimea» (țara Ardealului) lucru specificat de altfel în glava 391 a Pravilei celei Mari, unde, citim că mitropolitul Ungrovlahiei nu numai că «se cheamă exarh a toată unghurimea și al plaiurilor», ci «are blagoslovenie de hirotonește el pre episcopii rîii Ardealului și în țara Ungurească». Iar în glava 393 a aceleiași pravile se arată că mitropolitul rîii Românești este numit «Ungrovlahul, preacîntărit și exarh a toată unghurimea și al plaiului».

De altfel, în glava 363, zac. 8 din Pravilă, găsim indicații precise și cu privire la «toate cetățile cîte sînt sub înutul Craiului unghuresc», la «toate cetățile rîii Ungurești», menționîndu-se în special «Brașovul», «Județul sau scaunul de la Sibiu...», etc.

La acestea se mai adaugă și faptul că Pravila cea Mare nu numai că a circulat și s-a găsit în multe exemplare prin Moldova și prin Ardeal, dar au rămas și dovezi despre aplicarea ei în aceste mari provincii românești. Mai mult, ea a fost considerată în Ardeal și folosită ca un cod oficial al Bisericii, chiar și de greco-catolici — uniții —, care la 1700 au intrat în legătură cu Biserica Romei.

Pravila a fost în vigoare pînă în epoca modernă de după Cuza Vodă, cînd au început să apară legi noi de stat. Cu toate acestea, ea nefiind abrogată în mod expres prin nici o legiuire ulterioară, a rămas mereu în vigoare pentru Biserică datorită cuprinsului său, iar pentru Stat numai prin unele dispoziții care se referă la obiceiul pămîntului, fapt care a și determinat invocarea ei în justiție, pînă tîrziu, chiar și între cele două războaie mondiale.

Izvoarele. Îndreptarea Legii este o operă de codificare legislativă românească, complexă pentru vremea ei, ea este o îmbinare de reguli de drept canonic și de drept laic. Predoslovia ne arată îndeajuns izvoa-

rele folosite, autorul ei precizând numai că Pravila cuprinde canoanele bisericești la care «a lipit» și privilegiile împăritești. Mitropolitul tefan afirmă următoarele: «Am pus toate lucrurile de fiecare vin, împărțite toate pre glave, pre lesne a le afla. De aceea am gândit și pentru pravila împărțitească, că va fi și aceea de treabă pentru cele două țări, de toate vinile, cu catastihirile ei deosebi, ca să poată fi și să dea câte ceva ajutoriu și ea canoanelor sfinților bisericii, mărțurind și dând răspuns mai tare și mai virtuos».

Îndreptarea Legii își are izvoarele sale în dreptul bizantin și anume :

Izvoare directe : 1. Sintagma lui Matei Vlastare ; 2. Nomocanonul lui Manuil Malaxos; 3. Comentariul lui Alexie Aristen ; 4. Răspunsurile lui Anastasie al Antiohiei ; 5. Carte românească de învățtură .

Izvoare indirecte prin intermediul «Cărității românești de învățtură de la privilegiile împăritești» : Legea agrară (Νομοὶ γεωργικαί, (Leges colonariae) și «Praxis et theoriae criminalis», opera lui Prosper Farinacius.

În ce privește izvoarele directe menționate următoarele :

— Sintagma lui Matei Vlastare, apărută în 1335 sub titlul de «Sintagma Alfabetică a tuturor care se cuprind în sfințele și dumnezeieștile canoane», din care s-a inspirat mitropolitul tefan la întocmirea predosloviei pe care o semnează ; Mitropolitul tefan ia din «proteoria» lui Matei Vlastare paragrafe întregi. Înaltului ierarh și cărturar român îi apar în din predoslovie doar «am nuntele asupra izvoarelor grecești, precum și partea finală a predosloviei, în care se arată folosul și însemnătatea pravilei».

Din opera lui «Mathei, prea în aleptul ierarh», «întocmitorul de lege și eromonah, carele au fost foarte în alept», Îndreptarea Legii face și numeroase împrumuturi din cuprinsul ei. Chiar prima glăvă din pravila românească începe cu un citat din această Sintagma . Sintagma lui Matei Vlastare a fost cunoscută și folosită în țara Românească încă din secolul al XV-lea — documentar dovedit — și contează că cea mai veche lucrare canonic-juridică în țările noastre.

— Al doilea izvor direct al Pravilei Marii a fost Nomocanonul notarului mitropoliei din Teba, Manuil Malaxos din Nauplia, care la anul 1561 sau 1563 a scris opera : «Lege alcătuită din diferite canoane trebuitoare ale dumnezeieștilor și Sfinților Apostoli, ale sfințelor soboare ecumenice, ale porților de Dumnezeu părinți și ale altor preasfinți și arhierii; precum și din unele Novele ale împăraților bizantini și din altele»

Copii după acest nomocanon au circulat de multă vreme prin țările române. De o astfel de copie s-a folosit și logofătul Eustratie la întocmirea «Pravilei Alesse».

În ce privește îndreptarea Legii, s-a susținut că cei care au întocmit-o nu s-au folosit de aceeași copie a manuscrisului lui Malaxos, care a servit lui Eustratie, ci de o altă copie publicată mai târziu, parțial, în anul 1854, de Leonida Sguta în revista grecească : Εξομήτης C. Erbicianu a susținut la fel, că nu s-a folosit Nomocanonul lui Manuil Malaxos, ci un alt nomocanon — unul întocmit la 1600 de mitro-

politul Porfirie al Niceii, ale c rui 261 glave sînt cuprinse în coninutul «îndrept rii Legii» C. A. Spulber, consider c textul «îndrept rii Legii», se apropie mai mult de manuscrisul grec nr. 1400 din Biblioteca Universit ii din Atena. Cercetînd manuscritele aflate în ar , C. A. Spulber constat c i manuscrisul nr. 307 din Biblioteca Academiei Republicii Socialiste Romînia are un coninut foarte apropiat cu acela din exemplarul lui Gheorghe Caridi, folosit de traduc torul român,

— Cel de al treilea izvor direct al îndrept rii Legii îl constituie Sinopsa canonic i «Comentariul lui Alexie Aristen», într-un exemplar primit tot de la Gheorghe Caridi. Acest comentariu al canoanelor a fost tradus în limba romîn i constituie partea a doua a Îndrept rii Legii sub titlul de: «Nomocanon cu Dumnezeu», înso it de explica ia: «avînd adunate pre toate canoanele ale sfin ilor Apostoli i ale sfin telor apte soboare ale lumii i ale celorlalte soboare carele seaU f cut pre în bogate locuri, carele se cheam nemeastnice, dup aceia i a marelui Vasilie i ale altor sfin i b rba i i p rin i purt tori de Dumnezeu. Alc tuit cu ruga i îndemnul blagocestivului împ rat, chir Ioan Comninul, de cuvînt toriul diacon a mării bisearici a lui Dumnezeu i p zitoriul de pravil , chir Alexie Aristinul». Explica iile dezvolt i aci indica iile din pagina de titlu a «îndrept rii Legii», unde acest nomocanon este intitulat: «Pravila a Sfin ilor Apostoli, a celor apte soboare i toate cele nemeastnice». Sumarul acestui comentariu a fost intercalat între cele dou catastihuri ale îndrept rii Legii.

— Comentariul lui Aristen adaug la canoanele sobornice ti pe lîng înv turile sau canoanele «marelui Vasilie» i r spunsurile canonice a altor «sfin i b rba i i p rin i», ca : Timotei episcopul Alexandriei, Nichita mitropolitul Heracleii, i termin cu cuvintele : «sffîr enia aicea a toat pravila».

— A treia parte a Pravilei — apendicele — îl formeaz «Teologia dumnezeie tilor bogoslovi», dup cum este indicat i în pagina de titlu, sau «Theologul dumnezeie tilor bogoslovi», dup cum arat mitropolitul tefan în predoslovia sa. Aceast ultim parte a Pravilei, care este în acela i timp i cea care indic i cel de-al patrulea izvor al s u, anun at sub titlul : «Catastih cu Dumnezeu al acestei c r i, care are multe înv turi »de treab ale dumnezeie tilor bogoslovi i dasc li, i întreb ri i r spunsuri a Sfîntului Anastasie, patriarhul a dumnezeie tii mării cet i Antiohiei», const dintr-o serie de 54 de glave care cuprind tot atîtea întreb ri i r spunsuri date de Anastasie, pretins patriarh al Antiohiei între anii 559—598. Problemele tratate sînt din domeniul exegezei, dogmaticii i moralei. Aceste r spunsuri ale lui Anastasie Sinaitul (540—600), care pe nedrept este numit patriarh l Antiohiei, nu figureaz în opera lui Aristen. Mitropolitul tefan le-a g sit tot în codicele procurat de la Gheorghe Caridi.

— Ultimul izvor direct îl constituie Pravila lui Vasile Lupu, numit în Catastihul al II-lea «Pravilele împ r te ti», ce sînt intercalate între pravilele arhiere ti. A ezarea textelor din «Carte romîneasc de înv tur de la pravilele împ r te ti» lîng canoanele biserice ti,

n-a fost «f r nici o socoteal » — cum afirm unii cercetatori —, ci operaia de aranjare s-a f cut dup o metod i urm rind un anumit scop, dinainte stabilit. Traduc torul i mai ales alc tuitorul Pravilei a c utat în mod inten ionat s apropie glavele Pravilei Moldovei (1646) respectiv ale «pravilelor împ r te ti» de con inutul textelor canonice pe care le-a socotit conexe prin con inut. În lucrarea lor, traduc torul i alc tuitorul au dat dovad de o temeinic cunoa tere a materialului prezentat, i trebuie s recunoa tem c «au reu it s îndeplineasc în aceast privin în mod mul umitor, o sarcin destul de anevoioas ».

În analiza cuprinsului Îndreptarii Legii, trebuie s avem în vedere faptul c aceast legiuire are la baz material legislativ canonic i de stat de origine bizantin . Iar Pravila Moldovei din 1646, -care a fost inclus în aceast legiuire, are la baz tot izvoare bizantine, f r a mai vorbi de partea canonic a Pravilei. Prin Carte româneasc de înv tur , Îndreptarea Legii are la baz i izvoarele directe ale acesteia ; Legea agrar i lucrarea penalistului italian «Farinascu», cum îl nume te Pravila, ca izvoare indirecte.

Cuprinsul, Materia Pravilei este împ r it în dou p r i mari, distincte între ele, i un apendice, lucru clar ce reiese chiar din titlul Pravilei.

Prima parte a Pravilei ,care poart titlul de Îndreptarea Legii, este împ r it în 417 glave, dintre care 314 sînt extrase din Nomocanonul lui Manuil Malaxos (1561), iar restul de 103 glave cuprind în întregime textul Pravilei lui Vasile Lupu (1646), care este intercalat între capitolele sau glavele Nomocanonului lui Manuil Malaxos.

A doua parte a Pravilei nu este împ r it în glave generale, continuativ dup glavele primei p r i, ci numai grupuri mai mici de glave speciale, formînd împreun capitole nenumerotate. Aceast parte începe astfel : «Nomocanon cu Dumnezeu» i cuprinde, cu pu ine excep ii, «în întregimea ei, colec ia canonic a lui Alexie Aristen (secolul XII) i comentariile acestuia la toate canoanele, dar într-un text prescurtat, apoi canoanele cîtorva Sfin i P rin i i un fragment din tipicul patriarhului Nichifor M rturisorul (805—815)».

Apendicele are 54 glave, formafe din întreb ri i r spunsuri ale lui Anastasie Sinaitul (540—600), pe nedrept numit patriarh al Antiohieî.

P r ii întîia a Pravilei îi preced dou «catasti e», dou sumare c tor care se termin cu o însemnare în limba slav cu urm torul cuprins: «iat aceste cuvinte au luat sfîr it; îns în mintea celor iubitori, cuvintele cele hr nitoare de suflet nu vor lua sfîr it, decît atunci cînd se vor s tura de cele bune. Danii monah, al prea sfin iei voastre nevrednic Panonian».

P r ii întîia a Pravilei îi preced dou «catasti e», dou sumare generale, în care materia este a ezat nu dup succesiunea ei din text — cum ar fi fost normal — ci dup natura cuprinsului ei, alegîndu-se dreptul canonic de cel laic. Primul «catasti », intitulat «capetele c r ii acesteia de pravil » indic titlurile a 314 glave cu caracter eclesiastic din totalul de 417 glave cît însumeaz aceast parte. Acestea sînt gia-

vele care alc tuiesc «Pravila arhieresc de întâi». Cel de-al doilea «catasti » cuprinde restul de 103 glave ale aceleia i p r i a Pravilei, alc tuind «Pravila împ r teasc ». Aceast prezentare a materiei apar ine numai celor dou «catasti e» i nu con inutului Pravilei, i- i g - se te justificarea în ceea ce prive te «judec ile», în înlesnirea ce se face celui care «va c uta la grab s poat afla care în ce loc i foaie * se afl ». Intre cele dou catastihuri a fost intercalat sumarul «Nomocanonului cu Dumnezeu». Aceast separare a avut drept scop separarea celor dou categorii de dispozi ii amestecate în text, dar deosebite în catastihuri, dup natura lor.

în afar de acest sumar general al Nomocanonului, fiecare capit ol are sumarul s u în care se indic glavele respective.

îndreptarea Legii fiind în primul rînd un cod de legi biserice ti, e firesc a se ocupa mai mult de canoane i legi de stat privind Biserica. Fiind un cod nomocanonic, Pravila cuprinde numeroase dispozi ii cu con inut dogmatic i cultic, ea fiind socotit i «un îndreptar de credin », în scopul de a servi ca mijloc de ap rare împotriva atacurilor venite din partea calvinilor i romano-catolicilor (glava 391, 378, 328). în Pravil sînt în acest scop incluse unele texte biblice i formule liturgice.

îndreptarea Legii fiind nu numai un cod bisericesc ci i unul politic, de legi de stat, care s-a i aplicat în Principatele Române, pîn tîrziu în veacul al XIX-lea, ea cuprinde i numeroase dispozi ii legale de drept civil, în special de drept agrar i matrimonial, cu scop instructiv i educativ, i dispozi ii de drept penal, mai ales în prina parte a ei.

Cu privire la cuprinsul Pravilei, mai observ m c pe lîng canoane i legi politico-biserice ti, care ocup cea mai mare parte a corpului ei, tratînd în special despre drepturile i îndatoririle clerului, a c lug rilor, despre familie i c s torie, judecata bisericeasc , i pe lîng chestiunile de doctrin teologic , de practic liturgic i alte chestiuni speciale, în textul ei se mai g sesc o serie de dispozi ii prin care se confirm unele obiceiuri de drept bisericesc i de drept de stat (glava 6, 7, 123, zac 1 ; glavele 174, 198, 361, zac. 2 ; etc.) ca i unele obiceiuri autohtone sau obiceiuri ale p mîntului (glava 174).

Remarc m îndeosebi felul în care se ocup Pravila de explicarea no iunilor de «lege» ca i de «îndreptarea ei», precum i definirea no iunilor de «dreptate», traducînd i completînd unele texte din Nomocanonul lui Manuil'Malaxos, în a a fel, încît le d acestora o interpretare potrivit cu gîndirea poporului i a c rturarilor no tri de atunci. Astfel, de exemplu, legea este numit în pravil : «Porunc de ob te i socotin ... cet ilor... i dumnezeesc , adic aflare sînt » (glava 3). Iar dreptatea este definit într-o form cît se poate de clasic , dup cum urmeaz : «Dreptatea este un lucru mai adev rat de toate, care d fie cui dreptate» (glava 2).

Ca chestiuni speciale de care se ocup Pravila, putem s men i on m urm toarele : atestarea existen ei sinoadelor mixte în Biserica Ortodox Român (glava 31; corespunz tor glavei 76 Govora) i a rîndu-ielii c anumite demnit i biserice ti pot fi ocupate de «b rba ii mireni»

(glava 394); atestarea rînduiei aparte c i protopopii an dreptul s elibereze anumite c r i canonice (glava 85), c dreptul ctitorului nu este supus prescrip iei (glava 117) i permiterea clericilor divor a i s devin arhieriei, dac sînt destoinici pentru aceasta (glava 219).

O chestiune cu totul de importan deosebit de care se ocup îndreptarea Legii, este aceea a pozi iei canonice a mitropoliilor rii Române ti i a rii Moldovei, fa de celelalte Biserici Ortodoxe. Ambele mitropolii sînt considerate i declarate autocefale (glava 391).

Importan a. Ca cel mai cuprinz tor i mai bine alc tuit din vechile coduri ale Bisericii i ale Statului nostru, Îndreptarea Legii sau Pravila cea Mare reprezint «oglanda cea mai fidel a vie ii biserice ti i de stat din vremea alc tuirii ei» i «cel mai important document istoric i de veche legisla ie a poporului nostru».

Ca importan i cuprins dep e te multe din pravilele asem n toare, uneori chiar mai voluminoase .existente la alte Biserici Ortodoxe, în alte state feudale din acea vreme.

Aplicarea. Îndreptarea Legii s-a aplicat de la data apari iei ei, aît în via a bisericesc , cît i în cea de stat, în toate trei provinciile române ti pîn tîrziu în veacul al XIX-lea, pe vremea lui Alexandru Vod Cuza, cînd a fost înlocuit cu legile moderne ale României (Constitu ia, Codurile diferite, legile speciale etc.), iar în Biseric pîn azi, i în Biserica fost greco-catolic tot timpul cît a existat aceasta.

Edi ii :

— Editio princeps, ap rut cu litere cirilice la Tîrgovi te, în anul 1652. (Cele urm toare sînt cu litere latine).

• Edi ia lui Ioan M. Bujoreanu, ap rut sub titlul: «Pravila bisericesc , numit cea Mic , tip rit în monastirea de la Govora, la anul 1640 i Pravila lui Matei Basarab, cu canoanele Sfin ilor Apostoli, intitulat «Îndreptarea Legii», tip rit la Tîrgovi te în anul 1652», Bucure ti, 1885.

— Edi ia lui Ioan M. Bujoreanu, cuprins în volumul III al lucr rii sale : «Colec iune de legiuirile României, vechi i cele noi», Bucure ti 1885.

— O edi ie necomplet cuprinzînd numai partea prim a Pravilei, a fost publicat de N. Blaramberg i Gh. Missail, sub titlul ei din edi ia princeps «îndreptarea Legii cu Dumnezeu, care are toat judecata arhieresc i împ r teasc a toate vinele preo e ti i mirene ti...», Bucure ti, 1871.

— O edi ie prescurtat , a p r ii strict biserice ti din Pravila cea Mare, a publicat protopopul Timi oarei Meletiu Dr ghiciu, sub titlul: «Legile biserice ti», Timi oara, 1873.

— Sub titlul «Manual de pravil bisericesc », mitropolitul Nifon al Ungrovlahiei a publicat în dou -edi ii, la Bucure ti, 1853 i 1854, extrase din partea bisericesc a Pravilei celei Mari.

— O prescurtare din partea întii a Pravilei celei Mari, se cuprinde în manualul de drept bisericesc al lui Iosif Papp-Szilagy, ap rut în limba latin , sub titlul: «Enchiridion juris Ecclesiae Orientalis catolice»
10 —• Drept canonic ortodox

lica», în ediția I, Oradea, 1862, de la pagina 70—112; iar în ediția a doua, Oradea, 1880, de la pagina 38—63.

— Un extras mai extins din partea I-a a Pravilei celei Mari se cuprinde în manualul de drept bisericesc al lui Ioan Raicu, apărut sub titlul: «Instituțiile Dreptului Bisericesc!», Blaj, 1877, de la pagina 5—107.

— Fragmente din Pravila cea Mare se găsesc în diverse alte scrieri, tratate, colecții, precum și în scrierea lui t. C. Longinescu: «Vechi legiuiri române și izvoarele lor», volumul I, București, 1912.

— Ediția critică a Colectivului de Drept vechi românesc din cadrul Academiei Republicii Socialiste România în Colecția «Adunarea izvoarelor vechiului drept românesc scris», VI, București, 1962, sub titlul *Îndreptarea Legii*.

— Amintim, în fine, că Pravila cea Mare are și o versiune latină netipărită, datând din anul 1722. Ea este o traducere din limba română, făcută de Petru Dobra, un român ardelean, fost înalt funcționar austriac în timpul ocupației Olteniei de către austrieci (1716—1739). Titlul acestei versiuni este următorul: «Regula legis voluntate divinae accommodata continens iuræ canonica et imperatoris pro causis status tam ecclesiastici quam saecularis.. ex graeco idiomate in Valachum... cum industria et sumptibus Domini Stephani Dei gratia mitropolitae tergovistensis et exarhii confinium Hungaro — Valahiae translata».

6) *Rînduiești sau pravile duhovnicești de obște prin care s-a încercat să se completeze Pravilele secolului XVII*

În veacurile XVIII—XIX au apărut un număr însemnat de astfel de îndrumări sau pravile duhovnicești de obște, pentru preoți.

Dintre acestea se pot menționa ca mai însemnate următoarele:

— *Învătură bisericască*, București, 1710, a mitropolitului Antim Ivireanul; — *Capete de porunc*, București, 1714, a mitropolitului Antim Ivireanul, reeditat la București în anul 1775; — *Adunare a celor apte Taine*, Iași, 1751; — *Adunare de multe învățături a mitropolitului Iacob*, Iași, 1757; — *Pravilă de Taina Ispovedaniei*, București, 1781; — *Pravilă de obște*, Iași, 1784; — *Scurtă învățatură pentru biserică*, Viena, 1787; — *Pravilă de obște*, Viena, 1788; — *Datoria și stăpânirea Blagocinilor și protopopilor*, Iași, 1791, reeditat în anul 1808; — *Pravilă pentru judecata canonică*, f.a., a mitropolitului Veniamin Costachi j — *Carte de pravilă*, Cernăuți 1807; — *Îlcuirea celor apte Taine*, Iași 1807; — *Învătură despre Ispovedanie*, Râmnic, 1813; și altele;

7) *Carte foarte folositoare de suflet*, tradus din grecește de către Gherontie și Grigorie. Apărut în mai multe ediții: ediția I-a, București, 1799; ediția a II-a, Iași, 1800; ediția a III-a, Iași, 1819; ediția a IV-a, București, 1827; ediția a V-a București, 1895; ediția a VI-a București, 1929 și Ierusalim, 1980.

8) *Pidalionul*

A fost tradus din grecește după ediția I-a (1800) de către mitropolitul Veniamin Costachi și tipărit la anul 1844 la mănăstirea Neamțu cu îndreptările făcute de Neofit Scriban.

9) *Enchiridion, sau carte manual de canoane.*

Este o colecție a tuturor canoanelor cu comentarii, alcătuită și tipărită la Sibiu în 1871, de către mitropolitul Andrei Șaguna.

În irarea canoanelor se face după autoritatea lor. Colecția are la început un indice alfabetic al canoanelor și un studiu introductiv.

10) *Sintagma alfabetică a canoanelor*

Este cuprins în volumul I al tratatului publicat de D. Boroianu, la Iași, în 1899, sub titlul «Dreptul Bisericesc».

11) *Dreptul canonic oriental*, publicat de Marin Theodorian-Carada, la București, în 3 volume 1905—1907. Cuprinde numai canoanele cu comentarii făcute în spirit catolicizant.

12) *Colecțiunea de legi, regulamente, canoane, etc.*

Publicat de Chiru G. Costescu, în București, volumul I, 1916; volumul II, 1925; volumul III, 1931. Canoane uzuale se cuprind numai în volumul III al Colecției.

13) *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*

Ediția lui Nicodim Mila, tradusă de Nicolae Popovici și Uro Kovincici, Arad, în două volume; în patru părți: 1930, 1931, 1934, 1936. Este cea mai cuprinzătoare și mai valoroasă colecție de canoane în Ortodoxie.

14) *Canoanele*

Editate de C. Dron în două volume, (trebuia să apară și al treilea) text și comentarii: volumul I, București, 1932; volumul II, București, 1935.

15) *Pidăciionul*

Ediție publicată de Haralambie Popescu și Zosima Trîl într-o ordine proprie, București, 1933.

16) *Legiuiri bisericesti vechi*

— Statutul Organic al Mitropolitului Andrei Șaguna, Sibiu, 1868.

17) *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române, Statutul și Regulamentele Bisericii Ortodoxe Române*, sub Patriarhul Justinian (1948—1953), București, 1953. În continuare noile regulamente ca și modificările diferitelor legiuiri se găsesc publicate în revista Biserica Ortodoxă Română.

18) *Legea și Statutele Cultelor din Republica Populară Română*, București, 1954.

19) *Hotărârile Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române.*

Se publică în revista Biserica Ortodoxă Română. Unele s-au strâns în Colecția Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române, 1953.

Dintre acestea de interes deosebit sînt: hotărârile privind pensionarea preoților, bina și normele privitoare la pictura bisericască.

20) *Deciziile patriarhale*

Se publică în revista Biserica Ortodoxă Română. Unele s-au strâns în colecția Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române, 1953.

21) *Instruc iunile episcopale i ale organelor colegiale* (Circularele). Se public în revistele mitropolitane sau se difuzeaz pe cale ierarhic .

7. Legile de stat ale Statului român privind Biserica

a) *Hrisoave domne ti privind Biserica*

Hrisoavele domnilor feudali priveau fie legisla ia Bisericii stabilind norme generale pe linia administrativ i de organizare teritorial , fie rela iile sociale feudale, fie obliga iile i imunit ile fa de stat.

Ele au avut valabilitate în epoca respectiv i nu mai prezint azi decît o valoare pur documentar . Dintre acestea ni s-au p strat mai ales cele privitoare la dreptul de proprietate.

b) *Legiuri de drept de stat bizantine utilizate in Principatele Române*

Legiurile de drept de stat bizantine, civile i penale au fost introduse în uz în Principate, mai ales în epoca fanariot .

Dintre acestea se pot men iona : Hexabiblosul lui Armenopulos din 1345 ,• Sinopsis Nomike ; *Nomos Gheorghicos* sau Codul r-urai bizantin din veacul VII—VIII; i Vasilicalele.

cj *Operele juridice alc tuite în Principatele Române în limba greac modern , dup porunca domnitorilor fanario i sau din proprie ini iativ de c tre c rturarii cunosc tori de legi.*

Dintre acestea unele au un caracter pur laic, altele cuprind i drept canonic, iar altele au un caracter pur bisericesc.

Intre acestea se pot men iona :

— Manualul de legi al lui Mihail Fotino, alc tuit din trei p ri, care a folosit ca izvor principal Vasilicalele ,•

— Arta judec toreasc a lui Dumitru Panaiotache, mare clucer, din 1779 ;

— Nomocanonul lui Gheorghe din Trapezunt, tradus de acesta din porunca lui Nicolae Mavrocordat.

— *Pandectele lui Toma Carra*, 1806;

Un manual juridic, în stilul Institu iunilor dup modelul Parafrazei lui Teofil, în limba greac modern . Izvorul principal au fost Vasilicalele. (Lucrarea este incomplet).

— *Nomocanonul lui Teofil*;

— *Indem noasa adunare*, 1804, este traducerea manualului lui Constantin Armenopulos, f cut de Toma Carra, din porunca lui Moruzi Voievod, 1804.

d) *Legi române ti alc tuite din material bizantin i obicei*

Dintre acestea unele au caracter civil, iar altele un pronun at caracter penal.

Legiuri civile sînt:

— *Hot rîri ale Sfatului de ob te al Moldovei*, 1785.

Con ine dou hot rîri cu putere de pravil privind interzicerea de a se mai face vînz ri deghizate prin acte de dona ie, precum i cele pri-

vind familiile de robi (igani), luate pe vremea lui Alexandru Mavrocordat.

Izvoarele acestei hotărîri sînt obiceiul pîntului și plîngerile și judecățile dese pe aceste teme. Ediția critică : București, 1958.

— *Pravilnicească Condiție*, 1780, a lui Ipsilanti.

Redactat în limba greacă și limba română. Izvoare : Vasilicalele și obiceiul pîntului. S-a aplicat în țara Românească din 1780, pînă la 1 septembrie 1818 cînd a fost abrogat de Codul Caragea. Ediția critică : București, 1957.

— *Manualul lui Donici*, 1814.

Cu titlul exact: «Scurt manual de legi» al lui Andronache Donici, manualul său este un rezumat din Vasilicale, cu unele elemente din obiceiul pîntului. A fost aplicat în Moldova între 1814—1817 și chiar pînă la 1823 cînd a fost abrogat de Codul Calimachi.

Ediția critică : București, 1959.

— *Legiuirea lui Caragea* (1818—1865).

La suirea pe tronul țării a lui Caragea, în Muntenia se aplicau trei feluri de legiuiri : canoanele, obiceiurile (nescrise și nedesluite), pravilele împărătești (jus greco-romanum) și Condiția lui Ipsilanti. Lucrarea are drept izvoare : Vasilicalele, obiceiul pîntului și Pravilniceasca Condiție a lui Ipsilanti. Se resimte influența și din Codul Civil al lui Napoleon.

A fost în vigoare de la 1 septembrie 1818 pînă la 1865, fiindcă Regulamentele Organice se rezemau tot pe Legiuirea lui Caragea. Are aspecte importante : despre obraze (persoane), lucruri mici toare și nemici toare, tocmești, daruri, vini și prigoniri.

Ediția critică : București, 1951.

— *Codul Calimachi*.

«Condiție civilă sau politică a Prințului Moldovei», a fost promulgat în 1817, și pus în aplicare la 1 septembrie 1817. Scris în grecește, tradus tîrziu, pe la sfîrșitul anului 1831 și tipărit în românește abia la 1833. Codul se compune dintr-o introducere, «pentru legile sau pravilele politice și de obște» și din trei părți : dritul persoanelor, dritul lucrurilor, nemărginirile ce privesc cître dritul persoanelor și al lucrurilor.

Izvoarele : Dreptul bizantin și Codul lui Napoleon și Codul austriac (apărut la 1811 și tradus în românește la 1812). Influența «codicelor mai noi europenești» se vede în aezarea materiei, care este la fel cu aceea a Codului civil austriac.

Legiuiri penale sînt:

— Condiția penală a lui Șușu-Sturza din Moldova (1820—1826).

— Codul penal al lui Ghica-tirbei, din Muntenia (1841—1851).

e) Alte legiuiri de stat:

— Codul comercial francez, 1840, tradus de Simion Marcovici, pentru Muntenia și de Emanuel Drăghici în 595 articole pentru Moldova.

- Procedura Civil pentru Valahia și Moldova din 1859 și 1861.
- *Manual Administrativ al Principatului Moldovei din 1855—1856.*

f) Legile Principatelor Unite :

- *Constituții :*
- Proiectul de Constituție al lui Cuza Vodă, 1863
- Constituția din 1866
- *Codurile :*
- Codicele Civil, 1864.*
- Codicele Penal, 1864.*
- Codul Comercial, 1864.*
- Codul de Procedură : civil , 1865; penal , 1864; comercial ; 1864.*
- *Legi ordinare:*
- *Legea rural , 1864 ;*
- Legea privind centralizarea tezaurului statului cu casa centrală de la Ministerul Cultelor, 1861;
- Legea privind obligația de a folosi limba română în cult, 1863;
- *Legea pentru secularizarea averilor mănăstirești, 1863;*
- *Legea pentru înmormântări*
- Legea sinodală din 1864 ;
- Regulamentul interior al Ministerului Cultelor și Instrucțiunii publice
- *Decretul organic pentru înființarea unei autorități sinodale centrale, 1864•*
- Decretul pentru regularea schimei monahale, 1864 ;
- Legea pentru numirea de mitropoliți și episcopi eparhiali din România din 1865 ?
- Legea sinodală din 1872 ;
- Regulamentele de aplicare a legii sinodale din 1873 ;
- Legea privind autocefalia Bisericii Ortodoxe Române, 1885 ;
- Legea clerului mirean și a Seminariilor, 1895;
- Legea organizării Ministerului Cultelor și a Instrucțiunii publice, 1906 ;
- Regulamentul privind învățământul teologic (internat 1906; Seminariii 1911 ; și Facultatea de Teologie 1915) ;
- g) Legile României: 1918—1944**
- Constituția din 1923 (art. 22), Constituția din 1938.
- Codurile reeditate și completate
- *Legi privind viaa religioasă :*
- Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române, 24 martie, 1925
- Statutul de organizare al Bisericii Ortodoxe Române, 1925
- Legea pentru ridicarea scaunului arhiepiscopesc și mitropolitănesc al Ungrovlahiei la rangul de scaun patriarhal, din 23 februarie 1925.

PARTEA A DOUA

CONSTITUIREA I ORGANIZAREA BISERICII

I

BISERICA, INSTITUTIE RELIGIOASA CRE TIN

A. ELEMENTELE CONSTITUTIVE ALE BISERICII CA INSTITUTIE RELIGIOASA

Biserica este definită ca «a ez mînt sfînt întemeiat de Domnul nostru Iisus Hristos pentru mîntuirea credincioşilor». Ea s-a întemeiat pe cruce de Mîntuitorul (Fapte 20, 28) şi s-a organizat **în** chip de comunitate religioasă la Cincizecime sau Rusalii, cînd a luat fiinţă prima obşte de credincioşi creştini, comunitatea creştin din Ierusalim (Fapte 1, 8; 2, 49). Capul Bisericii este Hristos Mîntuitorul, Biserica este trupul Lui (Ef. 5, 25; Col. 1, 18—20), iar credincioşii sînt membrurile ale Bisericii (Rom. 12, 5; I Cor. 12, 27).

Sub chipul organizatoric Biserica se înfăşoară ca o instituţie obştească creştină, formată din credincioşii organizaţi după rînduialle religioase şi morale specifice creştinilor.

Organizarea Bisericii ca instituţie religioasă se prezintă sub o înfăşoară complexă, formată dintr-o sumă de elemente care intră în alcătuirea oricărui corp comunitar organizat.

Pe lîngă chipul vizibil de instituţie religioasă creştină al Bisericii mai există şi un chip nevizibil al ei, adică o latură nevizibilă a Bisericii. Biserica în întregimea ei este formată din ambele aceste chipuri ale sale, dar numai chipul vizibil face obiectul Dreptului bisericesc.

Cu toate acestea, chipul vizibil al Bisericii în alcătuirea şi în lucrarea sa, nu poate fi înţeles decît privindu-l în strînsă legătură cu latura sau cu chipul său cel nevizibil. De aceea este necesar ca **în** expunerea şi analizarea elementelor care intră **în** alcătuirea chipului vizibil al ei, să se ţină seama şi de elementele chipului său nevizibil.

Sub aspect de societate religioasă, Biserica se înfățișează ca un corp comunitar organizat, format din mai multe categorii de membri, constituită în unități organizatorice de mai multe feluri, având organe speciale de conducere și folosind numeroase mijloace pentru ducerea la îndeplinire a lucrării sale religioase. Aceste mijloace sînt în primul rînd cele religioase, apoi cele morale și tocmai la urmă cele juridice. Lor li se mai adaugă apoi o sumă de organisme constituite după rînduielei aparte, ca instituții, aezăminte, etc.

Pentru a înțelege mai bine felul cum ni se prezintă Biserica sub chipul ei văzută de comunitate religioasă să vedem mai întâi ce se înțelege în general prin societate, apoi ce se înțelege prin comunitate religioasă, ce este credința religioasă care stă la baza ei și care sînt elementele ce intră în alcătuirea ei?

Îndeobște, prin societate se înțelege un grup de oameni legați printr-un interes constant și organizați în scopul asigurării respectivului interes. Acest fapt reclamă contribuția fiecărui membru al societății, o renunțare la o anumită parte din ceea ce are și reprezintă fiecare dintre membrii societății. La rîndul ei comunitatea religioasă este tot un grup de oameni, legați numai prin credința religioasă și organizați în scopul asigurării liberului exercițiu al acestei credințe, adică o comunitate încheiată pe temeiuri de credință religioasă și de interese ce rezultă din aceasta.

Prin credință religioasă, în genere, se înțelege un atașament lăuntric față de o realitate, la a cărei cunoaștere pozitiv-țiințific, nu se poate ajunge. Dar faptul în sine al credinței constituie nu numai un fenomen de conștiință, unul care s-ar produce și ar rămîne în interiorul conștiinței oamenilor, ci el este unul care se și manifestă în anumite forme și se transformă în mijlocul de legătură între credincioși, și în acest chip, el devine un factor de coeziune care determină gruparea creștinilor într-o acțiune cu obiective determinate de însăși credința religioasă respectivă. Ea leagă mai ales în mod afectiv atît de puternic pe credincioși, încît coeziunea grupului întemeiat pe credință este foarte strînsă.

După diferitele credințe religioase care apar în viața omenească se cunosc diferite tipuri de instituții religioase. Astfel, dintre cele mai cunoscute tipuri de instituții religioase amintim: cea păgînă, cea a religiei politeiste; cea mozaică și apoi cea creștină. La rîndul lor, fiecare din aceste instituții religioase se împarte și se subîmparte după confesiuni, adică după anumite diferențieri care apar în sinul aceleiași credințe.

Instituția religioasă creștină este numită îndeobște Biserică, dar și diferitele ei confesiuni se numesc fiecare în parte cu numele acesta, încît, pe lîngă noțiunea generică de Biserică — înțelegînd prin aceasta organizarea religioasă creștină în totalitatea ei, — noțiunea de Biserică se mai întrebuintează și în sens confesional, astfel încît apar numirile: Biserica Ortodoxă, Biserica Romano-Catolică, Biserica Protestantă, ș.a.

În fiecare comunitate religioasă, oamenii se simt legați unii de alții nu numai printr-un afect, ci și prin acele interese majore pentru fiecare credincios, de a vedea asigurată libertatea de mîrturisire, ca în acest fel să poată dobîndi un bun deosebit, care îi este parecă nu poate

fi dobândit prin mijloace comune sau prin alte mijloace decât prin credință, atât în viața aceasta, cât și într-o viață viitoare, bun care se cheamă pentru viața pămîntească fericire, iar pentru viața de apoi, mîntuire.

În cadrul fiecărei instituții religioase, deci și în acela al Bisericii creștine, apar diverse manifestări determinate de inevitabila exteriorizare a credinței în forme diferite. Aceste deosebiri formale dau naștere unor diferențieri între membrii comunității religioase și fac să se creze încă o categorie de interese deosebite, chiar între membrii comunității religioase, pe lângă interesul general comun.

În fine, pe lângă interesele spirituale, izvorîte din credință și legate direct de ea, se mai nasc în cadrul fiecărei comunități religioase și interese dependente de baza materială sau de pîrghiile materiale pe care le presupune credința, pe care se reazimă credința și pe care ea le reclamă în mod imperios. Astfel, se definesc unele interese determinate de viața în comun a oamenilor, de viața lor naturală într-un anumit fel care se îmbină cu respectarea anumitor precepte ale credinței, cu acceptarea obligatorie a unor acte rituale, apoi cu obligațiile materiale care decurg din respectarea prescripțiilor credinței cu privire la alimentație, la ofrande, la acte de caritate, la întreținerea ceremonialului cultic, la asigurarea existenței slujitorilor altarului, ș.a.

Toate aceste elemente, mai mult de natură materială, influențează comunitatea religioasă, ele nu numai că sînt determinate de interesele spirituale și de elementul spiritual care îi leagă pe credincioși, ci la rîndul lor ele însele determină anumite schimbări, influențează relațiile de natură spirituală și în anumite împrejurări pot să schimbe interesele de această natură. Relațiile religioase mai sînt apoi, în mod obișnuit și inevitabil, dublate de cele economice și de cele general-sociale, relații care nu pot fi ignorate între credincioșii aceleiași religii; aceasta pentru că nu există act religios care să nu se producă în anumite condiții materiale economice bine definite, și în anumite condiții sociale.

Încît este limpede, că la fiecare pas interesele de natură spirituală ale credinței se împletesc și se leagă atât de organic, în mod inevitabil, cu cele de natură materială economică, socială și de multe ori chiar politică, încît interdependența dintre ele ne obligă să conchidem asupra interinfluenței în care se găsesc în permanență. Astfel se ajunge ca miezul spiritual al credinței să-și arate și învelișul său material, fără de care nu poate exista, să se constate și să se evidențieze nu numai legătura lor internă, ci și raportul de interdependență în care se găsesc și să se explice astfel schimbările care survin într-unui sau într-altul dintre aceste două elemente, pe calea interacțiunii dintre ele.

Așa se petrec lucrurile și în Biserică. De altfel, nici nu este de conceput în lumina învățurii creștine, ca Biserica să se fi întemeiat numai în chip spiritual, nevăzut, de vreme ce ea a fost destinată oamenilor pentru mîntuirea lor, adică, pentru mîntuirea unor fapte înzestrate și cu chip material. Căci, într-adevăr, de chip material Biserica nu ar fi fost accesibilă mijloacelor cu care sînt înzestrați oamenii, nici măcar pentru a lua act de existența ei. Fără acest chip (tangibil) al Bisericii, sau fără de înfrîngerea ei generală care să corespundă naturii omenești,

adică în naturii lui materiale, nu numai aceleia spirituale, oamenii nu ar fi putut să cunoască nici adevărurile ei de credință și cu atât mai puțin să poată face uz de mijloacele pe care ea le pune la dispoziția fiecăruia, pentru câștigarea mântuirii subiective.

Biserica, probabil că fără de înfrângerea în sfera materială ar fi putut să existe tot atât de bine, dar fără ca oamenii să aibă act de existență ei, fără ca să aibă vreo importanță pentru viața lor. De altfel, însuși Fiul lui Dumnezeu s-a arătat în trup, în persoana lui Iisus Hristos, și a creat prima comunitate religioasă, prima Biserică vizibilă, primul grup de oameni legați prin credință în El, dar deopotrivă și prin interesele care decurgeau din această credință. Se știe că, încă din epoca apostolică, întreaga orânduire nu s-a scutit din învingătura Lui, s-a prezentat, de la început, cu înfrângerea socială, în chip de obiecte religioase.

Din toate acestea, vom spune, în concluzie, că Biserica, sub aspectul ei de comunitate religioasă, se prezintă ca alcătuită din următoarele elemente:

— un grup de oameni; — o credință care îi unește, • — diverse interese spirituale și materiale care îi leagă în plus, pe lângă credință respectiv.

Pentru asigurarea acestor interese se recurge, în primul rând, la un cult religios sau la o sumă de acte rituale, forme și ceremonii religioase, și, în al doilea rând, la o anumită organizare întemeiată pe norme de cuprins religios-moral și apoi pe norme de cuprins juridic, care toate — în cele din urmă — izvorăsc, pe de o parte din credință, pe de altă parte, din realitățile materiale sau concrete ale vieții.

Toate aceste elemente se găsesc în organismul Bisericii articulate în așa fel, încât să asigure lucrarea specifică religioasă, al cărei el suprem este mântuirea. Dar începutul acestei lucrări, o parte din mijloacele care se folosesc în servirea ei, cât și scopul sau elul ultim al lucrării Bisericii, nu sînt lucruri ce pot fi auzite în organismul vizibil al Bisericii, în rând cu celelalte, deși ele sînt mereu prezente, nelipsite de lângă și din elementele chipului vizibil al Bisericii, condiționînd nu numai eficacitatea lucrării acestora, ci și existența lor. Ca atare, ele trebuie considerate totuși prezente în organismul bisericesc.

După această schiță generală a profilului Bisericii, sub aspectul ei vizibil și cu menționarea celui nevizibil, se poate înțelege că Biserica formează o unitate, are o existență unitară, care nu poate fi desprinsă în mod real, în două sau mai multe priori aspecte și cu privire unuia sau altuia dintre aspectele vieții bisericești, nu înseamnă separarea lor, ci numai examinarea și analizarea lor aparte, spre a fi mai bine înțelese și apoi întregul.

În legătură cu modul cum distingem aspectul vizibil de aspectul nevizibil al Bisericii, putem să asemănăm aspectul vizibil cu chipul material al Bisericii, iar aspectul ei nevizibil, cu chipul moral, religios sau imaterial al aceleiași realități. Cu alte cuvinte, noi aplicăm felul nostru de a vedea și de a deosebi lucrurile, modul nostru firesc, ce rezultă din considerarea omului însuși ca fiind alcătuit dintr-un element material sau vizibil dintr-un element imaterial sau nevizibil.

Cu raportare la aspectul s u nev zut, chipul v zut al Bisericii poate fi numit înveli ul material al credin ei i al harului, iar invers, chipul nev zut al Bisericii, cu raportare la aspectul s u v zut, poate fi numit înveli ul ei imaterial, ve mîntul s u haric sau *eonul* s u divin.

Pentru a în elege în mod adecvat natura i rostul elementelor care intr în alc tuirea chipului v zut al Bisericii i pentru a nu sc pa din vedere niciodat leg tura în care acestea se g sesc cu elementele chipului nev zut al s u, s încerc m o scurt înf i are a acestora din urm .

Care sînt a adar, elementele care alc tuiesc chipul nev zut al Bisericii ?

a. Credin a. Cel dintîi element nev zut al Bisericii este credin a, care const într-o stare sufleteasc de aderare intuitiv-afectiv la un adev r religios. Aceast aderare se face în chipul pe care ni-l arat Sfîntul Apostol Pavel în epistola c tre Evrei, spunînd : «Credin a este adev erirea celor n d jduite, dovada lucrurilor celor nev zute» (Evr. XI, 1).

Cu alte cuvinte, credin a este o anticipare cu deplin certitudine a unui adev r înc nedemonstrat dup rînduielele comune, dar care do bînde te o prezen , un chip sau un contur determinat în sufletul credinciosului.

în cazul credincio ilor cre tini, adev rul acesta, care st în centrul vie ii lor religioase i este prezent în sufletul lor, nu este altul decît Hristos.

Prezen a adev rului religios în sufletul credinciosului stabile te în primul rînd o leg tur , sau creeaz o leg tur nev zut , dar pe care credinciosul o simte foarte real , între el i Dumnezeu.

Aceia i stare sufleteasc pe care o determin credin a i care face s se stabileasc leg tura dintre credincios i Dumnezeu, subiectul credin ei sale, se fixeaz ca o strîns leg tur între to i cei care împ rt - esc aceea i credin . Ca atare, credin a constituie un liant, un factor de strîngere a coeziunii comunitare, a c rui eficacitate se afirm cu o putere deosebit .

De aci se vede c elementul credin ei determin manifest ri exterioare ale credincio ilor care se concretizeaz prin coeziunea lor i-i face s se apropie i s se constituie în grupuri organizate, în cadrul c rora î i manifest , prin felurite ale mijloace, credin a proprie: m rturisire verbal a credin ei, discu ie, cîntare, gesturi, simboluri i altele.

b. Harul. Al doilea element al chipului nev zut al Bisericii este harul divin. Harul este o putere sau energie nev zut a lui Dumnezeu care se manifest întotdeauna ca lucrare ce se adaug st rii sau puterii morale creat de credin , precum i lucr rii mîntuitoare pe care o în- treprinde credin a.

Harul se dobînde te prin rug ciune, prin Sfintele Taine i prin ierurgii.

Credin a i harul sînt într-o strîns leg tur , care se eviden iaz prin faptul c îns i credin a este un dar i c ea singur nu poate asigura mîntuirea, ci numai în strîns colaborare cu harul. Primul fruct

v zut sau prima manifestare vizibil a acestei colabor ri este înt rirea coeziunii dintre cei care au aceea i credin , precum i a leg turii acestora cu adev rul suprem al credin ei lor, cu Dumnezeu. înt rirea pe care o adaug harul lucr rii ce se s vîr e te prin credin se exteriorizeaz prin numeroase fapte ale credin ei, care sînt în acela i timp i fapte ale harului. i astfel credin a, harul i faptele se g sesc într-o strîns i nedesp r it leg tur în lucrarea mîntuirii. în mod obi nuit, prezen a uneia constituie o m rturie a prezen ei celorlalte.

Cît despre fapte, adic despre faptele bune, acestea de i sînt rod al credin ei i al harului, se r sfrîng asupra credin ei în mod pozitiv, înt rind-o acolo unde este sau chiar stîrnind-o acolo unde ea nu este. Ele au îns o importan cu totul deosebit în privin a chipului v zut al Bisericii, întrucît constituie elementul permanent i pretutindenea prezent, prin care comunic în mod vizibil chipul nev zut al Bisericii cu chipul v zut al acesteia, a c rei prim înf i are o reprezentare chiar faptele bune. C ci într-adev r, credin a adev rat împreun cu harul genereaz numai fapte bune i toat înf i area pe care o dau aceste fapte comunit ii credincio ilor reprezint primul chip sau prima form de manifestare v zut a Bisericii, de concretizare în propor ii corespunz toare chipului v zut al acesteia.

Faptele bune reprezint materializarea cea mai autentic a credin ei i a harului. Ele constituie substan a vie uirii cre tine i mijlocul sigur prin care se înainteaz pe calea mîntuirii. S-ar putea spune, privind-le în ansamblul lor, c ele dau cel dintîi con niut comunit ii eclesiale, adic a chipului v zut al Bisericii, începînd cu forma cea mai mic a comunit ii locale i progresînd pîn la Biserica în totalitatea chipul ei v zut.

Astfel trebuie în eleas importan a deosebit a faptelor bune, ca element care contribuie, în cel mai înalt grad, la determinarea felurilor forme de organizare a Bisericii, începînd cu unit ile cele mai mici, cu modul de organizare a activit ii acestora sau a lucr rii mîntuirii în cadrul lor, prin toate mijloacele indicate i progresînd apoi de la aceste unit i spre cele mai înalte, pîn la dimensiunile sau propor iile pe care le poate lua în chip v zut Biserica Ecumenic . Tot ce se ese i se pl m de te în diverse unit i ale Bisericii, în lucrarea intern a acestora, în raporturile dintre membrii Bisericii, precum i dintre unit ile ei, în modul de constituire i de func ionare a organelor de conducere, în însu i procesul de statornicire sau elaborare a normelor juridice pe care le folose te via a bisericeasc , în toate este i se simte, prezent i activ , fapta bun , ca generatoare a tuturor acestor forme i ca garant al mîntuirii.

c. Leg tura credin ei. Al treilea element important al chipului nev zut al Bisericii este leg tura credin ei, adic leg tura pe care o stabile te credin a în chip nev zut, între to i cei care cred, precum i a acestora cu Dumnezeu. Am atins deja acest element, îns numai tangen ial, neputînd evita amintirea lui atunci cînd am vorbit despre credin . V zut mai de aproape i anume mai întîi sub aspectul de leg - tur între to i cei ce cred, aceasta ni se prezint pe cele trei planuri temporale, astfel:

ca legătură cu toți care au murit în credință și cu nădejdea mântuirii în Hristos;

ca legătură cu toți cei ce trăiesc în aceeași credință și cu aceeași nădejde, indiferent de locul unde se află în întreaga lume, și

ca legătură cu toți cei ce vor veni, în succesiunea nesfârșită a generațiilor până la sfârșitul veacurilor, mărțurisind aceeași credință și nutrind aceeași nădejde a mântuirii prin Iisus Hristos.

Legătura aceasta depășește raza de acțiune a celorlalte legături naturale sau de interese ale oamenilor și stabilește o comuniune nemrginită de timp și de spațiu între toți cei care au primit credință în Hristos.

În mic, local și teritorial, — între anumite granițe — credința determină gruparea și constituirea în comunități sau în unități comunitare a credincioșilor. Ea este primul factor activ care determină aceste forme de organizare comunitară a credincioșilor până la cea mai înaltă formă posibilă în condițiile vieții pământești. Ea este însă în același timp și primul factor care face ca comuniunea dintre credincioși să se întindă peste orice fel de granițe ale unităților bisericești, inclusiv ale celei mai întinse posibile, depășind formele vechi ale Bisericii, granițele geografice și istorice ale statelor, precum și pe acelea ale spațiului și timpului. Cu alte cuvinte, ea, credința, determină atât comuniunea pământească, cât și comuniunea cerească a credincioșilor.

În cadrul comuniunii cerești a credincioșilor se realizează așadar o anumită comuniune a sfinților, adică comuniunea cu toți cei ce s-au învrednicit a fi proslăviți de Dumnezeu ca sfinți și apoi cu toți cei mântuiți. Datorită acestei comuniuni și ca un reflex al ei, apar o serie de forme în chipul vechi al Bisericii, care dau expresie cultului sfinților și cultului morților.

Legătura cea mai cuprinzătoare pe care o creează credința, cuprinde toată suflarea într-o «ecclesiae» (adunare) asemenea unei nave a mântuirii, a cărei traiectorie se arcuiește peste tot ce a fost creat și peste tot ce este sau există sub cărmuirea Providenței, a lui Dumnezeu.

În acest înțeles, istoria nu reprezintă decât un fragment sau o secțiune din marea împărăție a lui Dumnezeu. Acesta este de altfel și înțelesul adevărat al ecumenismului de împărăție a lui Dumnezeu.

În cuprinsul împărăției lui Dumnezeu intră și Biserica veche și cea nouă și în acest înțeles atotcuprinzător Biserica se numește cu adevărat ecumenică, adică Biserica din care face parte întreaga suflare care poate încăpea, peste timp și peste spațiu, în împărăția lui Dumnezeu.

Reflexul împărăției lui Dumnezeu în chipul vechi al Bisericii este înfrânt de Biserica Ecumenică așa cum se prezintă ea, ca unitate cuprinzătoare, peste orice granițe geografice a tuturor celor ce cred cu adevărat în Hristos și sînt stăpâniți de nădejdea mântuirii prin El.

După cum se vede, adevărata ecumenicitate a Bisericii nu este una și aceeași cu ecumenicitatea despre care se vorbește în sensul modern al cuvîntului. Este adevărat însă că ecumenicitatea despre care se vorbește atât de mult în zilele noastre încearcă să se profileze după chipul celei adevărate sau mai bine zis caută acel chip și stăruie să se

ajung la o astfel de trîre a raporturilor dintre cretini, ca i cînd Domnul ar fi mereu prezent în sufletele lor, împreun cu ei, în faptele i în gîndurile lor.

Mai trebuie observat c puterea credin ei, care creeaz aceast leg tur între toi cei ce fac parte din împ r ia lui Dumnezeu, ca i harul care lucreaz prin credin i între te lucrarea credin ei, reprezent i ele elemente active pe m sura împ r iei lui Dumnezeu, nu sînt nici ele m rginite, ci sînt de necuprins.

Dar leg tura credin ei stabile te i o comuniune permanent a credincio ilor cu Dumnezeu, cu Mîntuitorul i spre a m rturisi aceast comuniune, se folosesc multe expresii unele mai gr itoare decît altele. Astfel, dînd expresie nu numai bucuriei învierii, ci i constat rii omniprezen ei lui Dumnezeu, se folose te salutul cre tinesc : Hristos a înviat. O alt formul este aceea iar i bine cunoscut : Hristos în mijlocul nostru.

Leg tura credin ei adaug parc în cercuri concentrice, la comuniunea cu toi credincio ii din aceast via , comuniunea cu sfin ii, cu toi cei adormi i în dreapta credin din veac i pîn în veac i apoi comuniunea cu însu i Dumnezeu.

Con tiin a tr irii în aceste leg ture de comuniune d credincio ilor un reazim puternic pentru via a i lucrarea pe care o desf oar avînd ca obiectiv mîntuirea, i ea se exteriorizeaz pentru un num r foarte mare i variabil de forme în care prinde consisten — în chipul v zut al Bisericii — leg tura cea nev zut a credin ei, ca element al chipului nev zut al Bisericii.

În afar de formele organizatorice, leg tura aceasta este exprimat i prin numeroase forme de cult, sau mai bine zis prin toate actele de cult.

F r a cunoa te aceast leg tur i puterea ei de ac iune, nu se poate în elege pe deplin rostul i importan a corespunz toarelor ei forme în chipul v zut al Bisericii.

d. Leg tura dragostei. Al patrulea element al chipului nev zut al Bisericii i care le covîr e te pe celelalte, este leg tura dragostei. Aceast leg tur îi cuprinde pe toi oamenii, pe cretini i pe necretini, pe credincio i i pe necredincio i. Ea se na te din dragostea des vîr it adus de Iisus Hristos? este dragostea lui Dumnezeu rev rsat asupra oamenilor i apoi dragostea cuprins de cretini în sufletele lor din necuprinsa dragoste a lui Dumnezeu i r sfrînt apoi din sufletele credincio ilor asupra tuturor oamenilor.

Leg tura pe care o creeaz dragostea între oameni dep e te grani ele leg turii credin ei, dep e te grani ele comunit ilor pe care le creeaz leg tura credin ei, dep e te grani ele împ r iei lui Dumnezeu în eleas ca împ r ia celor ce s-au mîntuit sau se vor mîntui, trecînd din împ r ia mîntuirii în împ r ia îndur rii, a milostivirii lui Dumnezeu care-i cuprinde i pe cei nemîntui i. În acest în eles ea face s fie dep îte grani ele ecumenicit ii Bisericii, împingîndu-le pe acestea pîn la grani ele ecumenicit ii umane.

Cu alte cuvinte, dragostea dep e te atît grani ele Bisericii v zute, limitate la credincio ii cretini, cît i grani ele Bisericii nev zute cuprin-

z toare a împ r iei celor mîntui i i a celor ce se mîntuiesc i trece la cei de alte religii, în l îndu-se pîn la cuprinderea i a celor necredincio i, a întregului neam omenesc.

Aceasta este raza de ac iune a dragostei lui Hristos, a dragostei cre tine i a leg turii pe care ea o creeaz între to i oamenii.

Vie, prezent i dogoritoare în lucrarea ei în Biseric , dragostea cre tin i leg tura acesteia face ca Biserica s aduc o contribu ie unic la în elegerea i la apropierea între to i oamenii pentru constituirea lor în organisme tot mai largi i mai binef c toare pentru to i. Ea aduce o contribu ie pe care n-o pot aduce nici un fel de alte leg -turi, pentru în elegerea i pacea dintre to i oamenii.

Dar, în în elesul ei adev rat cre tin, dragostea i leg tura sa sînt puse prin lucrarea lor în slujba aceleia i mîntuiri, în slujba creia este pus i credin a i n dejdea i harul i leg tura credin ei i — în cele din urm — i faptele bune. Ca atare, ele urm resc sau vizeaz — într-un cadru mai larg — tot ceea ce urm resc i vizeaz i celelalte, cu deosebire c leg tura dragostei, care este numit leg tura des vîr irii, precum i dragostea îns i, vor dura în veci i dup ce se va fi încheiat întreaga lucrare a mîntuirii.

Dup modul în care acest element al chipului nev zut al Bisericii acioneaz asupra vie ii cre tinilor, el determin împlinirea multor forme i des vîr irea comuniunii dintre cre tini, ca i a mijloacelor pe care ace tia le folosesc în via a i lucrarea mîntuitoare a Bisericii. Leg tura dragostei atenuiaz severitatea judec ii i a actelor pe care le s vîr e te autoritatea. Ea arunc o punte de împ care între autoritate i libertate i îi oblig pe to i s ridice principiul vie ii comunitare la un nivel de tr ire cu adev rat mîntuitoare. Pe dragostea i pe leg tura ei se realizeaz întreaga vie uire i lucrare soborniceasc a Bisericii. Expresia lor este i pogor mîntul sau lucrarea dup iconomie a Bisericii i tot ceea ce ine de îndurarea lui Dumnezeu în via a bisericeasc i în raporturile dintre membrii Bisericii.

Toate chipurile în care se lucreaz în forme ca expresii a leg -turii dragostei, sau a c ror eficien se spore te prin leg tura dragostei, sînt îndrumate prin această leg tur s - i descopere intrarea, nu numai dup normele comune de activitate, i nu numai dup normele de drept, ci i dup normele pe care le impune leg tura dragostei, fa de care, dac s-ar aplica numai legea, toate ar pieri, cum zice Sfîntul Ioan Gur de Aur, i îns i .lucrarea mîntuirii s-ar z d rnici.

Prin baza pe care o ofer leg tura dragostei pentru cuprinderea tuturor într-un tot i prin lucrarea ei mîntuitoare care-i vizeaz pe to i oamenii, se creeaz posibilitatea ca to i, ce i sînt de fapt chipuri ale lui Dumnezeu s fie egali chema i la mîntuire i p rta i în mod obiectiv la mîntuirea preg tit de Iisus Hristos.

în felul acesta se prezint , prin elementele sale principale, chipul nev zut al Bisericii, care este meru prezent prin lucrarea elementelor respective în chipul v zut al Bisericii.

Biserica formeaz un tot, e singura nav a mîntuirii, care str bate valurile vremii i înal creatura spre Creator.

Din acest tot, Biserica văzută reprezintă locul în care oamenii sînt chemați prin mijloacele adecvate naturii lor și ajutați cu toate mijloacele pe care le-a lăsat Hristos, să-și agonisească, să-și dobîndească mîntuirea.

Pe lângă chipul ei văzută, pe lângă aspectul ei de comuniune a sfinților, pe lângă aspectul de trup tainic al lui Hristos, Biserica are și un chip văzută, chip de instituție religioasă, creștină. Chipul acesta al Bisericii se deosebește însă de acela comun al altor instituții, printr-un specific al său, care constă tocmai în elementul religios.

B. FORMA DE ORGANIZARE PRIMARĂ A BISERICII CA INSTITUȚIE RELIGIOASĂ CREȘTINĂ

Interesul pe care l-a stîrnit vestirea Evangheliei a cuprins oameni care apar în ea uneia sau alteia din religiile existente în Imperiul roman, stat de tip sclavagist, în care structura socială, juridică și religioasă a societății era bine definită.

Locuitorii statului roman erau împărțiți în două mari clase, sclavii și stăpînii de sclavi. Sub raportul drepturilor și îndatoririlor unii erau cetățeni, alții nu aveau cetățenie. Cetățenii la rîndul lor erau împărțiți după starea lor materială, după proveniența gentilică, după funcții, după regiuni, înuturi, regi și localități, după cultură și profesie, etc. De asemenea, și necetățenii erau împărțiți în diferite categorii, fiecare cu statutul său juridic: peregrinii, socii, adică asociații, liberi etc. La aceste deosebiri se adăugau și cele reprezentate de proveniența etnică, de apartenența religioasă, de limba pe care o vorbeau.

În Imperiul roman se vorbeau diferite limbi și dialecte și se practicau diferite culte religioase, unele recunoscute ca oficiale, altele tolerate, între care se numără și cel mozaic, în cadrul căruia s-a vestit cuvîntul Evangheliei. Ce să mai zicem apoi de acele deosebiri care proveneau din starea familială sau în genere, din starea civilă a locuitorilor, unii trăind în familie, alții fiind fără apartenență familială; unii *civiles*, alții *neciviles*, cu identități diverse, ca: părinți, fii, *hominis sui juris*, emancipați, apoi minori, majori, divorțați, repudiați, înfiați sau adoptați etc.

a. Cultele sau grupurile religioase organizate. În statul roman exista un număr mic de oameni care nu aparțineau nici unui cult religios sau nu practicau nici o religie. Majoritatea locuitorilor însă aveau cîte o identitate religioasă, aparținînd diverselor culte oficiale sau tolerate. Dintre ei, cei mai numeroși aparțineau cultului public oficial politeist al statului, care se înfățișa ca o simbioză a politeismului greco-roman. El era organizat atît în chip de cult public, cu rînduiri aparte pentru cultul împăraților, al zeilor, al semizeilor și al altor ființe considerate supraomenești, inclusiv cu jertfele care se aduceau acestora **dec** tre slujitorii cultului **idec** tre particulari, — cît și în chip de cult

domestic, cu rînduiești proprii, deosebite pentru larii și pena și familiilor și ai caselor, precum și pentru felurite spirite și genii bune sau rele, cuprinzînd chiar și unele reguli de observat în raport cu o seamă de ființe necuvîntătoare, de semne, de întîmplări prevestitoare etc.

De și cultul public politeist se oficia în temple sau la simple altare din afara templelor, ori la anumite locuri sfinte și la timpuri determinate, avînd în serviciul său numeroși slujitori organizați ierarhic, totuși acest cult nu a cunoscut forma de organizare a credincioșilor și în comunități locale, de tipul einoriilor sau parohiilor, ci numai aceea de adunări religioase spontane, în jurul templelor, al altarelor sau al locurilor sfinte. De asemenea, acest cult nu pretindea că se întemeiază pe vreo revelație, și, în afară de cîrțile sibiline, nu avea nici o Scriptură Sfîntă, în care să fi fost cuprinsă revelația, iar pe lîngă zeii care se bucurau de cinstire obtească, el asimilase și numeroși alți zei naționali sau locali, precum și diverse zeități mai mici care aveau același caracter.

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

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

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

Cu excepția templului și a arhiereului, care se găseau în centrul întregului cult mozaic, acest cult determinase constituirea credincioșilor și slujitorilor din treptele inferioare în comunități locale numite sinagogi, și care aveau în centrul lor cîte un loc de cult numit și el sinagog. Comunitățile sinagogale reprezentau ceea ce au devenit și au rămas pentru creștinii, enoriile sau parohiile. Intrucît noua credință religioasă creștină s-a vestit mai întîi printre credincioșii de religie mozaică și prin locurile lor de cult, începînd cu templul din Ierusalim în care a propovăduit însuși Mîntuitorul, în mod firesc, și cei dintîi aderenții ai ei au fost din rîndurile credincioșilor mozaici, iar acest lucru a avut o importanță hotărîtoare atît pentru răspîndirea ulterioară a creștinismului, cît și pentru organizarea lui, care s-a orientat după rînduieștile vechiului cult mozaic.

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

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

Se în elege îns c în afar de elementele pe care le-a împrumutat cre tinismul de la religia mozaic , avîndu-le î p strîndu-le dintru în- ceput pe unele chiar ca elemente comune, iar pe altele numai încre ti- nîndu-le, cre tinismul a mai împrumutat numeroase elemente î de la alte religii vechi, pe unele încre tîndu-le iar pe altele p strîndu-le în tezaurul s u de datini, f r vreo schimbare. Acest fapt este atestat de numeroase r m i e i chiar datini, care au p truns în via a cre tin din diverse religii î care se p streaz î în prezent. Inclusiv în via a Bise- ricii noastre se întîlnesc înc numeroase r m i e ale unor datini reli- gioase necre tine, pe care î le-au însu it cre tinii sau pe care le-au p strat ca o zestre ancestral , datini mo tenite din religiile sau cultele pe care le-au profesat înainte de încre tinare.

b. Mozaismul î Biserica. Leg tura dintre religia mozaic î cea cre tin se întemeiaz pe cîteva elemente fundamentale comune î pe o seam de rînduieli î de forme de cult pe care cre tinismul î le-a însu it din via a religioas a poporului Israel.

Elementele fundamentale comune ale religiei mozaice î ale celei cre tine sînt reprezentate de Sfînta Scriptur a Vechiului Testament, pe de o parte din tradi ia mozaic , în frunte cu cinstirea sfin ilor Vechiului Testament (patriarhi, prooroci, etc.), precum î din cîteva manifest ri comune ale piet ii, care constau din rînduieli privitoare la post, la rug - ciuni etc. Cu alte cuvinte, religia mozaic î cea cre tin au o temelie comun în Revela ia veterotestamentar , precum î forme comune de manifestare a piet ii.

La începutul propov duirii Evangheliei de c tre Mîntuitorul î de c tre Sfin ii Apostoli, noua Revela ie în care subzista miezul propov - duirii Evangheliei, a stîrnit mare interes, dar î mare împotrivire, atît în rîndurile mozaicilor, — î în mod firesc mai mult în rîndurile acestora —, cît î în rîndurile credincio ilor î slujitorilor altor religii, pen- tru c , pe de o parte, to i erau preocupa i de adev rurile religioase î de manifestarea acestora, iar pe de alt parte, pentru c to i erau ata a i religiilor c rora le apar ineau.

Cum îns propov duirea Evangheliei s-a adresat în primul rînd c tre oile cele pierdute ale poporului Israel (Matei X, 6), precizîndu-se în acela i timp chiar de c tre Domnul, c n-a venit s strice Legea (Ma- tei V, 17), adic Revela ia Vechiului Testament, aten ia întregului po- por Israel s-a îndreptat atît c tre Mîntuitorul cît î c tre Sfin ii S i Apostoli î c tre ceilal i ucenici ai S i, cu dorin a de a vedea dac în- tr-adev r legea veche r mîne cum a fost sau se stric prin legea cea nou , adic credin a cea veche prin credin a cea nou .

Cu toate acestea, num rul evreilor care au primit credin a cre tin cre tea mereu, iar în i i Sfin ii Apostoli î al i ucenici ai Domnului au menajat susceptibilit ile religioase ale lor, adresîndu-se mai întîi acestora î apoi nemozaicilor, pentru a-i chema la Hristos. Astfel, se tie, de exemplu, c atît Sfin ii Apostoli Petru î Ioan (Fapte III, 1 f V, 20—21), cît î Sfîntul Apostol Pavel (Fapte XXI, 26—27), au frecventat templul din Ierusalim î la fel au procedat î ceilal i sfin i apostoli î ucenici ai Domnului, atunci cînd se g seau în Sfînta Cetate. De ase-

menea, se tie c to i ace tia, cînd se aflau în misiune, au frecventat sinagogile i au propov duit mai întîi în sinagogi, i c to i au practicat rînduielele Legii mozaice. Este destul s amintim în această pricin , c Pavel i Varnava au propov duit în sinagoga din Salamina Ciprului (Fapte XIII, 5), în sinagoga din Antiohia Pisidiei (Fapte XIII, 14—15, 42) i în cea din Iconiu (Fapte XIV, 1), apoi Sfîntul Apostol Pavel i ucenicul s u Sila au propov duit în sinagoga din Tesaionic (Fapte XVII, 1—2), i în cea din Bereea (Fapte XVII, 10). De asemenea, Sfîntul Apostol Pavel a propov duit în sinagoga din Atena (Fapte XVII, 16—17) i în cea din Corint (Fapte XVIII, 1, 4), i apoi, atît singur cît i împreun cu al i ucenici, a propov duit mult vreme în sinagogile din Antiohia Siriei, unde a petrecut timp de un an (Fapte XI, 26) îi în cele din Efes, unde a petrecut timp de 3 ani (Fapte XX, 31). Acolo îns nu i s-a îng duit s propov duiasc prin sinagogi decît vreo cîteva luni, restul timpului, mai bine de doi ani, propov duind la Efes, într-o coal (Fapte XIX, 8, 10).

Pentru a duce la îndeplinire porunca Domnului de a vesti Evanghelia mai întîi poporului Israel, precum i pentru menajarea sensibilit ii religioase a evreilor, Sfin ii Apostoli Petru i Pavel au observat riguros rînduielele Legii mozaice privitoare la rug ciuni, la ceasurile la care trebuiau f cute rug ciunile, cele privitoare la cur iri i la raporturile cu cei de alte neamuri (Fapte X, 9 ; XVIII, 18 ? XXI, 26), apoi cele privitoare la s rb tori i în special la ziua sîmbetei (Fapte XIII, 14—15; 42 ; XVII, 1—2). Ba uneori, de teama de a nu-i sup ra pe evrei, atît Sfîntul Petru cît i Sfîntul Pavel s-au supus rînduielelor mozaice mai mult decît ar fi voit ei în i i. Astfel, despre Sf. Petru m rturise te însu i Sf. Pavel c se temea de cei care practicau t ierea-împrejur, i din această pricin îi supunea pe cre tînii proveni i dintre pagini obligaiilor Legii mozaice, fapt pentru care Sf. Pavel «i-a stat împotriv pe fa », atunci cînd Sf. Petru venise la Antiohia (Gal. II, 11—14). Dar i Sf. Pavel l-a t iat împrejur pe ucenicul s u Timotei, fiul unei femei din neamul lui Israel, tot pentru a-i menaja pe credincio ii mozaici, dup cum citim la Fapte XVI, 3, «pentru iudeii ce erau în locurile acelea». De i la început, în lucrarea lor misionar , to i Sfin ii Apostoli i ucenicii lor au vestit Evanghelia în primul rînd fiilor lui Israel (Fapte III, 26 ; XXI, 20—21 .a.), totu i ei nu au neglijat a-i chema la Hristos i pe p gîni, atît, cînd ace tia se întîmplau s fie de fa împreun cu evreii, cît i la cererea celor de alte neamuri, iar mai pe urm chiar din pricina r zvr tirii evreilor împotriva lor i a suferin elor pe care le-au provocat propov duitorilor Evangheliei (Fapte X, 28, 45 ? XI 1—3, 18, 20 ; XIII, 46—48; XIV, 27 ; XV, 3, 6, 12 ; XVIII, 6 , XX, 21; XXL, 19; XXVI, 17—20 ; XXVIII, 1, 28). Cum îns evreii au pretins ca Evanghelia s le fie vestit numai lor (Fapte XI, 19), sau cel pu in cre tînii dintre p gîni s fie obliga i a observa practicile legii mozaice — în primul rînd t ierea-împrejur (Fapte XI, 1, 5, 24), — s-au stîrnit asemenea nemul umiri i tulbur ri printre cre tîni, încît pe tema obligativit ii Legii mozaice a trebuit s fie întrunit cunoscutul Sinod Apostolic de la Ierusalim (Fapte XV), care a luat hot rrea de a nu-i supune pe cre tînii dintre p gîni îndatoririlor Legii mozaice i de a-i dezlega de aceste îndatoriri

chiar și pe evreii creștini (Fapte XV, 1—29). Cu toate acestea însă, hotărârea Sinodului Apostolic, nereferindu-se în mod special la evreii creștini, ci la cei proveniți dintre păgâni, a lăsat loc la interpretarea că evreii creștini au latitudinea de a alege între practicarea și nepracticarea rânduielilor Legii mozaice, — în primul rând a tinerii-împrejur (Fapte XI, 1, 5, 24). Urmarea a fost, că în rândul creștinilor au apărut două categorii de credincioși: Unii care practicau Legea mozaică și alții care nu o practicau.

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

- Comunități formate numai din evreii creștini,
- Comunități formate numai din creștini proveniți din păgâni,
- Comunități mixte, formate din creștini proveniți atât dintre evreii cât și din păgâni.

— Lor li s-a adăugat o a patra categorie de comunități, care au prins consistență în cadrul sinagogilor, fără a se desprinde însă formal din acestea.

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

De fapt folosirea cuvântului sinagog în înlesul de adunare de cult sau de comunitate religioasă creștină n-a întâmpinat nici o dificultate, mai întâi pentru motivul că fiind un cuvânt grecesc de circulație curentă, prin el se designa orice fel de adunare (αὐα οἱ) tot la fel precum și prin cuvântul ecelesia = ἐκκλῆσια se putea designa în acea vreme atât o adunare religioasă cât și una cu alt caracter. În al doilea rând folosirea cuvântului sinagog în înlesul de adunare creștină de cult, sau în acela de comunitate religioasă creștină, era cel mai la îndemână din practica iudaică și s-a putut adopta cu atât mai ușor, cu cât un număr însemnat de creștini proveneau dintre evreii și înțelesu cu strănicie la rânduielele Legii mozaice, inclusiv la terminologia uzitată în cadrul cultului mozaic.

De aceea, cuvântul sinagog este folosit în înles de biserică, atât în Sfânta Scriptură, unde îl găsim în epistola Sfântului Iacob (II, 2), cât și în alte scrieri din epoca apostolică și din cea postapostolică. Astfel, în epistola Sfântului Ignatie către Policarp al Smirnei (4, 2) și apoi la Hernia (Porunca II, 9, 13, 14). Ce-i drept însă, mult mai frecvent, comunitățile creștine s-au numit biserici, chiar din epoca apostolică (Fapte V, 11; IX, 31; XI, 22, 26; XII, 1; XIII, 1; XIV, 23, 27; XV, 3, 4, 23, 41; XVI, 5; XVIII, 22; XX, 17 ș.a.). Dar atât rânduielele lor de organizare socială și religioasă, cât și practicile de cult s-au orientat după modelul sinagogilor și al cultului mozaic, așa încât cu foarte puține excepții, creștinismul primar a purtat o amprentă net iudeo-creștină. Fenomenul nici nu este greu de explicat, dacă înțelegem seama, pe de o parte, de ata-

amentul evreilor față de vechea lor religie, chiar dacă deveneau creștini, iar pe de altă parte, de faptul că tîrîia adevărului revelat cuprins în Vechiul Testament avea o iradiere ce depășea cu mult pe aceea a altor religii, exercitînd o influență atît asupra credincioșilor mozaici cît și asupra credincioșilor altor religii.

Dar să vedem mai de aproape, cum se explică totuși, pstrarea în așămănare a rînduielilor mozaice de către evreii care s-au încreștinat, în cît ei au format o categorie distinctă de creștini, care s-au numit iudaizani, atrîndu-și creștinii de altă proveniență decît cea evreiască la observarea aceluiași rînduiești, precum și persistența iudaizantă a iltor timp foarte îndelungat în viața Bisericii.

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

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

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

În afară de Evanghelia ebraică și de alte scrieri din aceeași vreme sau din epoca postapostolică, și Epistola Sfîntului Apostol Pavel către evrei, — cu tot conținutul său contrar orientării iudaizante, — a fost socotit de către iudaizanii ca o recunoaștere și oficializare a poziției majore, chiar principiale, pe care și-o revendicau ei între creștini. Această semnificație și-au dat acesteia și dialecticii rabinice pe care a folosit-o Sfîntul Apostol Pavel, atît în scrierile sale, cît și — cu mare efect — în lucrarea sa misionară.

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

scrierilor respective. Toate cauzele relevate au favorizat p strarea i transmiterea în a a m sur a rînduielilor mozaice în via a cre tin de c tre iudaizanii, încît atît practicile de cult, cît i cele de organizare social a comunit ilor cre tine i-au însu it un profil mozaic," ale c rui elemente caracteristice se p streaz pîn azi. Ce-i drept, unele dintre ele au disp rut cu timpul, dar exist totu i o Biserica veche cu foarte bun întocmire, care i-a însu it de la început numeroase rînduieli mozaice i le p streaz pîn ast zi cu sfin enie, dîndu-le exact semnifica ia veterotestamentar . Aceasta este Biserica din Etiopia, veche Biserica ortodox , în care, spre exemplu, se mai p streaz în cult dansurile sacre, tobele, precum i t ierea-împrejur.

Dintre practicile de cult ale iudaizanzilor, cea mai caracteristic ce s-a p strat pîn ast zi în întreaga cre tin tate, este aceea a «mielului pascal», care are o origine net iudaic . A doua practic legat de cea dintîi, i chiar mult mai caracteristic decît ea, este aceea care se refer la data serb rii Pa telor, de c tre cre tini, unii dintre ei mai înînd i azi s le serbeze odat cu iudeii, întemeia i pe textul: «S fie blestemat cei ce nu s rb tore te Pa tele în ziua de 14 Nisan» (II Moisi). Acest blestem biblic este socotit, sau cel pu în a fost socotit mult vreme, ca operant i pentru cre tini, fie c ace tia proveneau dintre mozaici, fie c aveau alt provenien .

Pe tema datei serb rii Pa telor, a a cum o practicau i cum o preconizau iudaizanzii, Biserica a luat felurite m suri, stabilind prin Sinodul I Ecumenic i prin unele canoane întemeiate pe hot rîrea acestui sinod, ca Sfintele Pa ti s fie serbate în prima duminic cu lun plin dup echinoc iul de prim var , iar nicidecum i niciodat împreun cu iudeii (can. 7, 70 Apost., 1 Antiohia).

Dar, s rb toarea curent care se g sea în centrul cultului mozaic, era; aceea a zilei de sîmb t . La această s rb toare iudaizanzii n-au renun at nicidecum, ci din contr , au c utat s o impun ca obligatorie i pentru cre tini. Mai tîrziu, ei au conces c trebuie s serbeze i duminica, dar în primul rînd sîmb ta. Ei au mai p strat totodat i alte s rb tori mozaice, iar împreun cu ele diverse rînduieli privitoare la cur iri, la post, la rostirea anumitor rug ciuni i în special a psalmilor, la folosirea azimei etc.

Numero i cre tini dintre cei de alte neamuri, au practicat i ei, împreun cu iudaizanzii, toate aceste rînduieli ale legii mozaice. Cu deosebire serbarea sîmbetei i cîntarea psalmilor au fost îmbr i ate pe scar atît de mare, încît psalmii au p truns i s-au înr d cinat în cultul cre tin în a a m sur , încît i ast zi constituie o parte însemnat a lui, iar sîmb ta a fost serbat uneori al turi de duminic , iar alteori în exclusivitate de unele desiden e sau secte cre tine. Ceea ce îns , — prin caracterul s u aparte, legat de anumite reguli de igien , — a constituit chiar o piatr de grea încercare i de sminteal pentru cre tiii iudaizanzii neproveni i dintre mozaici, a fost t ierea-împrejur, a c rei practicare iudaizanzii au continuat s-o observe timp îndelungat, i au încercat s o impun tuturor cre tinilor ca semn al leg mîntului. f r de care socoteau c nu exist mîntuire. Fire te c ei practicau i botezul cre tin, dar în prealabil îndeplineau ritualul t ierii-împrejur, i se socoteau,

în felul acesta, arveni i pentru mîntuire, atît dup rînduielile Legii vechi, cît i dup rînduielile Legii noi.

Se poate spune c ei practicau în realitate un îndoit botez, a a dup cum practicau i un post îndoit, unul dup Legea veche i altul dup Legea nou , precum i un ritual îndoit de cur ire, prin sp l ri i voturi dup rînduielile Legii vechi, i apoi prin poc in dup rînduielile Legii noi.

Dar, dup cum s-a mai spus, o influen deosebit a avut sinagoga iudaic i rînduielile ei de organizare, asupra comunit ilor locale cre - tine, adic asupra sinagogilor cre tine sau asupra bisericilor în sens restrîns, adic asupra enoriilor, care s-au organizat dup modelul sinagogilor iudaice. Precum se tie, fiecare sinagog avea un întîist t tor, care se numea înv tor de lege i care îndeplinea o func ie asem n - toare cu aceea a episcopilor i apoi a preo ilor din fruntea enoriilor sau a parohiilor. Sînt caracteristice în această privin , rînduielile i pov - uirile date de Sfîntul Apostol Pavel pentru episcopi i pentru preo i, rînduieli i pov uiri care amintesc pe cele dup care trebuia s vie - uiasc i s lucreze întîist t torii sinagogilor.

i precum la templul din Ierusalim exista un sinedriu format din b tîni cu experien , tot la fel existau i în cadrul sinagogilor sinedrii mai mici, adic mici consilii de b trîni, dup modelul c rora s-au organiza - t i consiliile cre tine asem n toare, numite fie presbiterii — pen - tru unit ile locale sau mai mici, — fie sinoade — pentru unit ile mai mari.

în afar de cultul practicat în cadrul sinagogilor, activitatea cea mai caracteristic pe care o desf urau acestea, a fost aceea de asisten social , activitate preluat i amplificat apoi de c tre comunit ile lo - cale cre tine, începînd cu cea din Ierusalim înc de pe vremea Sfin ilor Apostoli (Fapte II, 45—46; IV, 32—35; VI, 1—2). Dup cum se tie, Sfîn - tul Apostol Pavel este cel care în lucrarea sa misionar a organizat i a stimulat lucrarea de asisten social atît în cadrul comunit ilor sau bisericilor locale, cît si pe scara mai larg provincial sau chiar ecume - nic (Fapte XI, 29 ; Rom. XV, 26—27 ; I Cor. XVI, 1—3).

Cu un asemenea profil ini ial, cultic i organizatoric, inspirat i in - fluen at de rînduielile sinagogilor iudaice, atît comunit ile iudaizante cît i cele neiudaizante au continuat tradi ia mozaic ducînd-o i s - dînd-o în a a fel în via a cre tin , încît ea s-a înr d cinat i prezen a ei nu mai poate fi identificat i ast zi în unele manifest ri i rînduieli despre care de obicei nici nu se mai tie c sînt de provenien mozaic .

c. M suri luate de Biseric împotriva iudaizan ilor. Cu toat larga toleran ar tat iudaizan ilor atît de c tre Sfin ii Apostoli cît i de c tre ceilal i propov ditori din epoca apostolic i postapos - tolic i cu toat interdic ia din partea Sinodului Apostolic de la Ieru - salim de a se practica rînduielile legii mozaice de c tre cre tini, la acestea nu numai c nu s-a renun at, ci din contr , interpretîndu-se tole - ran a cîrmuitorilor apostolici i postapostolici ai Bisericii, ca atitudine dâ favorizare a iudaizan ilor, iar hot rîrea Sinodului Apostolic ca nere - ferindu-se decît la cre tinii proveni i dintre p gîni, nu i la cei proveni i dintre evrei, s-a st ruit în practicarea rînduielilor mozaice de c tre

cre tinii evrei, ca i de c tre cei ce au f cut cauz comun cu ei sub numele de iudaizan i.

Fa de aceast atitudine, care era împreunat i cu un exclusivism sau separatism de tip sinagogal iudaic, atitudine care prejudicia în mod grav lucrarea misionar de r spîndire a cre tinismului în lume, unii cîrmuitori ai Bisericii din epoca postapostolic , iar mai tîrziu diverse sinoade, au trebuit s ia m suri pentru îng r direa practicilor iudaizante i pentru afirmarea caracterului universal al cre tinismului.

Aceste m suri s-au impus cu atît mai mult, cu cît chiar din epoca apostolic , religia cre tin a fost calificat , de unii dreg tori ai statului roman ca i de c tre unii oameni de cultur , drept o sect iudaic , provocatoare de gîlcevi i de tulburare în via a religioas a imperiului. Din aceast cauz chiar i unul dintre împ ra i, Claudiu (41—54) a dispus îndep rtarea din Roma a tuturor evreilor. Cele mai gr itoare îndrum ri date cre tinilor pentru a renun a la practicile iudaizante, i care sînt în acela i timp i dovezi ale înd r tniciei cu care se p strau acestea, se cuprind în epistola Sfîntului Igna iu al Antiohiei c tre Magnezieni. El îi înfiereaz pe iudaizan i (8, 1—2; 10, 3) i recomand s nu se mai serbeze sîmb ta de c tre cre tini (9, 1).

Cum îns i iudaizan ii i neiudaizan ii continuau s serbeze sîmb ta pe lîng duminic , apoi s frecventeze sinagogile iudaice aprinzînd lumin ri în ele i practicînd comuniunea de rug ciune cu mozaicii, observînd posturile dup rînduielile Legii vechi i pr znumd chiar împreun cu iudeii anumite s rb tori sau participînd la slujbele ocazionate de acestea i schimbînd în mod frecvent daruri de s rb tori cu mozaicii, de la care primeau i foloseau, dup rînduielile Legii vechi, chiar i azime, iar mai presus de toate pr znuiau sfintele Pa ti cre tine la aceea i dat cu evreii, observînd i rînduielile Pa tilor mozaice, numeroase canoane — unele provenite din epoca de dinaintea Sinodului I Ecumenic, iar altele de dup acest sinod — interzic sub sanc iuni toate aceste practici.

Astfel Canonul 70 apostolic dispune c «dac un episcop, un presbiter sau un diacon, sau oricare dintre slujitorii Bisericii, ar posti împreun cu iudeii sau ar ine s rb torile cu ace tia, sau i în cazul c iar primi de la ei daruri de s rb tori, cum ar fi azima sau ceva de acest fel, s fie supus pedepsei caterisirii». Iar în privin a credincio ilor simpli, dispune ca, pentru acelea i fapte, s fie supu i excomunic rii.

Relativ la credincio i, Canonul 71 apostolic dispune c dac ace tia ar intra în sinagoga iudeilor în zilele de s rb tori ale acestora,, sau ar aprinde lumin ri, s fie supu i aceleia i pedepse a excomunic rii. Acelea i pedepse ca i canonul 70 i 71 apostolic, le prevede i canonul 74 apostolic, atît pentru clerici cît i pentru laici, în cazul cînd vreunul dintre ei ar intra în sinagoga iudeilor pentru a se ruga împreun cu ace tia.

Canoanele ceva mai tîrzii ale sinodului de la Laodiceea interzic cre tinilor s fie iudaizan i i în special s serbeze sîmb ta i s nesoctoeasc duminica, aruncînd anatema asupra tuturor iudaizan ilor (canonul 29). De asemenea, îi opresc pe cre tini, fie clerici, fie laici s primeasc darurile de s rb tori de la iudei i în special azima, precum i s in s rb torile împreun cu ace tia (canoanele 37—38).

M suri speciale s-au luat de c tre Sinodul I Ecumenic împotriva iudaizan ilor, stabilind rînduiala deja men ionat , cu privire la data serb rii Pa tilor. În temeiul hot rârîi respective a acestui sinod, i referindu-se în mod evident la ea, unul din canoanele numite apostolice, dar de fapt de provenien foarte tîrzie, dispune, c «dac vreun episcop, sau presbiter, sau diacon, va s rb tori sfînta zi a Pa telui împreun cu iudeii înainte de echinoc iul de prim var , s se cateriseasc » (canonul 74, apostolic).

Referindu-se în mod direct la hot rîrea Sinodului I Ecumenic i men ionînd-o pentru prima dat în mod expres într-un canon, sinodul local de la Antiohia (an 341), dup ce constat c mai exist clerici care nesocotesc «hot rîrea sfîntului i marelui sinod de la Niceea... despre sfînta s rb toare a mîntuitoarelor Pa ti... i c unii ca ace tia serbeaz Pas-tele împreun cu iudeii, dispune c cei ce vor mai.îndr zni s fac acest lucru de. aici înainte — pentru stricarea credincio ilor i tulburarea Bisericilor —, s fie supu i caterisirii, iar cei ce vor r mîne în comuniune cu ei, s fie excomunica i».

Tot împotriva practicei iudaizante, privitoare la data serb rii Sfin-teleor Pa ti, cuprinde o dispozi ie i canonul 7 al Sinodului II Ecumenic.

Din prevederile canoanelor men ionate, se vede c iudaizanii con- tinuau cu înd r tnicie nu numai s practice rînduielile Legii mozaice, mai ales cele privitoare la data serb rii Sfin-teleor Pa ti, ci f - ceau i prozeli i chiar i în veacul IV. Se tie de altfel, c ei au continuat s existe i în veacurile de mai tîrziu fapt pentru care s-au luat m - suri împotriva lor, inclusiv prin unele legi ale Statului roman i apoi ale celui bizantin, ca în cele din urm i Sinodul VI Ecumenic (692), tot pentru ra iuni religioase, s ia — prin canonul 11 — m suri de izolare fa de evrei.

Din faptul c în unele canoane apostolice (64 i 71) se vorbe te în mod expres de «sinagoga iudeilor», iar nu simplu de «sinagog » ca loca de cult al mozaicilor, rezult clar, c precizarea care se face prin expresia «sinagoga iudeilor», era trebuitoare în epoca respectiv pentru a nu se confunda cu «sinagoga cre tin », nume care înc se mai între- buin a.

F cînd abstrac ie de paralelismul care se poate stabili, pe de o parte, între slujitorii Bisericii cre tine la începuturile sale i între sluji- torii sinagogii iudaice, precum i între modul de organizare al loca - rilor de cult mozaice i al celor cre tine, mai trebuie s men ion m, c dintre rînduielile de organizare a lucr rii religioase din cadrul Bisericii, cele privitoare la catehumeni i la peniten i, — cu categoriile respec- tive ale fiec reia dintre aceste dou grupe, — î i aveau prototipul sau modelul în rînduielile privitoare la prozeli i i la peniten ii mozaici.

Dup cum s-a putut vedea, iudaizanii prin care s-a extins i s-a impus în mod hot rîtor influen a legii mozaice asupra cre tinismului, au pus cea mai mare greutate pe rînduielile mozaice de cult. Acest fapt a dus inevitabil atît la modelarea cultului cre tin dup cel din sinagoga iudaic , a a cum se prezenta acesta în veacurile primare ale cre tinis- mului, cît i la modelarea, pa baza rînduielilor de cult i ca r sfrîngere

a acestora în afară, a organizării sociale a sinagogilor creștine, adică a primelor comunități de credincioși creștini. Atât un aspect cât și celălalt al organizării vieții creștine sub influența rînduielilor legii vechi, sînt importante, pentru buna întocmire inițială și pentru desfășurarea ulterioară a întregii lucrări creștine.

Ca să înțelegem mai ușor și în mod corespunzător, adică în mod cât mai real, însemnătatea acestui lucru, este necesar să recurgem la o considerare foarte simplă în fond, întemeiată pe constatarea paralelismului dintre rînduielile Legii vechi și rînduielile Legii noi, cu alte cuvinte ale sinagogii iudaice și ale sinagogii creștine. În ce constă miezul acestei constatări? În faptul că, în cadrul cultului mozaic și al modului de organizare a sinagogii iudaice, s-a păstrat revelația veterotestamentară și întreg ansamblul de pietate, care pe de o parte a asigurat păstrarea revelației, iar, pe de altă parte, a reprezentat iradierea acesteia asupra vieții credincioșilor mozaici.

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

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

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

înfiind seama de orizontul general religios, privit în perspectiva soteriologică, pe care ni-l deschide și ni-l lămurim în contururi generale dar suficiente, înfiind în area legăturii dintre rînduiriile cultice și organizatorice ale Legii vechi și dintre acelea ale Legii celei noi, ne putem da seama că această legătură servește, și astăzi și oricînd, o cauză ce poate fi situată atît în ecumenismul creștin, cît și în acela al oricărui contradicție din viața religioasă a lumii.

C. DEZVOLTAREA ORGANIZAȚIEI BISERICII, CA INSTITUȚIE RELIGIOASĂ CREȘTINĂ, COMUNITĂȚILE LOCALE ȘI UNITĂȚILE TERITORIALE

Pentru rațiuni firești și elementare, grupurile de credincioși, care făceau parte din aceeași localitate, s-au constituit în unități religioase, organizate după modelul existent în vremea de început a creștinismului. Cum însuși creștinismul s-a propagat cu mare ușurință în întreg imperiul roman și răspîndirea lui rapidă a dus la constituirea de comunități religioase tot mai mari, inclusiv în cetăți, a apărut necesitatea ca aceste comunități să încheie legături între ele și să se grupeze în unități teritoriale tot mai mari constituite în jurul unor localități sau centre spre care gravitau mai mult și interesele de altă natură decît cele religioase ale credincioșilor, adică interesele economice, culturale și politice ale acestora. Ba uneori și interesele lor naționale.

În mare, procesul de constituire a comunităților bisericești locale și teritoriale se prezintă în acest chip, dar pînă să se ajungă la constituirea lor în forme care au rămas statornice în viața Bisericii, modul lor de organizare a trecut prin mai multe faze sau etape determinate de condițiile în care s-a desfășurat lucrarea Bisericii, precum și de însuși dezvoltarea pe care a luat-o în decursul timpului ierarhia bisericească, care din cele trei trepte ale preoției de instituire divină a ajuns să numere o mulțime de alte trepte de instituire bisericească.

Condițiile și modul în care s-au putut organiza comunitățile creștine locale nu au fost aceleași în întreg imperiul roman și nu au rămas aceleași de-a lungul timpului.

Datele ce ni s-au pstrăsit asupra modului în care s-au constituit ca unități sociale primele grupuri de creștini arată că acestea au avut libertatea de a se organiza în formele pe care și le alegeau, după puterile, priceperea și interesele membrilor lor.

Astfel sînt atestate unități organizate după modelul sinagogilor, altele după modelul familiilor, observînd formal rînduiriile familiei gentile, altele ca grupuri constituite după limbă sau neam, altele în chip de asociații cu scop religios, cultic sau chiar de ajutor reciproc și, în fine, altele organizate înfiind seama în special de nevoile materiale

ale membrilor lor, ca asociații ale s racilor. Nu a existat o norm sau o rînduial juridic pentru organizarea, într-un fel sau altul, a comunit ilor cre tine, sau pentru organizarea lor într-un singur fel. Dar modelul care s-a impus ca fiind mai corespunzător cuvîntului Evangheliei și nevoilor credincioșilor, a fost acela al familiei.

Dup rînduiele normale ale organizării unei familii și aplicării în relațiile dintre membrii ei a principiilor Evangheliei, comunit ile astfel alcătuite aveau în fruntea lor cîrmuitori și slujitori cărora li s-a zis Prinți — nume care s-a perpetuat pînă azi — iar cei care îndeplineau sarcini în legătură cu conducerea p rintească a comunit ilor se numeau b trîni, chiar dac vîrstă nu-i indica pentru un asemenea nume. Membrii comunit ilor, descăturați de rigiditatea legilor romane, erau egali între ei și se numeau frați, iar fa de prinți din fruntea familiei se numeau fii, fii întru Domnul sau fii duhovnicești, nume care iar și-au perpetuat pînă azi. Îndatoririle lor, stabilite dup norme religioase și morale cre tine erau acelea de a-și purta în toate privințele sarcinile unui altuia (Gal. 6, 2), în duhul lep d rii de sine și al dragostei fr ești, iar bunurile lor erau de ob te, pentru îndestularea tuturor, dup cum fiecare avea trebuință.

Legă și trup și suflet în felul acesta, credincioșii nu aveau interese divergente; de aceea, în cîrmuirea treburilor oricărui comunit și erau angajați cu toții, fiecare contribuind cu ceea ce putea, ca într-o familie adevărată. Drepturile și îndatoririle lor erau determinate de norme religioase și morale. Necesitatea normelor juridice nu apăruse. Aceasta era de prisos în niște obișnuințe familiale, a căror lege supremă era dragostea de Dumnezeu și de aproapele. Membrii lor se străduiau din r sputeri să înfăptuiască în viața lor starea de perfecțiune edenică, vieuirea în comuniune cu Dumnezeu, deși vederea Lui nu mai putea fi decît «ca în oglindă și în ghicitur» (I Cor. 13, 12), iar nu una «fa c tre fa» (J Cor. 13, 12), ca în fericita vieuire din Eden.

Această evanghelică rînduială de organizare a Bisericilor sau comunit ilor cre tine locale s-a afirmat ca cea mai puternică formă de organizare creștină, și ea s-a extins și asupra Bisericii în mare, determinînd încheierea ei într-o unitate superioară, în chipul unei atotcuprinzătoare familii cre tine.

Dar ideala stare de organizare a Bisericii numai pe bază de norme religioase și morale, fără norme juridice, n-a durat mult vreme și nici nu putea să dureze, pentru că lep darea de sine și practicarea dragostei cre tine, în forma desvîrșită pe care o cerea o asemenea stare, s-au lovit de cea mai dură realitate a vremii de atunci, inegalitatea socială a membrilor Bisericii, în rînd cu ceilalți membri ai societății, împărțită în clase și straturi, delimitate în mod rigid. Peste barierele dintre acestea nu se putea trece, pentru că se lovea de orînduirea socială a Statului roman și de corespunzătoarea lui ordine juridică, impusă și apărută cu strînicie de paznicii «rei romanae».

Partea cea mai numeroasă a credincioșilor Bisericii era formată din clasele s race, din sclavi, din liberi și peregrini. Pușini la număr erau printre ei cetățeni romani, împărții și aceștia în mai multe categorii. Lor li se mai adugau și alte categorii de locuitori ai imperiului. Inega-

litatea social de drepturi dintre toți aceștia nu le permitea, după legile romane, să se constituie împreună, să formeze împreună asociații de orice fel, care să fie recunoscute și să beneficieze de libertățile și drepturile diferitelor asociații licite.

A adară, comunitățile creștine, în cadrul cărora intrau credincioșii din toate clasele și categoriile sociale, n-au putut obține poziții legale, chiar dacă s-au constituit și au funcționat de fapt.

Privite inițial ca asociații ale unei secte iudaice, ele au fost tolerate. Curând însă se iau cele dintâi măsuri împotriva lor de către împăratul Claudiu, la anul 51 sau 52, expulzându-i din Roma, apoi se declanșează de către Nero, la anul 64, cea dintâi acțiune de reprimare sângeroasă, ca asemenea măsuri să se continue sub urmăriile lui, până la anul 313. Este adevărat că nu toate acțiunile represive au fost generale, și, după cum se știe, n-au avut efectul dorit. Prin ele s-a urmărit lichidarea asociațiilor creștine, deci a Bisericilor locale, și chiar a Bisericii în totalitatea ei. Cu toate acestea, cele mai multe Biserici nu numai că au supraviețuit, ci s-au constituit în unități teritoriale din ce în ce mai mari și mai bine organizate.

Cum a fost posibil, oare, ca în condiții ca acelea, în care lozincă puterii romane era «non licet esse vos» (scilicet christianos), să supraviețuiască totuși, și chiar să se organizeze mai bine unitățile bisericești?

Întâi, prin toleranța unor împărați și a autorităților romane din cetățile și provincii, apoi prin adoptarea de către creștinii a unor forme de organizare licite, adică permise în mod legal, cum au fost «collegia funeraticia», «collegia tenuiorum» ș.a.

În primul caz, comunitățile creștine funcționau ca asociații neîngduite de lege — collegia illicita —, din rîndul cărora făceau parte și alte asociații, în măsura în care nu se poticnea de ele autoritatea de stat. Toate acestea existau de fapt, și puterea romană n-a procedat decât la dizolvarea lor temporară, iar nu la interzicerea lor cu desăvîrșire pentru totdeauna. Așa încît a existat continuu posibilitatea constituirii și funcționării comunităților creștine, sub forma de «collegia illicita», aproape pretutindeni în imperiu.

Unde li se rîpea această posibilitate, creștinii au recurs, după aprecierea lor, la orice altă formă de organizare, compatibilă cu credința lor și potrivit spre a-și putea duce viaa după rînduialile religioase și morale ale Bisericii.

Dar indiferent în care mod s-au constituit în decursul timpului comunitățile locale ale creștinilor, ele au reprezentat unitățile de bază ale întregii organizații a Bisericii. Dacă unele dintre ele aveau o alcătuire omogenă în sensul că erau formate dintr-un grup de creștini, care nu erau constituiți din mai multe asociații sau colegii îngduite de lege, sau dacă altele erau formate din numeroase asemenea asociații sau colegii, această structură internă a lor nu afecta alcătuirea generală a tuturor comunităților din clerici și laici, adică din slujitorii bisericești și din creștinii simpli.

La început, în fruntea comunităților locale mai mari, se găsea câte un episcop și aceasta nu numai în comunitățile din cetăți, cum s-a crezut uneori, ci și în comunități rurale sau intermediare mai mari, hot-

rîtor fiind pentru prezența unui episcop într-o localitate mai întîi numărul credincioșilor și apoi poziția localității respective, care determină ca interesele religioase, și deopotrivă și cele de natură economică, socială, culturală și politică să graviteze într-o anumită măsură spre localitățile respective.

Desigur că dintru început, episcopii n-au fost singurii pastori și slujitori ai unor asemenea localități, ci ei au fost ajutați de preoți și diaconi. Aceștia împreună cu alii slujitori bisericești mai mici și cu o seamă de credincioși formau așa-numitul presbiteriu al episcopilor, adică un consiliu de conducere sau mai bine zis de îndrumare a activității bisericești din localitatea în care rezida episcopul și din cele care aveau de același episcop.

Cînd s-au instituit cei dintîi presbiteri în comunitățile mai mici în care nu era trebuință de prezența unui episcop, nu se poate preciza în mod sigur. În orice caz, pare firesc și verosimil ca acest fapt să se fi produs încă din epoca apostolică, pentru că nicăieri nu se arată în documentele vremii că ar fi existat un număr atât de mare de episcopi pe cît de mare era numărul comunităților creștine.

Fără a purta un nume deosebit, specific, comunitățile creștine se înfățișau sub aspectul conducerii lor, atît ca obiecte episcopale sau comunități locale conduse de episcopi, cît și ca obiecte presbiterale, sau comunități locale conduse de presbiteri. Cele dintîi erau fie de proporții reduse la o localitate, fie — în cazul cînd episcopul rezida în vreo cetate — ele cuprindeau pe lîngă cetate și un număr oarecare de sate și de alte localități ce constituiau teritoriul supus cetății. Cele din a doua categorie erau formate numai din credincioșii unei localități. În cazul înșă cînd într-o cetate se constituiau mai multe comunități, acestea aveau în fruntea lor cîte un presbiter dependent de episcopul cetății. N-au lipsit înșă și destule cazuri în care într-o cetate funcționau mai mulți episcopi în fruntea unor comunități diferite.

Aceasta era înfățișarea comunităților locale sau a unităților organizatorice locale ale Bisericii, în vremea în care acestea nu se numeau încă parohii.

De prin veacul al II-lea apare și numele de parohie, pentru a desemna comunitatea locală complexă, adică formată dintr-o cetate și din mai multe alte localități.

Termenul parohie (*irapoixia*) odată intrat în uz se menține aproape de-a lungul întregului mileniu dintîi al erei creștine cu același înțeles.

De prin veacul III, apare și termenul *enorie* pentru a-i desemna unitățile bisericești locale, care aveau în fruntea lor doar cîte un presbiter. De aci înainte termenul se folosește pentru designarea comunităților de acest fel. Dar și enoriile se împart cam din aceeași vreme în două categorii, enorii de la oraș sau enorii urbane și enorii de la țară sau enorii rurale. În orice caz, la începutul secolului IV această distincție este consemnată inclusiv în canoane (can. 13 Neocezarea). Firește că — după tipul de enorii — erau numiți și preoții sau presbiterii, fie presbiteri orășenești sau de cetate, fie presbiteri rurali sau rustici, de la țară.

Dar distincția aceasta începe a se face în veacul al II-lea și între episcopi, aparținând alături de episcopii din cetate și episcopii rurali sau de țară, numiți horepiscopi. Aceștia, precum s-a văzut, erau episcopi ajutoari ai episcopilor din cetate, dar ei nu rezidau în cetate, ci în localități mai importante de pe teritoriul care aparținea cetății, și puteau fi 2—3 și chiar mai mulți într-o episcopie sau într-o parohie episcopală, după cum era aceasta de întins sau după cum cereau trebuințele. Prin organizarea cea nouă, rezultat din împărțirea parohiei episcopale în mai multe grupuri de enorii în frunte cu câte un horepiscop, apar în Biserică noi unități organizatorice, adică cele conduse de horepiscop, care sînt precursorele unităților teritoriale de mai târziu, numite protopopiate.

Avem deci chiar din veacul al II-lea, pe lângă unitățile bisericești numite: parohie ca unitate condusă de un episcop și enorie, ca unitate condusă de un presbiter, încă și o a treia unitate bisericească, cea condusă de un horepiscop, careia încă nu i s-a dat un nume aparte, dar care reprezenta forma inițială a unităților teritoriale numite mai târziu protopopiat.

În fruntea unităților acestora, conduse de horepiscopi, au funcționat câteodată și presbiteri, iar în Apus chiar și arhidiaconi, iar cînd s-a socotit că nu e bine să fie conduse în mod statornic de un horepiscop care-și avea un sediu permanent la țară, în locul horepiscopilor au fost numiți și așezii periodic și vizitatori.

Inițial toate parohiile episcopale erau complet independente unele de altele și nu cunoșteau nici o autoritate din afară superioară presbiteriului propriu-zis. Cu timpul însă, mai multe unități de acest fel s-au constituit în organizații superioare și anume în unități teritoriale conduse de mai mulți episcopi, în frunte cu un protos, adică un primat sau un întâistător. Aceste unități apar de prin veacul II și se mențin timp îndelungat (Can. 34 ap.).

De la sfîrșitul veacului III și începutul veacului IV, alături de unitățile teritoriale de acest fel, apar altele constituite în limitele teritoriale ale provinciilor Imperiului roman, numite grecește eparhii. Noile unități teritoriale bisericești, constituite în cadrul provinciilor sau eparhiilor, se numesc în trei chipuri și anume: provincii bisericești, eparhii și mitropolii, întâistătorul acestora fiind numit el însuși mitropolit.

O astfel de unitate teritorială mai mare era constituită dintr-un număr de cetăți.

Avem așadar în prima jumătate a veacului IV, adică după Sinodul I ecumenic (an. 325), care a consacrat organizația mitropolitană, patru tipuri de unități bisericești, dintre care trei sînt constituite strict în cadrul sau în limitele unităților locale sau teritoriale ale Statului, și anume: 1. parohia episcopală, constituită fie în cadrul unei unități locale a organizației de stat, fie în cadrul și în limitele precise ale unităților teritoriale numite cetate, care după cum am spus, nu se reducea numai la câte o cetate propriu-zis, ci cuprindea și un teritoriu destul de extins în jurul cetății; 2. alături de parohia episcopală apare enoria, ca unitate bisericească locală, constituită în cadrul unei localități ca altă unitate locală a organizației de stat, sau cînd enoria se

organiza într-o cetate alături de alte enorii, ea înnea seama, în delimitarea ei, de circumscripțiile cetății; 3. unitatea teritorială în fruntea cu un horepiscop sau ceea ce s-a numit mai târziu un protopopiat, singura cu privire la care nu avem date certe că s-ar fi constituit în cadrul unei unități teritoriale determinate a Statului, unitate teritorială formată din mai multe parohii episcopale, fără a fi însă constituit în limitele unei anumite unități teritoriale a Statului, aceasta având în frunte un episcop protos; 4. și în fine unitatea eparhială sau mitropolitană, alcătuită »în limitele unei provincii de stat, adică în limitele unei unități teritoriale ale Statului, formată din mai multe cetăți.

Acestor patru unități bisericești li s-a adăugat chiar din prima jumătate a veacului IV și unitățile superioare mitropoliilor, numite dieceze sau exarhate. Acestea erau unități teritoriale bisericești constituite în cadrul unităților teritoriale de stat, numite dieceze sau exarhate. Ele aveau în frunte un ierarh mai înalt cu titlul de exarh, sau acela de arhiepiscop uneori. Deși există existența acestor unități rezultă din canonul 6 al Sinodului I ecumenic, apoi din canonul 6 Sardica și din canonul 2 și 6 al Sinodului II ecumenic, totuși în acestea nu se arată în mod expres organizarea lor, pe care o atestă însă alte numeroase canoane ale Sinoadelor ecumenice și ale sinoadelor locale (can. 9 sin. IV ec.; 17 sin. IV ec.).

O asemenea unitate teritorială importantă și după proporțiile sale concepută a fi cea mai mare unitate teritorială bisericească, este patriarhia. Această unitate a luat ființă, fie ca o unitate teritorială superioară organizată în cadrul unei dieceze, (ex. Alexandria), fie cuprinzând teritoriul mai multor dieceze. Gîndul inițial a fost însă ca patriarhiile să se organizeze ca unități teritoriale bisericești în cadrul prefecturilor Imperiului roman și în limitele teritoriale ale acestora, ceea ce nu au permis însă împrejurările și evenimentele, a căror încînt ele nu au mai putut fi organizate în limitele teritoriale precis determinate, cum fuseser organizate enoriile, parohiile episcopale, mitropoliile și diecezele sau exarhatele.

Ca unități teritoriale aparte, mai amintim episcopiile exemple, adică scoase de sub autoritatea sinodului mitropoliei, pe al cărei teritoriu se afla, și supuse direct exarhului diecezei sau patriarhului. Acestea n-au vreo importanță deosebită decît ca unități teritoriale care și-au păstrat sau au dobîndit o independență de tip autonom și mai târziu de tip autocefal față de alte unități teritoriale și din care s-au născut a-zisele arhiepiscopii autocefale, care nu erau decît niște eparhii complet independente, adică niște episcopii cărora li s-a acordat privilegiul de a nu se încadra în celelalte unități teritoriale mai mari, ci de a fi independente de acestea și cel mult supuse unei jurisdicții spirituale a patriarhiilor.

În fine, ca unități teritoriale de un fel deosebit în viața Bisericii, unități care astăzi sînt cele mai mari și mai caracteristice, amintim unitățile numite Biserici autocefale și Biserici autonome.

Între acestea există unele deosebit de care ne vom ocupa cu alt prilej. Ele sînt însă organizate teritorial, în cadrul unităților teritoriale numite state și numai arareori altfel, ne înîndu-se seama de acestea.

Dup cum se tie, în prezent exist 14 unit i teritoriale autocefale i 3 unit i teritoriale autonome în cadrul întregii ortodoxii." Ce-i drept, mai exist i unele unit i teritoriale autonome mai mici, ca episcopii i parohii, îns acestea sînt dependente de unit ile autocefale.

în mod practic, prin organizarea unit ilor sale principale în cadrul unit ilor locale i teritoriale ale organiza iei de stat, Biserica i-a creat o norm sau un obicei c ruia i s-a dat apoi expresie formal , prin legile sale proprii, adic prin canoane i a fost ridicat la rangul unui principiu canonic de baz , pentru organizarea Bisericii. Acesta este principiul teritorial, c ruia i se d expresia* cea mai clar în canoanele 17 Sin. IV ecumenic i 38 Sin. VI ecumenic, al c ror cuprins este urm torul :

«Parohiile de la ar , sau cele de prin sate din fiecare eparhie s T mîn nestr mutate la episcopii, care le de in, i mai ales dac le-au administrat inîndu-le f r opozi ie timp de 30 de ani. Iar dac în cuprinsul celor 30 de ani s-a n scut sau s-ar na te Vreo controvers pentru acestea, se permite celor ce zic ca au fost nedrept i i s se adreseze la sinodul eparhiei, Iar dac cineva s-ar nedrept i de mitropolitul s u s se judece la exarhul diecezei sau la scaunul Constantinopolului, precum s-a zis mai înainte. Iar dac vreo cetate s-a înnoit prin puterea împ r - teasc sau se va înnoi în viitor, apoi i împ r irea parohiilor biserice ti s urmeze alc tuirilor civile i de Stat».

«P str m i noi canonul cel a ezat de P rin ii no tri, care hot r te astfel : dac vreo cetate s-a înnoit prin puterea împ r teasc sau s-ar ,înnoi în viitor, împ r irii politice i de stat s -i urmeze i rînduiala afacerilor biserice ti».

Cum s-a aplicat acest principiu mai departe în organizarea unit ilor locale i teritoriale ale Bisericii, ne arat diversele m rturii istorice i legiuri biserice ti i de stat, pîn în zilele noastre.

Biserica în organizarea ei în p r i constitutive i unit i administrative a înut seama de împ r irea teritorial a Imperiului roman, pe care i-a însu it-o i a îmbisericit-o aproape în întregime.,

Pentru a în elege îns mai bine această împ r ire trebuie s cunoa tem împ r irea politic a imperiului greco-roman, introdus de Diocleian (285—305) i des vîr it de Constantin cel Mare i dup care s-a f cut i organizarea unit ilor administrative biserice ti.

întreg imperiul a fost împ r it în patru prefecturi : Orientul, Iliricul, Italia i Galia. Fiecare prefectur se împ r ea m dieceze, fiecare diecez în provincii i acestea în unit i mai mici numite parikii. sau circumscip ii rtirale.

Prefectura Orientului se împ r ea în cinci dieceze i anume: 1. Dieceza Orientului, cu capitala la Antiohia i 15 provincii ; 2. a Egiptului, cu capitala la Alexandria, avînd 6 provincii ; 3. a Asiei, cu capitala Ia Efees, avînd 10 provincii; 4. a Pontului, cu capitala la Cezareea, împ r it în 11 provincii, i 5. Dieceza Traciei, cu capitala în Constantinopol cu 6 provincii.

Prefectura Iliricului, cuprindea 2 dieceze : 1. a Macedoniei, cu capitala în Tesalonic, avînd 8 provincii, i 2. Dieceza Daciei, cu capitala în Sardica, avînd 4 provincii.

Prefectura Italiei și Africeii avea trei dieceze : 1. a Italiei de nord, cu capitala la Mediolan (Milano), 2. a Italiei de mijloc, cu capitala la Roma, și 3. Dieceza Africeii, ou capitala la Cartagina, iar mai târziu și Dieceza Iliricului apusean cu capitala la Sirmium.

Prefectura Galiei avea diecezele: Galiei și Spaniei, cu 14 provincii, a Britaniei cu 5 provincii.

Împărțirea înuturilor bisericești, corespundea întocmai cu această împărțire politică.

În ceea ce privește crearea și organizarea diferitelor unități este de observat că puterea bisericească a procedat totdeauna în unire cu puterea civilă. Colaborarea cu puterea civilă, în această privință, își are temeiul în hotărârea sinoadelor, ca la stabilirea limitelor înuturilor bisericești, să decidă împărțirea politică a statului (can. * 17 Calcedon; 28 Sin. Trulan). De asemenea, există o sumă de interese reciproce între Stat și Biserică, pentru a se căuta totdeauna acordul convenit la treburi ca acestea.

Determinarea unei unități bisericești, mărimea unei unități sau unirea a două unități, o are în prima linie autoritatea sinodală a Bisericii particulare respective. Astfel, canoanele recunosc sinoadelor dreptul de a fixa granițele unei eparhii, de a o ridica la rangul de mitropolie, sau de a ridica mitropolia la o treaptă mai înaltă, și în general de a face orice schimbare în alcătuirea teritorială a Bisericii, și în starea demnitărilor bisericești (can. : 6, 7 Sin. I ec.; 2, 3 Sin. II ec.; 28 Sin. IV ec.; 36 Trulan; 98 Cartagina).

În legătură cu dreptul acesta al sinoadelor, se consacră și puterii civile un drept coordonat cu al sinoadelor. Procedarea în mod unilateral, fie din partea autorității bisericești, fie din partea autorității civile, în privința acestora este privită de canoane ca ilegală și Sinodul IV ecumenic (can. 12) respinge încercarea făcută de câțiva episcopi, pe baza unei măsurii luate de autoritatea civilă, de a se sustrage de sub autoritatea mitropolitului legal și de a se face singuri mitropoliți.

Ceea ce am spus cu privire la unitățile bisericești mai mari, se aplică și la parohiile din cuprinsul eparhiilor. Practica această canonică există și azi în Biserica ortodoxă.

Dar, în afară de prilejurile constitutive și de unitățile administrative clasice ale Bisericii, dezvoltarea vieții omenești, transformările care se produc continuu în organizarea diverselor unități sociale și în genere în viața omenească, în raporturile dintre oameni, pot crea condiții pentru apariția unor noi forme de organizare a vieții bisericești care să devină prilejuri constitutive și unități administrative într-o nouă etapă a istoriei Bisericii. Aceasta, pentru că nici istoria nici forța lăuntrică de dezvoltare și de întrupare a Cuvântului lui Dumnezeu prin Biserică nu și-au spus ultimul cuvânt în perspectivele veacului acestuia, până la al cărui sfârșit fața lumii se va schimba mereu.

Modul în care se prezintă unitățile locale și teritoriale ale Bisericii Ortodoxe Române, este arătat în legiuirile sale în vigoare și anume în Statutul din 1949 și în regulamentele ulterioare.

¹ Astfel, Statutul prevede în articolul 5 :

Biserica Ortodox Română, organizată ca Patriarhie, cu titulatura «Patriarhia Română», sub raportul orînduirii canonice și administrative, cuprinde :

„*Mitropolia Ungrovlahiei, cu eparhiile :*

- 1) Arhiepiscopia Bucureștilor, cu reședința în orașul București.
- 2) Arhiepiscopia Tomisului și Dunării de Jos, cu reședința în orașul Galați.
- 3) Episcopia Buzăului, cu reședința în orașul Buzău.

„*Mitropolia Moldovei și Sucevei, cu eparhiile :*

- 4) Arhiepiscopia Iașilor, cu reședința în orașul Iași
- 5) Episcopia Romanului și Hușilor, cu reședința în orașul Roman.

„*Mitropolia Ardealului, cu eparhiile:*

- 6) Arhiepiscopia Sibiului, cu reședința în orașul Sibiu
- 7) Arhiepiscopia Vadului, Poleacului și Clujului cu reședința în orașul Cluj-Napoca
- 8) Episcopia Albeii Iulii, cu reședința în orașul Alba Iulia
- 9) Episcopia Orădiei cu reședința în orașul Oradea

„*Mitropolia Olteniei, cu eparhiile :*

- 10) Arhiepiscopia Craiovei, cu reședința în orașul Craiova
- 11) Episcopia Rimnicului și Argeșului, cu reședința în orașul Râmnicu-Vâlcea

„*Mitropolia Banatului, cu [eparhiile :*

- 12) Arhiepiscopia Timișoarei și Caransebeșului, cu reședința în orașul Timișoara
- 13) Episcopia Aradului, Ienopolei și Hîlmeșului, cu reședința în orașul Arad.

Iar articolul 39 prevede :

«Principalele componente ale Bisericii Ortodoxe Române sînt :

a. Parohia ; b. Protopopia ; c. Mîntuirea ; d. Eparhia ; e. Mitropolia».

Pentru a fixa mai precis noțiunile unităților locale și a celor teritoriale mai importante ale Bisericii, ele pot fi cuprinse în câteva definiții, după cum urmează :

Parohia, este comunitatea credincioșilor, clerici și mireni de religie ortodoxă — cea mai mică unitate administrativ-bisericască locală — așezată pe un anumit teritoriu, sub conducerea organelor locale ale puterii bisericești, în frunte cu un preot paroh.

Protopopiatul, este unitatea administrativ-bisericască a unei unități teritoriale de circumscripție, din cuprinsul unei eparhii, format dintr-un număr de parohii, sub conducerea unui protopop.

Eparhia, este unitatea administrativ bisericească a unei unități teritoriale regionale (multijudeene din cuprinsul Mitropoliei formată dintr-un număr de parohii, protopopiate și mănăstiri), sub conducerea organelor centrale eparhiale ale puterii bisericești, în frunte cu un episcop.

Mitropolia, este unitatea administrativ bisericească a unei unități teritoriale provinciale din cuprinsul Patriarhiei, formată dintr-un număr de eparhii, sub conducerea organelor centrale mitropolitane ale puterii bisericești, în frunte cu un mitropolit.

Mănăstirile, aceste forme de obște sau grupări bisericești sînt simple părți componente ale Bisericii, acolo unde ele există. Ele nu sînt însă părți componente necesare organice ale Bisericii. Istoria lor și istoria Bisericii nu lasă nici o îndoială asupra acestui adevăr, fiindcă monahismul este un voluntariat.

D. ÎNSURIRILE SAU ATRIBUTELE BISERICII

Atributele sau însuririle fundamentale ale Bisericii sînt enunțate de articolul nou din Simbolul Credinței și anume: unitatea, sfințenia, sobornicitatea și apostolicitatea; Biserica fiind considerată «una, sfîntă, sobornicească și apostolică». Toate aceste însuriri pot fi prezentate fie sub aspectul lor dogmatic — teoretic, fie sub un aspect practic sau juridic. În prezentarea lor, în mod obișnuit se urmează ordinea din Simbolul Credinței, totuși se pare că e mai firesc să fie sfințenia în fruntea lor, nu unitatea. Motivele care impun această ordine se vor evidenția în prezentarea ce urmează.

Sfințenia stă în fruntea însuririlor fiindcă Biserica ori e sfîntă și atunci unitatea ei ne poate interesa avînd o mare însemnătate și un rost sfînt, ori nu e sfîntă, și atunci unitatea ei nu ne poate interesa, ea neavînd nici un rost legat de sfințenie și de mîntuire.

Sfințenia este premiza tuturor celorlalte însuriri ale Bisericii, fiindcă ea îi indică natura deosebită de orice altă formă de conviețuire umană. Biserica ne oferă singura posibilitate de viață sacră. Toate celelalte sînt profane, seculare, laice, pentru că le lipsește ambianța harului și mijloacele sfințeniei. Sfîntul Duh nu este prezent în ele; nici elurile și nici mijloacele lor nu pot asigura sfințirea vieții, purificarea și transformarea prin prezența vieții active a puterii dumnezeiești, în scopul mîntuirii.

În ordinea religioasă, nici o însurire mai înaltă decît sfințenia nu există. Nici în Dumnezeu însuși nu pot fi concepute însuririle decît numai în aria sfințeniei.

Iată suficiente motive, pentru care sfințenia trebuie considerată **atributul prim și esențial al Bisericii**.

1. **Sfin enia** Bisericii. După învățătura creștină, Biserica este sfântă pentru că este casa Domnului, în care s-a lăsat Duhul Sfânt, a cărui putere sfântă se împarte din Sfintele Taine. Biserica este sfântă pentru că ea reprezintă Trupul tainic al Domnului, și dintre formele de viață omenească, ea singură, ea una și unică este sfântă, prin faptul că ea este singurul Trup tainic al Domnului și ea singură are puterea sfântă care pulsează ca vehicul al vieții acestui Trup, puterea Sfântului Duh.

Biserica mai este sfântă pentru că în ea se continuă lucrarea sfântă și mântuitoare a Domnului. Ea singură este alcătuită din «sfinți» în sensul cel mai general, adică din oameni tritori sub har, prin împărțirea lui din Sfintele Taine, și numai în ea se poate ridica cineva la desvârșirea morală a sfințeniei, a stării superioare de har, echivalentă aproape cu mântuirea. Numai în Biserică, și nu în afara ei, se dobândește cununa sfințeniei, iar cei ce au bineplăcut Domnului prin râvnă casei Lui, sînt cinstiți de Biserică în mod deosebit prin canonizare, ca unii care devin solitari ai mântuirii noastre, în jurul scaunului ceresc, ca și în viața noastră.

Deși gradele sfințeniei, sînt multe, totuși nu poate fi vorba de mai multe sfințenii, ci numai de una. De aceea, este o singură Sfântă Biserică și nu mai multe, de aceea Sfințenia este și temelie a unității Bisericii.

Dar desvârșirea sfințeniei, ca superlativ etic înfăptuit prin har, presupune în adevărată măsură prezența și lucrarea continuă a harului, încît greșala sau abaterea care ar primejdi mântuirea, devin cu neputință. Măsurile sînt în luate condițiile în care acestea s-ar putea produce. Și tocmai pe această stare de desvârșire, tocmai pe sfințenia Bisericii, se întemeiază și din ea porcede și însușiirea ei numită — infailibilitate — adică acea putere prin care se păstrează nealterate, fără de greșală, adevărurile de credință, ca piloni ai mântuirii.

Ar fi cu totul de neînțeles ea sfântă și infailibilă Biserică să nu fie una sfântă, căci sînt adică mai multe Biserici sfinte și infailibile, ceea ce ar însemna, că nici una n-ar fi nici sfântă și nici infailibilă, nefiind posibil să existe mai mulți depozitari ai sfințeniei depline și ai infailibilității.

2. Biserica cea «**Undi Sfânt**». Așa cum se desprinde în alesul unității din însăși viața Bisericii, ea se prezintă sub două aspecte, și anume: a) ca unitate dată, existentă, și b) ca unitate în devenire, ca deziderat și ca el de împlinit.

Să vedem pe rînd aceste aspecte și care anume dintre ele constituie un atribut esențial al Bisericii:

a) Unitatea existentă, dată ca fapt real, ca însușiirea a Bisericii, se constată și se exprimă prin următoarele:

—• Ca Trup tainic al lui Hristos, care este doar Unul, și Biserica este una și unită în alcătuirea și lucrarea ei.

— Biserica mărturisește «un Domn, o credință, un Botez» (Efes. 5, 5).

— «Un Domn», adică un singur Cap al Bisericii există și acesta este Hristos Domnul, care cărmuiește o singură Biserică, și ci una singură a întemeiat.

— «O credință», adică un singur adevăr la temelie și la temelie Bisericii, și ci adevărul desvârșit în materie de credință numai unul poate fi, iar nu mai multe.

— «Un Botez», adică un singur izvor al harului sfințitor, care asigură Bisericii unitatea sacramentală, sfințenia cea una după natura ei divină, în unitatea duhului (Efes. 4, 3).

— «O preoție», ca singur mijlocitoare a harului sfințitor care asigură Bisericii unitatea organizatorică și disciplinară, în centrul creșterii se găsește episcopatul, formând și el o unitate indivizibilă, după celebra formulă a lui Ciprian: «Episcopatus unus est, cujus a singulis, in solidum, pars tenetur».

Unitatea Bisericii se mai realizează și pe sfințenia Trupului tainic al lui Hristos și ea reflectă într-un fel și unitatea perihoretică a Sfintei Treimi.

Ea se mai întemeiază și pe unitatea neamului omenesc, derivată din învârtura despre crearea omului. Ea nu cunoaște deosebiri esențiale între diferitele rase, națiuni, popoare, și ci înaintea lui Dumnezeu nu există nici alb, nici negru, nici iudeu, nici elin (Gal. 3, 28). Firește, și calitățile de fond comună care fac ca neamul omenesc să fie unitar, există și o seamă de deosebiri care nu-i desființează unitatea. Aceste deosebiri există în genere în însăși natura lucrurilor, nu numai în neamul omenesc. Ele nu prejudiciază unitatea, și tocmai îi dau un conținut și o legitimare, pentru că fără deosebiri, fără varietate, unitatea nici n-ar avea noimă, nu s-ar pune problema ei și nu ar interesa.

Există în acest isen și în Biserică o mulțime de deosebiri care se întemeiază pe specificul local, individual, național, cultural etc., deosebiri determinate de legile naturii. Aceste deosebiri nu destramă însă unitatea Bisericii, și ca tot ce există din natura lucrurilor, îi sporesc frumusețea unității în varietate.

Ceea ce prejudiciază unitatea Bisericii, fără a o putea desființa însă, sînt deosebirile nefirești, cele eretice și schismatice, care pot mîșca în parte și numai temporal, unitatea Bisericii, întocmai cum și deosebirile create artificial și alimentate mereu în sânul neamului omenesc, îi pot zdruncina unitatea acestuia.

Din cele arătate se vede că în substanța ei religioasă, unitatea Bisericii se realizează și se aduce la expresie, prin unitatea ei doctrinară, prin cea sacramentală sau cultică, și prin cea organizatorică numită în mod obișnuit canonică și disciplinară, și prin unitatea dintre toate acestea.

Închegat în felul acesta, unitatea Bisericii se exprimă cît se poate de concret prin cuvîntul — *kv/Arpia*. — care înseamnă adunare chemată; convocat, iar nu simplă îngrămădire de oameni. Dar orice adunare care nu-i o simplă îngrămădire, formează ceva unitar, se leagă prin ceva comun, în cazul Bisericii, prin «unitatea Duhului în legătura dragostei» (Efes. 4, 3).

însu i cuvântul adunare, de altfel, însemnează nu o simpl îngr - m dire, ci unire, aducere la unitate, *întrunire*, adică facere a unit ii.

b. Cît prive te unitatea în devenire a Bisericii, unitatea ei ca el str daniilor spre apropiere, aceasta nu constituie un atribut al ei, ci doar o n zuin i o binecuvântat activitate care tinde spre înl turarea schismelor sau sciziunilor de orice fel, care s-au produs în via a Bisericii, sf rîmîndu-i unitatea original .

Este gre it s se cread îns c s-ar putea sf rîma unitatea Bisericii, întrucît ea constituie o însu ire esen ial a ei, c ci aceasta ar însemna c i s-ar putea surpa temeliile Bisericii, ceea ce este exclus, dup cuvintele Mîntuitorului, care ne asigur c «nici por ile iadului nu o vor birui» ipe ea. (Matei 16', 18).

Avem de-a face numai cu o prejudiciere sau încercare temporal i par ial , la care este supus unitatea Bisericii prin schisme i erezii, în sensul c prin ele se încearc zdruncinarea temeliilor Bisericii, dar nu se ob ine decît o f rîmi are a chipului ei v zut, extern, iar nu a cuprinsului sau fondului unit ii ei.

Deci prin schisme i erezii s-au rupt unele p r i din unitatea original extern a Bisericii, totu i cea adev rat r mînînd neatins în unitatea ei. de Biserica Sfînt care de ine ;h întregime adev rul cel unic al credin ei. Fa de această unitate, situa ia frac iunilor ce s-au desprins din ea, se prezint ca participînd la ea, în m sura în' care i-au p strat elementele ei, unele mai mult, altele mai pu in.

3. Biserica soborniceasc . (Ecumenicitate, universalitate, catolicitate, sobornicitate). Psevalîndu-se de faptul c numai ea poart numele de «catolic », Biserica Apusean a întreprins nenum rate campanii împotriva ecumenicit ii ortodoxe mai de mult, iar mai nou împotriva sobornicit ii. Teologia acestei Biserici a încercat s demonstreze, fie c termenul «catolic» din Simbolul Credin ei nu se acoper cu termenul «ecumenic» i «sobornicesc», fie c unitatea-ecumenic a Bisericii a fost înlocuit în Ortodoxie cu pluralitatea Bisericilor autonome i autocefale, la care S-au ajuns prin constituirea Bisericilor particulare sau na ionale.

S vedem întîi în elesul termenilor care se folosesc, pentru a exprima însu irea Bisericii de a fi «sobornic ».

L sînd la o parte sensul pe care îl avea într-un fel cuvîntul ecumenic, pentru a defini Biserica din Imperiul Bizantin, care se mai numea i οἰκουμένη, i care nu prezint în cadrul preocup rilor noastre decît interes istoric, trebuie s ar t m de la început c adeseori s-a f cut confuzie între ecumenicitatea aceasta i adev rata ecumenicitate a Bisericii.

Ce se în elege prin cea de a doua ? Ce ne spune cuvîntul «οἰκουμένη» ? Primul sens pe care îl treze te, sau pe care ni-l sugerează , este un sens spa ial, geografic, cantitativ. Biserica Ecumenic ar fi deci Biserica r spîndit în întreaga lume, Biserica lumii cu alte cuvinte, Biserica ce ar fi cuprins to i oamenii, întreaga lume. Dar în acest sens, Biserica nu este ecumenic , pentru c ea, de i s-a r spîndit în întreaga lume, pîn la marginile p mîntului, totu i este departe de a fi realizat

ecumenicitatea în în elesul c ar fi încorporat întreaga f ptur uman în sine. Deci este evident c , în acest în eles, Biserica n-are însu irea sau atributul ecumenicit ii.

i totu i Biserica este ecumenic , dar în ce chip oare ?

Biserica este ecumenic în în elesul c ea reprezintă mîntuirea a toat lumea, c ea este depozitara acestei mîntuiri obiective a lumii întregi, pe care a înf ptuit-o Domnul prin jertfa Sa i pe care a încredin at-o Bisericii întemeiat tocmai în scopul continu rii operei de mîntuire. în acest scop Biserica este înzestrat cu toate mijloacele necesare i misiunea ei r ni.ine aceea încredin at prin cuvintele Mîntuitorului : «Merge i în toat lumea i propov dui i Evanghelia la toat f ptura» (Marcu 16, 15), i «Mergînd înv ai toate neamurile...» (Matei 28, 19).

Dac în primul în eles Biserica nu-i ecumenic , apoi în acest de al doilea în eles, Biserica este ecumenic cu adev rat, c ci ea prin faptul c este depozitara mîntuirii obiective, cuprinde în mod anticipat întreaga lume. Cuprinderea aceasta este îns numai tainic , iar înf ptuirea ei real , materiala, constituie doar un el, un sacru deziderat al str daniilor sale mîntuitoare.

Ca depozitar a mîntuirii obiective, ca p str toare prin har a acestei comori i puteri dumnezeie ti, ca acea care împ rt e te credin cio ii cu mijloacele care constituie pentru ace tia arvuna mîntuirii, Biserica ni se înf i eaz ca formînd o comunitate haric a tuturor celor ce-L primesc pe Domnul, o comuniune de via în Hristos a întregii lumi cre tine, un fluid de via care umple unitatea ei, închegînd pe baza unit ii, ecumenicitatea deplin a Bisericii, unitatea ei ecumenic , tr it prin participarea tainic la Trupul tainic al lui Hristos i prin ar tarea i lucrarea ei în via a cea v zut a Bisericii.

Ecumenicitatea în acest sens reprezintă tr irea intern i cea din afar , în forme externe corespunz toare, a unit ii de credin , a unit ii îns i a Bisericii, cu" care se împlete te organic i de care nu poate fi desp r it .

Unitatea ecumenic sau ecumenicitatea Bisericii este reprezentat în forma ei de organizare prin sinodalitate, care se confund uneori cu sobornicitatea.

Ecumenicitatea ca leg tur vie în cadrul unit ii Bisericii, cuprinde o bog ie i o varietate de via cu atîtea minunate aspecte, încît ea poate fi considerat ca un caleidoscop singular al vie ii Bisericii, ca o recapitulare a acesteia, în care orice varietate nu îndepline te decît rostul de a spori frumuse ea unit ii ecumenice a Bisericii, iar nicidecum de a o tirbi sau de a o surpa. .

De aci se vede clar, în ce sens trebuie în eleas organizarea ortodoxiei ecumenice în Biserici particulare, i cum prin aceasta, ecumenicitatea Bisericii se reliefeaz într-o form superioar , aceea-a unit ii în varietate, iar nu aceea a uniformit ii mecanice, care lipse te de sens i de frumuse e orice unitate.

Grefat pe aceea i unitate a Bisericii ca i ecumenicitatea, universalitatea ca însu ire a Bisericii, exprim în limba latin i dup posibil it ile acesteia, unul i acela i lucru ca i ecumenicitatea. i cuvintele

universalis, universitas, universalitas, au acela i sens originar, de lume, de totalitate, de univers in acepiune cantitativ-geografic . Biserica universal deci, ar fi ceea ce este i Biserica ecumenic în sens spa ial, iar universalitatea ar exprima unul i acela i lucru ca i ecumenicitatea, adic o însu ire în devenire extern , întemeiat pe faptul c Biserica este depozitara mîntuirii obiective a lumii întregi, **hi**intuire destinat s fie împ rt it întregii f pturi.

Derivînd din cuvintele : unus i vertere, i închegat pentru a exprima starea sau lucrarea pe care o arat formulele : în unum vertere, în unum versare, care însemneaz a converti sau a întoarce o pluralitate în unitate, a forma o unitate din p r i, a forma un tot din mai multe lucruri, sau din forme : in unor versari, care însemneaz a tr i împreun , laolalt , într-o unitate, —• cuvîntul universalitate,, ca atribut al Bisericii, relev i aspectul de ac iune unificatoare sau de stare unificat a întregii lumi cre tine, stare de unitate creat tot dintr-o pluralitate, dintr-o împreun tr ire a celor ce vie uiesc în Domnul, atît într-o unitate intern a duhului,-cît i în unitatea universal sau ecumenic a chipului extern, v zut, al Bisericii.

Dar, ce cuprins i ce în eles are catolicitatea Bisericii ?

De 'ce i se zice zice Bisericii «-/adoXix-q» — catolic ?

În grece te, catolic însemneaz universal, general. Cuvîntul grecesc este format din prepozi ia *axi = dup , i din adjectivul oloi — întreg, tot. Prepozi ia xatct cu genitivul oâoC, ne d cuvîntul xaSoXoo, adverb cu însemnarea : dup întreg, dup totalitate, în totalitate, în general, în universal. În forma sa adjectival , xaOoXoo adic în forma xadoXtrj sensu cuvîntului devine mai precis. KaSoXixTj, — însemneaz totalitar, format dup tot, dup întregul s u, iar Biserica numindu-se catolic , este Biserica totalitar , general , întreag , universal , *in afara c reia nu mai rămîne* nimic. Catolicitatea Bisericii va avea deci în elesul c ea cuprinde totul, iar totul realizat formeaz o unitate. Aceast unitate totalitar sau atotcuprinz toare a Bisericii, o exprim catolicitatea sau însu irea ei de a fi catolic . Cum îns cuprinsul vie ii biserice ti nu se rezum la organizarea, la extensiunea sau forma spa ial a Bisericii, ci cuprinde i înf i area ei l untric în acela i fel complet ca i pe cea din afar , urmeaz c i în cazul catolieit ii avem de a face cu în elesul pe care l-am l murit ca propriu ecumenicit ii, însemnînd în fond i exprimând toate aceste trei cuvinte, unul i acela i lucru, una i aceea i însu ire a Bisericii, de a fi Biserica a toat lumea, ca depozitar a mîntuirii obiective a acesteia, de a fi atotcuprinz toare, în afara ei nemair mînînd nimic din tot ceea ce prive te lucrarea mîntuirii tuturor.

Cuvîntul xaSoXix-tj din Simbolul Credin ei, a fost tradus de c tre slavi prin «sobornaia» («sobornaia erkov»), cuvânt care deriv din verbul «soibirati» (a aduna la un loc, a reuni, a forma o unitate), iar acesta din radicalul «sobor» (adunare, grupare la un loc).

- Sobor însemneaz adunare, dar adunare însemneaz aducere la unitate, grupare într-o unitate sau unificare.

I Dup în elesul cuvintelor deci, «sobornaia erkov» însemneaz Biserica ce adun într-o unitate, ce une te într-un tot, ce tinde s a-

dune toat lumea într-o unitate bisericeasc , în afara creșterii și nu mai rămân nimic. Va să zică sobornicitatea, ca însușirea Bisericii, se întemeiază tot pe unitatea ei, reprezentând atât o stare, cât și o lucrare a Bisericii cu privire la întregul ei cuprins și la caracterul ei atotcuprinzător,

Atrăgându-se în Biserica sobornicească însemnează atrăgându-se în sobornicitate, adică în unitate internă de credință și în unitate externă de faptă și manifestări, atrăgându-se după rânduiala întregului care înlocuiește izolarea și răsturnarea în afara acestui întreg. Pentru a exprima atrăgându-se în sobornicitate slavii au cuvântul «sobornosti» care arată tocmai împărțirea din sobornicitate.

Din aceste lucruri se vede că sobornicitatea exprimă în tâlcuire slavă cuprinsul catolicității, tot așa după cum în tâlcuire latină îl exprimă universalitatea, iar într-o formă și mai explicit grecească, ecumenicitatea.

Trebuie totuși să mai adăugăm că sobornicitatea, atât după sensul ei în limbile slave, cât și după acela în care a fost adoptat în limba română, exprimă ceva în plus față de catolicitate, și anume, faptul că în Biserica noastră se desfășoară sub toate aspectele, căluzindu-se după rânduiala în alegerea, a sfatului tuturor, a chibzuirii în comun; că însuși organizarea și Cîrmuirea externă, trebuie să se înfăptuiască în rînduiala atrăgându-se în credință ei în comun, în adunare, în unitate, în soboare, în sobornicitate.

Biserica sobornicească însemnează deci, Biserica organizată și condusă în mod sinodal, Biserica în alegerea, a concilierii autorității și libertății, prin dragoste.

Aadar, atunci cînd rostim Simbolul Credinței, prin cuvintele : « și în într-una, sfînt , sobornicească .. . Bisericească », noi mărturisim credința în într-o Bisericească ecumenică , universală sau catolică în ființa ei, precum și în într-o Bisericească a soboarelor ecumenice și locale, a tuturor soboarelor trecute și viitoare...

4. Biserica apostolică , stîlp și întărire a adevărului. Infașibilitatea, După cum Biserica este stîlpul și întărirea adevărului (I Tim. 3, 15), tot la fel și adevărul revelat este și stîlpul și întărirea Bisericii. Biserica de înepăstrează adevărul, iar adevărul păstrează Biserica. Răsturnarea Bisericii de la adevăr nu-i posibil , deși în Bisericească multe răsturnări de la adevăr au apărut. Se naște întrebarea : De ce oare n-a fost posibil ca răsturnările să întunece complet adevărul și cine este garantul că nu se va împlini acest lucru în viitor ?

Prin voința întemeietorului ei, Biserica va dăinui în veac și «nici porțile iadului nu o vor birui »(Matei 16 ,18) și chiar dacă «cerul și pământul vor trece, cuvintele Domnului nu vor trece» (Marcu 13, 31).

Evident că , prin puterea lui Dumnezeu, Biserica va dura fără de sfîrșit, și temelia ei, care este adevărul, va dura și ea în același fel, tot prin voința lui Dumnezeu.

Aceste lucruri odată lucrurile par a face inutil orice preocupare cu privire la infașibilitatea Bisericii.

Totuși, ar fi greșit să credem, că Biserica a fost în, a fel întocmită încît în viața ei să se petreacă totul în mod automat* fără participarea membrilor ei și chiar fără țirirea lor. Natura și destinația Bisericii im-

pune în toate actele ei, aciuinea_direct i con tinent a credincio ilor, laici i clerici.

P strarea adev rului în Biserica este un act de prim importan , el fiind temelia credin ei.

Cine i cum p streaz adev rul •de ^credin în cadrul Bisericii constituite, organizate ?

În primul rînd îl p streaz credincio ii care îl primesc, i-l însu esc, îl m rturisesc i-l ap r pe cît pot de orice v t mare.

În al d-oilea_xîodJ.Lp^tîfiaz -P¹@⁰^3» cinul preo esc, în calitate de cîrmuitor v zut al credincio ilor, care are misiunea dumnezeiasc de a înv a i de a sfin i via a celor ce vin la Hristos.

Dar i credincio ii i cinul preo esc în toate gradele lui, pot gre i, pot r t ci de la adev r./be i în genere; din ne tiin credincio ii pot r t ci mai u or, totu i nici clericii de orice grad nu sînt la ad post de posibilitatea de a gre i în materie de credin , pentru c starea lor haric superioar , "fie c ar fi diaconi, presbiteri sau arhieriei, nu le confer nici o putere care i-ar face imuni fa de gre eli în chestiuni de credin . Nici fiecare în parte i nici to i laolalt , membrii cinului preo esc, i nici m car episcopii, nu de in nici harul, nici harisma in-failibilit ii în nici un grad.

Cu toate acestea, prin Sinoadele ecumenice, episcopii s-au pronun at în mod infailibil în materie de credin . Ei au condamnat ereziile i au f cut s str luceasc adev rul, dreapta credin ; au ales adev rul de minciun i l-au definit în formule f r de gre .

Cum se explic acest lucru ? Pare de neîn eles ca episcopii care n-au nici individual, nici în colectiv, puterea sau calitatea de a nu gre i în chestiuni de credin , totu i s fi ar tat această putere în Sinoadele, ecumenice.

Dup chibzuin i p rerea celor mai de seam teologi, faptul s-ar putea explica în modul cel mai logic astfel:

În Sinoadele ecumenice episcopii reprezint credin a Bisericilor pe care Ie cîrmuiesc i ca urmare, ei fac auzit la acestea, glasul întregii Bisericii. i -cum Biserica în totalitatea e'r; nu (poate, gre i, prin urmare, pronun area ei prin glasul episcopilor este infailibil , iar episcopii sînt numai organul acestei infailibilit i, nu de in torii infailibilM iL.îns i.

În afar de logic i de alte temeuri deja invocate, pentru această tez mai pledeaz urm toarele considera ii:

— Infailibilitatea presupune în mod necesar sfin enia, care este un , atribut numai âTBisericii, nu i al oierului sau al corpului episcopal.

—• Sjinienia_determin unitatea i ecumenicitatea sau sobornicita-tea Bisericii,..jailibujîe f r de care nu se poate presupune posibilitatea infailibilit ii, dar care sînt iar i numai_ale Bisericii.

—• Ca Trup tainic al lui Hristos, Biserica nu poate s nu fie infailibil , i anume în întregimea ei, pentru c dup nici o logic nu se poate concepe, c nu acest Trup în întregimea lui, ci doar o parte ar fi sfînt i asistat de Duhul Sfînt i deci infailibil, — fie acea parte chiar i episcopatul — pe cînd restul nu ar fi sfînt, c ci i-ar lipsi asisten a Duhului Sfînt.

— Nici practic, nici teoretic, corpul episcopal nu este prezent în viaa Bisericii ca de înțeles al infailibilității, ci doar ca organ al acesteia, fie că este întrunit în Sinod ecumenic, fie că se găsește în diaspora. Ca organ al infailibilității, episcopatul¹ împlinește cea mai înaltă funcție învătorească în Biserică, însă nu «jure proprio», ci doar ca singur chemat să poată fi un organ, când și se va prezenta Duhului Sfânt că ar putea fi cu adevărat. În Biserică nu există un alt organ calificat al infailibilității.

— Prin succesiunea apostolică, corpul episcopal n-a moștenit în nici o formă infailibilitatea sau măcar vreo formă din ea. Nu s-a pus încă nici o urmă despre asta.

— Despre Biserică în întregime ea, învățăm credința ortodoxă care este preștertoarea infailibilității a adevărului revelat. Iar dacă Biserica este infailibilă, nu mai poate fi infailibil și episcopatul, pentru că două infailibilități se exclud, exact ca și două adevăruri absolute în una și aceeași cauză. De asemenea, cu atât mai puțin poate fi vorba de a treia infailibilitate și de al treilea de înțeles al ei, care ar fi, după unii, Sinodul ecumenic însuși. De fapt aceasta o poate susține numai cine nu are nici o idee despre faptul că și în Sinoadele ecumenice, tot episcopatul este socotit ca purtător al harismei infailibilității.

— Câteva dintre sinoadele care au fost convocate ca ecumenice și care au întrunit un număr de episcopi mai mare decât unele sinoade recunoscute ca ecumenice, întrunind formal toate condițiile unui Sinod ecumenic, n-au rămas totuși în această cinste, fiindcă Biserica, în mod spontan și în timp, a refuzat să accepte hotărârile lor în materie de credință, hotărârile eretice luate de episcopii participanți la ele. Deci, se pune întrebarea: Sinoadele ecumenice învățăm Biserica, sau Biserica învățăm Sinoadele ecumenice? Care este criteriul esențial al sinoadelor, după care ele sînt recunoscute ca ecumenice, sau în lipsa căruia nu li se conferă această cinste?

Fără îndoială, că istoria Bisericii nu ne dă la această întrebare alt răspuns, decât că în rândul sinoadelor căror li s-a recunoscut caracterul de ecumenice, deci infailibile în rostirile lor dogmatice, n-au rămas decât acelea prin care s-a exprimat credința pe care o preșterte întreg Trupul tainic al Domnului, credința pe care însuși acest Trup a recunoscut-o ca aparținându-i atunci când a fost formulată, și ca urmare a acceptat formulele respective ca fiind conforme cu credința sa.

•— Acele hotărârți și formule de credință care n-au fost primite de Biserică, oricît de măiestre vor fi fost și oricît de grandios sinodul care le-a emis, n-au dobîndit consacrară ca infailibile și în loc să rămăscă dogme, au rămas ca erezii, iar sinoadele respective în loc să fi fost trecute în rândul celor ecumenice, au trecut în rândul celor eretice sau tîlhărești (sinoadele din 449, 754, .a.). Lămurit această chestiune este limpede că Sinodul ecumenic nu dă Bisericii, ci Biserica îi dă sinodului elementele, pe baza căroră, — prin infailibilitatea Bisericii — se pronunță el în mod infailibil. Fără de acestea nu există sinod infailibil. Dar fără sinod infailibil, există Biserică infailibilă.

Se na te acum întrebarea : oam se produce oare acceptarea sau respingerea de c tre Biserica hot rîrilor dogmatice pe care le iau sinoadele întrunite în acest scop ?

Nu exist nici un indiciu care s ne îndrept easc a spune altceva, decît c în nici un caz nu este vorba de un plebiscit, ci doar de un act spontan care se produce imediat sau în timp.

O alt problem care se pune în leg tur cu cea pe care o discut m, este aceea de a se ti dac Sinoadele ecumenice au sau nu, caracterul necesit ii în Biserica ?

R spunsul nu poate fi altul, decît c ele n-au acest caracter, fiindc Biserica i-a p strat i î i p streaz în mod infailibil adev rul de credin i f r Sinoadele ecumenice, a a cum s-a întîmplat înainte de primul Sinod ecumenic, între Sinoadele ecumenice i dup ultimul Sinod ecumenic. Deci, exerci iul infailibilit ii nu reclam ca organ necesar Sinodul ecumenic.

Cu privire la hot rîrile Sinoadelor ecumenice — adic a sinoadelor r mase ca atare prin acceptarea hot rîrilor lor dogmatice de c tre Biserica — mai observ m c ele au fost de dou feluri : canonice i dogmatice, i c în genere, respingîndu-se cele dogmatice, au c zut i cele canonice. Cu toate acestea, apare paradoxul urm tor : sinoadele oare emit canoane, adic norme cu caracter juridic f r implica ii dogmatice, î i impun hot rîrile lor de aceast natur în mod. autoritar, f r a mai fi nevoie de vreo recep ie a lor din partea Bisericii, care din contr , este obligat s in seama de ele, ca de ni te norme emise în baza puterii episcopale de a cîrmui Biserica prin legi, pe cînd sinoadele care emit hot rîri dogmatice, care sînt mult mai importante decît cele strict canonice, nu- i pot impune respectul din partea Bisericii acest fel de hot rîri, ci trebuie din contr s le consacre Biserica îns i pentru a deveni Valabile i obligatorii.

Astfel stînd lucrurile, se pune -întrebarea : cum ie im din acest paradox ? Oare nu însemneaz c episcopatul e minimalizat i c în Biserica nu exist o autoritate constituit pentru a hot rî în chestiuni de credin ?

R spunsul poate fi urm torul: paradoxul relevat dovede te chiar în modul cel mai clar, c nici sinodul, nici episcopatul în genere, nu- i infailibil, ci c numai Biserica în întregimea ei este infailibil . Cît despre pozi ia i autoritatea episcopatului în materie de credin , ea este cea mai înalt dintre cele constituite i ea î i exercit cu deplin drept, individual i în mod sobornicesc puterea înv toarease suprem în Biserica , îns numai pîn la limitele infailibilit ii pe care n-o de ine i nu i-o poate însu i episcopatul, ea fiind a Bisericii întregi, dar pe care o poate reprezenta în condi iile în care poate deveni un organ al acestei infailibilit i, fie în chip sinodal, cum a fost cazul Sinoadelor ecumenice, — fie în chip diasporal sau dispers, prin formula : «consensus ecclesiae dispersae». Dup cum se vede, este vorba i în acest formul de «consensus ecclesiae», nu de «consensus episcoporum», deosebire ce trebuie re inut ca real i ca atestînd i ea infailibilitatea Bisericii, iar nu a episcopatului. Leg tura intim dintre iepiscopat i Biserica , dup formula : «episcopus în ecelesia et ecclesia in episcopo»,

care exprim caracterul ecumenic al raporturilor dintre Biserică și episcopat — coexistența lor în ecumenicitate — nu este prejudiciat, pentru că episcopatul reprezintă doar o parte din Biserică și oricât de important ar fi această parte, ea nu se poate substitui întregului Corp tainic al lui Hristos, Bisericii în întregime, și nu-i poate însuși atribuțiile acesteia, între care se găsește și infailibilitatea.

Prin urmare este cât se poate de limpede că nici Sinoadele ecumenice, nici episcopatul în genere, nu dețin puterea infailibilității, și că atunci când totuși se rostesc în mod infailibil, o fac nu din puterea proprie, ci din puterea Bisericii: «ex consensu ecclesiae», ca organe calificate ale Bisericii. Calitatea aceasta o au — fie sinoadele, fie episcopatul diasporat, ceea ce în fond este unul și același lucru, și ci într-un caz și în altul, tot episcopatul are calitatea de organ calificat al infailibilității Bisericii.

Calitatea aceasta se întemeiază pe poziția cărmuitoare și de supremă în vârstă al episcopatului în Biserică, și ea devine operantă numai prin asistența Sfântului Duh care s-a lăsat în Biserică, și asistând Biserica asistă și episcopatul când acesta exprimă în vârstă de credință a creștinilor și toată infailibilitatea este numai Biserica în întregime. Acest lucru ni-l spune și enciclica Patriarhilor orientali din 1848, prin cuvintele: «La noi nici patriarhii, nici sinoadele nu au putut niciodată să introducă în vârstă noi, pentru că adevărul dreptei credințe este însuși corpul Bisericii», (rev. B.O.R. 1935, p. 642—676).

Este cu totul neîntemeiat și de domeniul fanteziei, teza după care Duhul Sfânt ar asista numai Sinodul ecumenic, alte sinoade în genere, episcopatul în permanență, sau orice adunare de 2—3 episcopi, și care socotește că formula: «Păruțiu-I-s-a Duhului Sfânt și nou» pe care o întrebuințază episcopii la aducerea hotărârilor prin unele Sinoade ecumenice, este dovadă că episcopatul ar avea infailibilitate «ex sese» sau cel mult «ex peculiari assistentia Sancti Spiriti», iar nu «ex consensu ecclesiae».

Este adevărat că de asistența Duhului Sfânt ca ajutor, luminător, și lăzător, îndreptător, se poate bucura orice om care se găsește în starea de har dobândită prin botez. Dar asistența aceasta este una și cea care conferă infailibilitate este alta. Deosebirea dintre ele nu poate surprinde, și temeinicia acestei deosebiri este limpede. Infailibilitatea nu se conferă oricui, fiecărui, tuturor, prin asistența comună a Duhului Sfânt, ci numai celor ce au calitatea de a se pronunța în chestiuni de credință cu hotărârea de a exprima în vârstă Bisericii. Cât privește formula tradițională luată după Faptele Apostolilor 15, 38: «Păruțiu-I-s-a Duhului Sfânt și nou», ea exprimă numai conștiința că cel care conferă Bisericii întregi (și nu este vorba numai de Apostoli, ci și de presbiteri și credincioși) infailibilitatea, este Sfântul Duh, care asistă sau nu asistă pe cei ce vor să hotărască în materie de credință.

Despre actul prin care într-un Sinod ecumenic se definește un adevăr de credință, s-a zis de către unii că ar fi având caracter declarativ, în sensul că printr-un asemenea act se constată numai conformitatea unei în vârstă de credință sau neconformitatea ei cu adevărul relevant și că infailibilitatea s-ar reduce doar la atât, la constatarea pozitivă sau

negativ, și la arătarea sau declararea ei. Felul acesta de a vedea lucrurile, ignoră faptul că cel ce poate, cel ce are calitatea de a face constatarea de care este vorba, la acela se presupune facultatea de a judeca lucrurile și de a le măsura cu un etalon absolut, ca o măsură a adevărului religios. Iar o astfel de facultate este însăși infailibilitatea, care nu se aduce la expresie printr-un simplu act declarativ, ci printr-o definiție precisă a adevărului ca a r t cirii c reia i se opune. Deși actul definirii nu este un act constitutiv, în sensul că nu creează sau nu revelează un adevăr nou necuprins în 'Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, ci doar un act prin care se formulează uneori pentru prima dată într-o formă precisă, sau chiar din nou, adevărul respectiv, el este totuși mai mult un act constitutiv prin participare la lucrare, la puterea Sfântului Duh și prin împreună-lucrarea cu aceasta, în stabilirea adevărului. Un astfel de act are caracter declarativ numai cu raportare la Sfântul Duh și ca lucrare a Sfântului Duh, pe când cu raportare la organul infailibilității, el are un caracter constitutiv.

Cu privire la felul cum în alegă apăsării infailibilitatea, discuția este aproape de prisos, întrucât ei au substituit infailibilitatea Bisericii, infailibilitatea unei persoane, a ezând-o în demnitatea înaltă pe care numai Biserica în întregime o are. De asemenea ei învață, că infailibilitatea și petenei Bisericii lor are caracter constitutiv, în sensul că prin ea se creează învățături dogmatice noi, adică se completează revelația, ceea ce constituie una din marile blasfemii ale teologilor apăsării. Mai învinșând apoi, că în Biserica ar exista trei infailibilități anume: una generală, a Bisericii, una extraordinară, a Sinodului ecumenic, și alta specială, dar nu excepțională, ci ordinară și de bază, a episcopului Romei, este evident că se anulează orice infailibilitate, aceasta" nepuținând decât una sau niciuna. Trei infailibilități (Catechismus Oatholicus, ed. X, Roma 1933, p. 45—46, Q.52. 54), presupun trei posibilități de adevărată definiție a unui singur adevăr, care totuși nu poate fi definit decât într-un singur fel.

După cele arătate, se pare că nu rămâne îndoială, asupra faptului, că numai «Biserica cea una, sfântă, sobornicească și apostolică», în întregime ei este «Stîlpul și întărirea adevărului», că ea singură are însușirea infailibilității, și că nimeni, nici o parte a ei, nu deține această putere, al cărei unic și sigur organ calificat de exprimare este episcopatul dispers sau întrunit în sinoade.

E. PRINCIPIILE CANONICE FUNDAMENTALE DE ORGANIZARE A BISERICII

Principiu (lat. principium = început) înținea dreptului bisericesc însemnează punct de plecare, bază, temelie, concept, teză fundamentală, idee cu lăzitoare, rînduială, nume general, lege de bază pe temelie și se formulează și se elaborează normele sau legile juridice con-

crete, numite canoane sau legi bisericești, după care se organizează și funcționează Biserica, ca societate religioasă.

Principiile ca idei utilizate constituie sursa materială, izvorul din care se desprinde conținutul, substanța sau miezul normelor juridice concrete, a canoanelor, a legilor bisericești scrise și nescrise.

Principiile se găsesc în cuprinsul Revelației și derivă din ea, deopotrivă din Revelația supranaturală ca și din cea naturală, adică atât din adevărurile de credință cuprinse în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție, cât și din condițiile obiective ale vieții materiale a societății, din care se desprind adevărurile revelației naturale, ce se întălesc de Biserică în lumina celei supranaturale.

Principiile canonice trebuie să fie de acord cu învățătura de credință a Bisericii, ele nu pot fi contrare dogmelor sau moralei creștine, întemeiate pe ea tot pe aceleași adevăruri de credință.

Normele generale sau principiile canonice fundamentale pe care se întemeiază și corolarele dau expresie legilor actuale ale Bisericilor Ortodoxe particulare, între care se numără și Biserica Ortodoxă Română sunt principiile de bază ale întregii Ortodoxii, ele constituind unul din elementele esențiale ale unității ecumenice a Ortodoxiei, care se afirmă într-un chip întregit: ca unitate dogmatică, cultică și canonică. Aceste principii sunt numeroase. Dintre ele însă unele se ridică deasupra celorlalte, atât prin cuprinsul lor bogat, cât și prin faptul că au o însemnătate de prim ordin în organizarea și conducerea Bisericii, în sensul că fără de ele Biserica ar fi lipsită de reazemul său canonic fundamental.

Formele de organizare a vieții bisericești și legiuirile printr-acestea, împreună cu formele de cult și cu rânduialile acestora, constituie elementele care dau caracter instituțional credinței creștine. Cu aceste moduri exterioare de manifestare, adică de organizare și de lucrare a credinței religioase creștine, conținutul credinței însăși prinde consistență materială în forme ce se conturează într-un anumit chip, dobândind statornicie și valoare de element complementar al faptului psihic de bază al credinței. Pe calea aceasta se ajunge ca formele respective să fie socotite o parte esențială a faptului religios însuși, un component necesar al fenomenului religios în genere. De altfel, fenomenul religios nici nu poate fi conceput numai ca un simplu fapt psihic sau ca o stare de conștiință ci ca un fapt firesc, ca o manifestare exterioară a credinței și o materializare a acesteia în forme cultice și juridice.

Toate principiile canonice în genere, trebuie să fie în acord cu învățătura de credință a Bisericii, dar nu toate sunt expresii directe ale unor adevăruri de credință, ci unele s-au născut din interesele sau nevoile practice ale Bisericii. De aceea ele pot fi împărțite în două categorii și anume: în principii cu fond dogmatic și juridic și în principii numai cu fond juridic.

De asemenea unele au fost consacrate prin textele canoanelor, altele numai prin obiceiul de drept, care are însă și el puterea legii scrise.

De i toate principiile canonice fundamentale au intrat în tradi ia Bisericii, cu o valoare practică și cu o cinstitie egală, totu i în iruirea lor trebuie făcut într-o ordine logic ce se impune prin natura lucrurilor. înfnd seama a adar de deosebirea de natură dintre ele, le vom împ r i în dou categorii sau grupuri principale : principii care au deopotriv fond dogmatic și juridic și principii care au numai fond juridic.

1. Principii canonice cu fond dogmatic și juridic

Cele mai importante principii canonice din această categorie sînt următoarele :

— Principiul ecleziologic institu ional — Principiul organic, zis și constitu ional-bisericesc, sau al participării întregului corp eclezial la lucrarea Bisericii ; — Principiul ierarhic ; — Principiul sinodal sau sobornicesc ; — Principiul economiei sau al pogr mîntului ; — Principiul autonomiei externe, adică al rela iei cu orice altă organizare a vie ii omene ti, inclusiv fa de tat: — Principiul localității fa de Stat, și principiul respectării și cinstitiei suveranității Statului.

a. **Principiul ecleziologic institu ional.** Exprimat în întreaga înv tur de credin a Bisericii, și constant în via a și lucrarea ei, principiul acesta precizează caracterul Bisericii de institu ie sau de a ez mînt v zut și organizat "dup norme religioase dar și dup norme comune omene ti de convie uire social .

Forma în care se aduce în modul cel mai concret la expresie în Biserice acest principiu, este cultul, îns forma în care se aduce la expresie în modul cel mai complet acest principiu este tocmai legisla ia ei canonică, fiindcă prin ea se dă consistență organizatorică, coninutului religios specific al vie ii și lucrării Bisericii, după rînduiei comune omene ti, care situează în rîndul formelor istorice, o realitate care dep e te istoria. întreaga legisla ie acum în vigoare a Bisericii noastre, dă expresie acestui principiu canonic cu fond dogmatic, prin care se afirmă prezența Bisericii în istorie în chip de institu ie, adică de societate religioasă organizată pe temeiuri de drept.

Această înv tur dogmatică și rînduială canonică, Biserica o opune p rerilor gre ite despre natura și lucrarea Bisericii, potrivit c rora, ea ar fi doar o comunitate nev zută a celor ce m rturisesc pe Iisus Hristos și care i-ar pierde atît natura, cît și eficiența haric -soteriologică, în momentul institu ionalizării ei cultice sau juridico-canonic.

Principiul ecleziologic-institu ional, este «alfa» principiilor canonice și din el derivă toate celelalte principii canonice de organizare și de conducere a Bisericii care nici nu ar avea ra iune f r de acesta.

b. **Principiul organic.** Acesta se mai nume te și principiul alc tuirii și lucrării organice a Bisericii, precum și principiul constitu ional-bisericesc.

I se zice principiu organic, sau principiu al alc tuirii și lucrării organice a Bisericii, întrucît pe de o parte, el reflectă alc tuirea orga-

nic a Bisericii, adică alcătuirea ei asemănătoare cu un organism, iar pe de altă parte, întrucât el reflectă totodată și faptul că toate părțile acestui organism contribuie efectiv la desfășurarea oricărui lucru bisericesc.

Înseamnă că se zice principiu constituțional-bisericesc, în sensul că el exprimă rânduiala canonică specifică, potrivit căreia, unitățile bisericești și organele de conducere a Bisericii, se constituie sau se alcătuiesc prin exprimarea voinței tuturor membrilor Bisericii, iar nu numai prin voința unei competențe sau a unei singure categorii de membri. Adică, precum organele de conducere ale Bisericii se constituie prin voința tuturor membrilor ei, tot la fel și lucrarea acestor organe se desfășurează prin colaborarea efectivă a tuturor categoriilor de membri ai Bisericii.

Dar oricum și s-ar zice, principiul organic constă în esență, din rânduiala canonică creată pe cale de practică îndelungată și constantă, adică pe calea obiceiului de drept, potrivit căreia întreaga lucrare a Bisericii se desfășurează prin acțiunea comună a tuturor membrilor săi. El este un principiu din care derivă dogmatică în viziunea despre Biserică. Fondul dogmatic al acestui principiu se relevă prin înviziunea despre natura Bisericii ca adevărată mântuire alcătuie în mod necesar din mai multe mădulare sau categorii de membri, care toate sunt necesare ființei și lucrării Bisericii, adică îndeplinirii misiunii ei (I Cor., XII, 12—13).

Întrucât, în aplicarea principiului organic sau constituțional-bisericesc, elementul mirean apare angajat mai masiv, și mai activ în lucrări importante pentru viața Bisericii, acestuia și se zice și principiu al participării mirenilor la lucrarea Bisericii, la exercitarea puterii bisericești sau la conducerea Bisericii.

În acord cu adevărata înviziune despre Biserică și cu întreaga practică tradițională a Bisericii, principiul organic sau constituțional-bisericesc este adus la expresie, în mod evident, în toate vechile noastre legiuri bisericești, ca și în cele acum în vigoare, în legătură cu exercitarea întregii puteri bisericești, cu cele trei ramuri ale ei și în special cu ramura juridică. În conformitate cu aceste legiuri, constituirea unităților bisericești, de orice fel, alegerea, constituirea și funcționarea tuturor organelor de conducere ale Bisericii, se face atât prin lucrarea stărilor preoțești, cât și prin lucrarea directă sau indirectă, pe cale reprezentativă, de la parohie până la Adunarea Națională Bisericească, a elementului mirean precum și a celui monahal.

Privit în perspectivă istorică, și mereu în perspectiva pe care o oferă un punct de intersecție între trecut și viitor, împreună cu lucrarea întregului corp al membrilor Bisericii, apare ca o lucrare cu adevărat dumnezeiască ce se încadrează eficient în lucrarea mântuirii, iar lipsa ei apare ca o păgubitoare abatere de tip clericalist de la însuși misiunea sacră a Bisericii. O deosebire trebuie să fie relevată în importanța colaborării largi și permanente a credincioșilor laici cu clerul, colaborare pe care o oglindesc fiecare pagină din cadrul legiurilor acum în vigoare ale Bisericii Ortodoxe Române. De altfel, nici o lucrare bisericească care să aibă un rost încadrat în scopul ei soteriologic, nu s-ar putea imagina, fără concursul, fără colaborarea directă a credincioșilor,

pentru c întregul edificiu al lucrării i al organizaiei biserice ti se realizeaz pe aderarea liber ia credincio i pe sprijinul concret, material, al credincio ilor laici. Ce ar putea fi clerul f r de sprijinul laicilor ? Ce ar putea fi mijloacele materiale sau bunurile de care se servete Biserica, f r contribu ia consim it a credincio ilor ?

Biserica este a tuturor credincio ilor, iar conduc torii i slujitorii ei nu pot s aib un drum i o lucrare str in de credincio i, str in de aspira iile lor.

c. **Principiul ierarhic.** Acesta const în organizarea, lucrarea i conducerea Bisericii dup rînduiaJa pe care o imprim întregii vie i biserice ti ierarhia clerului de instituire divin .

Aceast ierarhie este format din trei trepte, care se deosebesc unele de altele prin starea lor haric , i anume, din treapta diaconiei, a presbiteratului i a episcopatului. De fapt, cuvîntul ierarhie are tocmai în elesul de scar a treptelor pe care se afl i a func iunilor pe care le îndeplinesc slujitorii care formeaz împreun preo ia.

Principiul ierarhic nu se aplic numai la raporturile dintre slujitorii de instituire divin a Bisericii, ci la raporturile dintre toi slujitorii ei, apoi la raporturile dintre toate organele de conducere bisericeasc , la raporturile dintre func iile de orice fel care se îndeplinesc în Biserica , precum i la raporturile dintre unit ile biserice ti. El deriv din înv - tura Bisericii despre preo ie ca element institu ional al ei, i se întemeiaz pe aceasta.

Fondul sau aspectul dogmatic al acestui principiu se relev prin urm toarele elemente :

— prin instituirea divin a preo iei neotestamentare în cele trei trepte ale ei ;

— prin faptul c preo ia în cele trei trepte ale ei, este purtoarea principal a succesiunii apostolice ; ,

— prin faptul c în aceste dou calit i, preo ia este mijlocitorul principal al harului sfin itor i lucr torul principal al mîntuirii

— prin faptul c , în virtutea celor trei elemente ar tate deja, preo ia, în cele trei trepte ale ei, este un element constitutiv esen ial al Bisericii, în sensul c Biserica nu poate exista f r preo ia de instituire divin în cele trei trepte.

La rîndul s u, fondul sau aspectul canonic al principiului ierarhic se relev prin urm toarele elemente :

— prin pozi ia pe care o are ierarhia preo easc , de element ce formeaz osatura organizatoric a Bisericii;

— prin faptul c ierarhia preo easc de ine i exercit în mod individual i în chip sinodal, puterea bisericeasc , adic mijloacele de conducere a Bisericii;

— prin faptul c ierarhia preo easc constituie factorul care asigur ordinea i disciplina în Biserica ;

— prin faptul c pozi ia i lucrarea ierarhiei preo e ti este obiectul celei mai am nunte legisla ii canonice, fiind a ezat în centrul acestei legisla ii.

În organizarea și conducerea Bisericii noastre, principiului ierarhic i se dă o expresie cât se poate de adecvat și riguros canonic, prin normele cuprinse în legiurile bisericești cu privire la treptele clerului de mir și a celui monahal, cu privire la unitățile bisericești locale și teritoriale, cu privire la organizarea și competența instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române, la conducerea eparhiilor, la atribuțiile organelor centrale eparhiale, la constituirea Sinodului Permanent, a Sinodului Mitropolitan și a Sfântului Sinod, ca și a celorlalte organe centrale ale Bisericii Ortodoxe Române.

Cu deosebire, i se dă expresie canonic principiului ierarhic prin ascultarea canonică, care înseamnă subordonarea sau supunerea treptelor inferioare față de treptele superioare din ierarhia preoțească, apoi supunerea sau ascultarea credincioșilor, față de ierarhie, precum și a tuturor ierarhiilor față de sinoade. De fapt, ascultarea canonică este ea însăși un principiu canonic, dar el constituie un corolar firesc al principiului ierarhic, în sensul că după natura sa nu este altceva decât aplicarea principiului ierarhic la relațiile dintre slujitorii Bisericii, ca și la restul relațiilor din viața bisericească. «Cine vă ascultă pe voi pe Mine Mă ascultă» (Luca X, 16). Prevăzută în canoane (Can. 39, 55 apostolic; Can. 8, 23, Sin. IV Ecum.; Can. 57 Sin. de la Laodiceea; Can. 31 Sin. de la Cartagina, etc), ascultarea canonică secondează la fiecare pas principiul ierarhic, în întreaga legislație acum în vigoare a Bisericii noastre, care impune deopotrivă ascultarea cuvenită în raporturile dintre treptele preoțești, ca și în toate celelalte raporturi din viața Bisericii (art. 15—16 sq. 25 .a. din Regulamentul de disciplină).

În acord cu principiul ierarhic, cu practica tradițională a vieții bisericești și cu prevederile exprese ale can. 11 al Sin. VII. Ecum., Statutul Bisericii Ortodoxe Române înscris în textul său, și dreptul de devoluțiune, în vederea aplicării întocmai a acestui principiu (art. 30 lit. c.). Prin acest drept se înțelege în genere, dreptul oricărui organ superior de conducere din cadrul unei administrații, de a impune organelor inferioare aplicarea legii, în caz că acestea nu o aplică, sau aplicarea ei întocmai, în caz că acestea o aplică greșit în cadrul funcțiunii lor. I se zice drept de devoluțiune, vrînd să arate că prin exercitarea lui, organul superior se coboară din cadrul competenței sale, într-un alt cadru sau nivel și care este inferior cadrului său de competență. Coborîndu-se în acest cadru, el nu exercită un drept obișnuit competenței proprii, ci un drept neobișnuit, în cadrul competenței altui organ; el nu face uz de un drept obișnuit al său, ci de un drept extraordinar, pentru a cărei exercitare trebuie să fie date toate condițiile speciale extraordinare, care-l îndreptătesc să facă uz de un asemenea drept extraordinar. Aceste condiții sînt: neaplicarea legii de către un organ inferior, sau aplicarea ei greșit în cadrul funcțiunii lui.

Dreptul de devoluțiune servește ca un corectiv pentru cazuri excepționale și el decurge din dreptul de control și de dispoziție al organelor superioare ale unei administrații, față de organele inferioare. În Biserică el și-a dovedit totdeauna utilitatea și deosebit și a fost recunoscut pe seama mitropoliilor, exarhiilor și a patriarhilor.

d. **Principiul sinodal** sau **principiul soborniciei ii**. Acesta constă în rânduiala potrivit căreia, organele superioare de conducere a Bisericii nu sînt cele individuale, reprezentate de cîte o persoană, ci cele constituite sub formă de sinoade, adică sub formă de organe colegiale sau colective.

Fondul sau aspectul dogmatic al acestui principiu se relevă prin următoarele elemente :

— prin numeroase porunci și învățături ale Mîntuitorului, dar mai ales prin modul în care El însuși și-a înzestrat pe (Sfinții Apostoli în chip egal cu puterile necesare pentru cîrmuirea Bisericii, apoi prin modul în care Le-a poruncit să nu se certe pentru înțîietate, ci să lucreze toți împreună slujind Biserica în chip sobornicesc, zicîndu-le : « ti și cî ocîrmudtorii neamurilor... le st pînesc... iar între voi nu va fi a a, oi care din voi va vrea să -fie mai mare, să ' fie vou slujitor» (Matei XX," 25—26 Marcu X, 41—45; Luca XXII, 24—29). Prin această poruncă Mîntuitorul le-a arătat că nu instituie nici o autoritate supremă individuală în Biserică, refuzînd sistemul autocrat al lumii de atunci și dispunînd ca toți Apostolii să slujească și să conducă împreună Biserica ;

— prin modul în care Sfinții Apostoli au dat urmare acestei porunci, lucrînd în chip sinodal (Fapte I, 15—26 ; VI, 1—6 ; XV, 6—28) ;

— prin modul în care Sfînta Tradiție a precizat învățătura că autoritatea superioară în Biserică o deține sinoadele la diverse niveluri, iar nu vreă că petenie ierarhică în mod individual;

— prin acordul dintre întregă învățatură despre Biserică și despre ierarhie și dintre învățatură despre sinoade.

După principiul ierarhic, principiului sinodal și se dă în canoane cea mai largă expresie prin norme observate constant în viața Bisericii (Can. 34, 37 apost. ; Can. 4, 5, 6 Sin. I Ecum ; Can. 6 Sin. II Ecum. etc.), prin practica Sinoadelor Ecumenice în primul rînd ca și a celorlalte tipuri de sinoade.

Acestui principiu canonic fundamental și se dă o largă expresie și în legiurile actuale ale Bisericii noastre, prin modul de constituire și de funcționare a tuturor organelor colective de conducere bisericească, începînd de la cea mai mică unitate administrativă, care este parohia și sfîrșind cu cea mai mare, care este patriarhia. În toate aceste unități conducerea clerical-ierarhică este încadrată în sobornicitate după cea mai autentică rînduială canonică și tradiție ortodoxă. Potrivit acestei rînduiele, puterea bisericească se deține și se exercită, în forme determinate, pe principiul dragostei creștine, care îmbină autoritatea cu libertatea, și pe principiul responsabilității generale a tuturor membrilor Bisericii pentru buna ei chivernisire. Aceste forme sînt colegiile, adunările, congresele, consiliile, comitetele, sinoadele arhierice și sinoadele mixte și orice alte forme care fac posibilă conducerea treburilor fiecărei unități bisericești, prin colaborarea în spiritul dragostei și cu conștiința răspunderii solidare pentru Biserică, a tuturor membrilor Bisericii, în frunte cu clerul sau ierarhia.

e. **Principiul economiei sau al pogr mîntului.** Acesta constă în rînduiala, potrivit a reia, autoritatea bisericească, în calitate de deţinătoare a mijloacelor de lucrare a Bisericii, adică a puterii bisericeşti, poate să chivernisească această putere, folosind mijloacele ei a a cum apreciază ea că este în interesul Bisericii, adică în interesul mîntuirii.

Iconomia sau chivernisirea mijloacelor prin care se desfăşoară lucrarea Bisericii, este de două feluri: una de chivernisire a harului sfînt, deci a puterii sfînteşti a Bisericii, şi alta de chivernisire a celorlalte mijloace comune ale puterii bisericeşti.

Aplicarea economiei la lucrările ce se desfăşoară prin harul sfînt, are ca scop validarea sau împlinirea lucrărilor nedepăşite de această natură, cum este cazul cu tainele eterodoxilor care pot fi validate pe cale de iconomie. Ea se mai aplică apoi şi la orice alte lucrări în legătură cu Sfintele Taine şi ierurgii. Aplicarea economiei la lucrările ce se desfăşoară prin folosirea mijloacelor puterii învăţate şi a celei juridice, are ca scop deschiderea şi mîntuirea celor ce mînturisesc adevărata credinţă, ca şi ajutorarea prin îndrumarea şi îndreptarea celor care vor să vieţuiască după rînduiala Bisericii. Astfel, în cazul celor care au încălecat legile bisericeşti şi a celor care au nevoie de dispensă de la legile bisericeşti, se aplică acest principiu.

Cînd iconomia se aplică mai sever, se spune că se urmează calea acriviei, sau exigenţei, iar cînd se aplică cu înţelepciune, se spune că se urmează calea pogr mîntului. De aceea iconomiei îi se zice în acest înţeles şi pogr mînt.

Fondul dogmatic al principiului economiei poate fi relevat prin următoarele elemente :

— prin faptul că slujitorii Bisericii sînt numiţi «Iconomi ai tainelor lui Dumnezeu» (I Cor. IV. 1 şi I Petru IV, 10);

— prin faptul că Biserica este datoare să deschidă tuturor uşile mîntuirii, şi ca urmare, este oprit să le închidă, adică ea nu poate lipsi pe nimeni de mîntuire (Fapte XIV, 27 ; I Tim. II, 4) ;

— prin faptul că Sfînta Tradiţie a consacrat învăţura de credinţă, învăţura despre iconomie în privinţa lucrărilor ce se desfăşoară prin harul sfînt.

Fondul canonic al principiului economiei poate fi relevat prin următoarele elemente :

— prin faptul că numeroase canoane prevăd în mod expres posibilitatea economiei şi rînduiesc modul de aplicare al ei (Can. 8 Sin. I ecum. ; I Sin. II ecum. ; 5 Sin. VI ecum. etc.).

— prin faptul că o foarte variată dar constantă aplicare a economiei este atestată de practica vieţii bisericeşti şi consacrată astfel prin obiceiul de drept al Bisericii.

La baza legiuirilor acum în vigoare ale Bisericii Ortodoxe Române stă şi principiul economiei, atît în aplicarea lui după acrivie, cît şi în chip de pogr mînt (Statut, art. 90 ; Regulamentul de disciplină ..., art. 47 etc.)

f. **Principiul autonomiei externe.** Prin acest principiu se înțelege rânduiala canonică, potrivit căreia Biserica este autonomă, adică independentă, sau de sine stătătoare în treburile sale religioase, față de orice altă organizație din afara ei. Aceasta înseamnă mai concret, că ea se conduce de sine în treburile sale religioase, în mod independent de orice autoritate din afara ei, fiind supusă totuși 'supravegherii' și controlului din partea Statului, privind respectarea statutului său legal. "

Independența sau -autonomia de acest fel a Bisericii are fond dogmatic și ea poate fi înfățișată ca întemeindu-se pe următoarele elemente:

— pe natura religioasă proprie a Bisericii care derivă din originea ei ca aezmă de mântuire, 'calitate prin care se deosebește de orice altă formă de organizare religioasă sau nereligioasă a vieții omenești;

— pe folosirea unor mijloace proprii, specific religioase, care nu dispune nici o altă organizație de nici un fel;

— pe urmărirea unui scop specific religios, care este mântuirea prin Iisus Hristos;

— pe cuprinderea tuturor acestor elemente din învârtura dogmatică despre Biserică.

Legiuirile în vigoare ale Bisericii noastre, exprimă într-un fel cât se poate de clar principiul acestei autonomii, în sensul în care el definește poziția Bisericii în raport cu Statul (art. 3 Statut).

Ceea ce constituie însă în această privință elementul nou și în deplină concordanță cu canoanele (can. : 30, 34, 37 apost.; 5 Sin. I Ecum. ; can. : 12, 19 Sin. IV Ecum.; 3 Sin. VII Ecum. etc.), nu este faptul că Biserica se definește ca organizație autonomă în raport cu Statul, raport precizat și prin alte legiuiri anterioare, ci faptul că întreaga iconomie a Statului și a Regulamentelor bisericești actuale, exprimă această autonomie ca o stare de fapt indiscutabilă. Dovada cea mai vie și cea mai apropiată de preocupările noastre, a acestei autonomii, o avem în faptul că Biserica și-a elaborat și adoptat singură, prin organe proprii, legile sale. După aceste legi, adică după toate legiuirile sale acum în vigoare, ea se organizează și se conduce de sine, fără amestec din partea Statului.

Art. 3 al Statutului exprimă principiul autonomiei în termeni clari și precizi, după cum urmează : «Biserica Ortodoxă Română ... se administrează în mod autonom prin organe proprii reprezentative, alese din cler și popor, prin votul credincioșilor», iar art. 4 al Statutului arată că lucrarea autonomă a Bisericii este supusă controlului Statului, care se exercită prin Departamentul Cultelor.

g. **Principiul loialității față de Stat.** Prin loialitate se înțelege legalitatea, în sensul de purtare după legile prohibitive sau corectitudinii în raporturile dintre oameni sau dintre grupurile de oameni.

Cu aplicare la raporturile inevitabile ale Bisericii cu Statul, loialitatea exprimă atitudinea de corectitudine a Bisericii față de Stat, atitudine care a fost stabilită de Mântuitorul prin cuvintele : «Dați cezarului cele ce sînt ale cezarului și lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu» (Matei XXII, 21).

Dar loialitatea Bisericii fa de Stat nu înseamn numai enun area formal a acesteia, ci în concret înseamn respectarea suveranit ii Statului i cinstirea lui dup cuviin . în sensul acesta se dispune prin numeroase alte rostiri biblice, dintre care mai cunoscute sînt urm toarele :

«împ r ia Mea nu este din lumea aceasta» (Ioan XVIII, 36).

«Tot sufletul s se supun st pînirilor mai înalte, c ci nu este st - pînire decît de la Dumnezeu, i st pînirile care sînt, de la Dumnezeu sînt rînduite» (Rom. XII, 1—8; Tit. III, 1 ; I Petru II, 13—17).

«înainte de toate v rog deci pe to i s face i cereri i rug ciuni. .. pentru to i oamenii, pentru împ ra i i pentru to i cei care sînt în dreg torii» (Tim. II, 1—2).

Cum a aplicat i cum aplic Biserica aceste porunci, care dau coninut dogmatic principiul canonic al loialit ii fa de Stat ?

Prin socotirea Statului ca o form de st pînire pe care a rînduit-o Dumnezeu ; prin neamestecul Bisericii în treburile Statului, ea fiind de alt natur decît Statul, avînd alt rost, alt domeniu de activitate ; prin supunerea Bisericii fa de legile Statului ca expresii ale suveranit ii acestuia, i implicit, supravegherii i controlului din partea' autorit ii de stat, precum i prin acordarea unei considera ii i unei cinstiri deosebite Statului, inclusiv prin rug ciuni pentru conduc torii lui.

Acestea sînt principalele acte prin care se caracterizeaz loialitatea Bisericii fa de Stat. Lor li se adaug numeroase altele dintre care mai amintim : Luarea de m suri din partea Bisericii, pentru pedepsirea acelor membri ai s i care s vâdesc acte potrivnice Statului (Can. 84 apost; Can. : 18 Sin. IV Ecum ; 34 Sin. VI Ecum. .a.) ; îndrumarea constant a credincio ilor s sprijine ac iunile Statului i s - i îndeplineasc toate îndatoririle cet ene ti (Can : 4 Sin. IV Ecum ; 9 Sin. I—II Constant, .a.).

înînd aceast bun rînduial prin care se traduce în fapte corespunz toare loialitatea Bisericii în raport cu statul, legiuirile actuale ale Bisericii Ortodoxe Române cuprind de la un cap t la altul foarte multe norme amintite mai sus, prin care se d expresie tuturor îndatoririlor Bisericii i credincio ilor fa de Stat.

'Astfel, numai în Statutul Bisericii noastre, g sim peste 20 de articole de acest cuprins (art. 4, 6, 7, 13, 23, 49, 71, 72, 90, 91, 99, 121, 131, 132, 134, 158, 184, 189, 190, 191, 192, 194, 205, 206), iar în Regulamentul de disciplin un num r tot atît de mare (art. 22) i în alte regulamente (art. 306 Regulamentul înv mântului teologic : art. 3, 24, 25, 26, 27, 63, Regulamentul adm. averilor biserice ti, .a.).

2. Principiile canonice cu fond simplu juridic

Cele mai importante principii canonice din aceast categorie sînt. Principiul autocefaliei; — Principiul autonomiei interne, adic în rela iile dintre unit ile interne ale Bisericii ; — Principiul nomocanonic sau pravilnic ; — Principiul teritorial.

a. **Principiul autocefaliei.** Prin acest principiu se înțelege rânduiala canonic potrivit căreia, o unitate bisericească, ierarhic, sinodal și teritorial determinat, se conduce în mod complet independent de alte unități de același fel, cu care poate să aibă relații, în mod obligatoriu unitatea dogmatică, cultică și canonică. De la acest principiu nu are un fond dogmatic *ca cele* de care *ne-am* ocupat până aici, totuși el s-a conturat și se afirmă pe baza a două dintre principiile canonice sau fond dogmatic, și anume, pe baza principiului ierarhic și pe a celui sinodal.

Prin autocefalie se determină în mod principal poziția de independență deplină a unei Biserici locale în raporturile interortodoxe. În acord cu acestea, primul element care definește poziția canonică a Bisericii Ortodoxe Române în cadrul Ortodoxiei Ecumenice, este autocefalia. Ea este precizată în art. 2 al Statutului. Ceea ce se adaugă însă ca determinant nou și în concordanță deplină cu tradiția și cu rânduiala canonică a Ortodoxiei, este afirmarea și extinderea drepturilor de autocefalie și asupra diasporei proprii a Bisericii noastre. Acest lucru se face prin art. 6 al Statutului, care precizează că «Asistența religioasă, organizarea bisericească, precum și trimiterea de conducători pentru românii ortodocși de peste hotare, se reglementează de Patriarhia Română, cu aprobarea Guvernului».

Acest drept al oricărei Biserici de a exercita, în limitele posibile, jurisdicția sa asupra diasporei proprii, este un drept inerent autocefaliei, în esența ei este garantat de întreaga tradiție a Bisericii și de acele cauze care opresc în mod expres amestecul străin în treburile Bisericilor autocefale (Can.: 2, Sind. II Ecum.; 8 Sin. III Ecum.; 39 Sin. VI Ecum. etc.) și care le asigură în același chip expres, •jurisdicția acestora asupra diasporei (can- 28, Sin. IV Ecum.).

b. **Principiul autonomiei interne.** Prin acest principiu se înțelege rânduiala canonică, potrivit căreia, anumite unități ale Bisericii se conduc de sine, prin organe proprii, fiind totuși supuse supravegherii, controlului și îndrumării din partea autorităților bisericești superioare.

În cadrul dezvoltării istorice a organizării Bisericii, principiul autonomiei interne și-a găsit aplicarea în două feluri, și anume: — în raportul dintre unitățile teritoriale mai mari sau situate la mari distanțe unele de altele, și — în raportul dintre unitățile și chiar dintre aezămintele sau instituțiile unei Biserici locale.

În primul caz avem de a face cu unitățile numite Biserici autonome (mitropolii sau numai eparhii autonome), care se bucură de o independență mai restrânsă în raport cu cea a Bisericilor autocefale, în sensul că sînt într-o anumită măsură subordonate Bisericilor autocefale. În această situație se află de ex. Biserica Ortodoxă a Finlandei, care este subordonată Patriarhiei Ecumenice. În aceeași subordonare se găsește și de Bisericile autocefale și mitropoliile autonome, iar în una și mai mare, episcopiile autonome, cum este cazul Episcopiilor ortodoxe române din Europa Centrală și din America.

În cazul al doilea, avem de a face cu mitropoliile, arhiepiscopiile, protopopiatele, parohiile, mînistirile și orice alte aezămintele din cuprinsul unei Biserici locale autocefale sau autonome. De autonomia unităților

bisericești în raporturile dintre ele, autonomie prevăzută de canoane (34, 35, 37 apost.; 2 Sin. II Ecum. 8 Sin. III Ecum.; 20 Sin. VI Ecum.; 22 Sin. de la Antiohia etc.) și modelat în decursul istoriei, au înțeles seama toate legiurile noastre bisericești din trecut, iar cele acum în vigoare au înscris-o în numeroase articole din Statut și Regulamente, pe seama mitropoliilor, eparhiilor, protopopiatelor, parohiilor, mîntuirilor și a altor asemenea. (Statut art. 41—70, 74—86, 87—110, 111 și 186 și 187.)

c. **Principiul nomocanonic sau pravilnic.** Acesta constă în rînduiala canonică, consacrată prin practica constantă a vieții bisericești, adică pe calea obiceiului de drept al Bisericii, rînduială potrivită cerințelor, Biserica o conduce, atît după legi proprii, cît și după legi de stat.

Acestui principiu și s-a dat expresie încă din veacul al IV-lea, prin practica Sinoadelor Ecumenice, și prin aplicarea în viața Bisericii a unor legi fundamentale ale Statului, și el s-a impus definitiv din veacul al V-lea, cînd se pare că au fost alcătuite primele nomocanoane.

Nomocanoanele erau colecții oficiale pentru uzul Bisericii, oare cuprindeau într-o ordine sistematică, în primul rînd legile bisericești numite canoane, și, paralel cu ele, legile de stat, legile emise de împărații romani și bizantini în materie bisericească. De aici și numele nomocanoanelor: nomos = lege de stat, și canon = lege bisericească, deci colecție mixtă de legi bisericești și de stat.

Cel mai important nomocanon este cunoscut sub numele de Nomocanonul lui Fotie sau Nomocanonul în XIV titluri, dat la iveală în anul 883, și acceptat prin Sinodul endemic de la Constantinopol din anul 920 drept Cod oficial al întregii Biserici, pe atunci încă nedesprins. Biserica din Apus, aflată deja în litigiu cu cea din Răsărit, nu a acceptat acest cod dar nici nu l-a respins. În 1054 s-a produs însă marea schismă și el a rămas de atunci cod oficial al Ortodoxiei pînă azi. În forma în care a fost alcătuit de Fotie și în care a fost apoi definitivat, acest cod cuprinde toate canoanele (apostolice, ale Sinoadelor Ecumenice, ale sinoadelor locale și ale Sfinților Părinți) și toate textele din legile împăraților romano-bizantini pînă la anul 883 care se referă la treburi bisericești.

Astfel s-a format și a s-a impus în Biserică rînduiala ei tradițională, numită rînduială nomocanonică sau tradiție nomocanonică, tradiție pravilnică sau principiu nomocanonic sau pravilnic.

Din Bizanț tradiția aceasta a trecut și s-a continuat în statele din Răsăritul Europei, luînd înfățișări specifice fiecărei Biserici locale. Astfel, în Bisericile slave, a apărut în veacul al XI-lea, un mare nomocanon, cunoscut sub numele de «Kormciaia Kniga» (Cartea cîrmuitoare), tipărită abia la 1653—1654 la Moscova.

În România au apărut felurite nomocanoane numite pravile. Dintre cele cîteva zeci de pravile în text slav, grec și român, s-au tipărit cinci, mai multe decît în oricare altă Biserică Ortodoxă, și anume: Pravila lui Coresi, Brașov, 1561—1580; Pravila Mică sau Pravila de la Govora, Govora, 1640; Pravila bisericească de la Iași, 1644; Pravila lui Vasile Lupu sau Pravilele împăraților, Iași, 1646, și în fine, Pravila Mareă sau îndreptarea Legii, sau Pravila lui Matei Basarab, Tîrgoviște, 1652.

Pravila Mare a r mas în vigoare pîn în epoca lui Cuza Vod , i acest fapt arat cît era de vie tradi ia nomocanonic în Biserica noastr . Cît de vie i cît de puternic era aceast tradi ie în con tiin a credincio- ilor i clerului Bisericii Ortodoxe Române din epoca lui Cuza Vod , se poate vedea i din textele unui proiect de lege pentru organizarea cle- rului român, întocmit de c tre oamenii Bisericii, i publicat sub titlul: «Proiect de lege pentru organizarea clerului român», dat cu raportul nr. 1623 din 24 mai 1860 (Bucure ti, 1860; Tipografia Heliade i Asocia ii).

Iat dou articole ale acestui proiect care exprim tradi ia pravil- nic a Bisericii :

Art. 137 : «Preo ii, sînt datori fiecare în cercul enoriei sale, ori al comunit ii unde se afl , s ie armonia i fraternitatea între cre tini, s le dea consiliu de moral i luminarea min ii i s -i îndemne la paza i îndeplinirea datoriilor cet ene ti».

Art. 138 : «Preo ii din orice loc, sînt cu to i cet eni, datori, la che- marea patriei, s împlineasc bucuos i con tiincios sarcinile ce li-se vor da, sau alte misiuni circumstan iale».

Citind aceste texte, cine ar putea spune c firul tradi iei pravilnice a Bisericii s-ar fi întrerupt, sau c ar fi fost alterat de vreo înova ie sau r t cire, adus sau impusa de vreo st pînire din afara Bisericii, chiar în epoca prefacerilor din vremea lui Cuza Vod ?

. Dar i de, la Cuza Vod pîn azi, Biserica Ortodox Român i-a p strat i continuat aceast tradi ie, respectând i aplicînd în con- ducerea sa, deopotriv i legile proprii sau canonice, i legile de stat, începînd cu Constitu ia de la 1866 i cu legile care i-au urmat în privin a vie ii religioase, i sfîr ind cu Constitu iile din 1948, 1952 i 1965, precum i cu legile de resort care le-au secondat pe acestea în frunte cu Legea Cultelor din 1948.

Iat deci c Biserica noastr , inînd tradi ia pravilnic sau nomoca- nonic , continu s se conduc i dup legi, proprii i dup legi de stat, a a încît nu poate fi vorba de rînduiei potrivnice tradi iei ortodoxe, im- puse cumva prin vreun amestec din afar în treburile biserice ti, ci a- vem de a face cu p strarea i respectarea unei tradi ii vechi a Ortodo- xiei, atît din partea factorului bisericesc, oît i din partea celui de stat, prin în elegerea i colaborarea acestora. Prin aceast atitudine prin- cipial a sa, Biserica ancureaz mereu, în fiecare vreme, din tradi ie în actualitate, i î i potrive te rînduielile sale canonice cu normele pe care le cuprinde cadrul legal creat de Stat pentru activitatea religioas . Ea nu prive te la acest cadru ca la un cadru str in, ci ca la o form ce completeaz i pline te cadrul natural al vie ii omene ti, pe m sura dezvolt rii acestei vie i i implicit pe m s^{urQ} dezvolt rii societ ii.

Dar înse i legile obiective ale dezvolt rii societ ii, sînt aduse la expresie juridic printr-un factor creat de acelea i legi obiective, i a- cest factor este voina poporului, iar Biserica nu poate socoti în nici un chip c legile dezvolt rii societ ii, ca' i crea ia lor, legile juri- dice, î i înceteaz eficien a în cuprinsul s u, sau c se anuleaz la gra- ni ele sale. Privind lucrurile în aceast perspectiv , Biserica se men- ine pe pozi ia sa proprie, religioas , i nu se abate de la perspectiva sa

soteriologic, în care își situează tradiția sa pravilnic, adică aceea potrivit creșterii, ea își însușește și folosește în scopul său suprem, și legile de stat, pe lângă legile sale proprii.

Ridicată la rangul unui principiu religios-bisericesc, prin strarea tradiției pravilnice și întărirea ei prin continuă primenire, constituie, nu numai o îndatorire legală, ci întâi de toate o îndatorire de conștiință, atât pentru conducerea, cât și pentru slujitorii Bisericii. Conducerea de azi a Bisericii Ortodoxe Române a onorat după cuviință această dublă îndatorire a sa, atât prin legiuirile bisericești, care sînt în vigoare (art. 4, 18, 206 Statut; 122 Regulamentul disciplinar .a. vezi și Principiul loialității), cât și prin îndrumările pe care le dă în permanență slujitorilor aflați în subordinea ei. Ea își toarce firul lucrării sale religioase și din bunele rînduiri ale tradiției pravilnice a Ortodoxiei, prin aplicarea corectă este ferit de alunecări sau de rătăcirii.

d. Principiul teritorial. Acesta este un principiu canonic de bază care și se dă expresie în legiuirile actuale ale Bisericii Ortodoxe Române (art. 1, 5—6, 41, 87 Statut).

Prin acest principiu se înțelege acomodarea sau potrivirea formelor organizației bisericești teritoriale, după tiparele organizației teritoriale a unităților de stat. De fapt, ea nici nu putea evita folosirea formelor în care erau grupate oamenii după rînduiriile organizației de stat. Aceste forme constituiau doar un cadru dat, pe care nu-l putea schimba și nici nu putea face abstracție de el. De aceea, chiar de la început, unitățile bisericești s-au constituit în granițele celor de stat. Mai întâi, firește, în felul acesta s-au constituit unitățile locale care s-au numit enorii sau parohii, •— cuvînt grecesc *paroikia*, însemnând originar chiar organizație locală. Curînd alături de parohiile din cetăți care luaseră ființă mai întâi, și care inițial aveau în frunte un episcop, au apărut parohiile din suburbii și prin așezările de la țară, conduse de preoți și denumite parohii satești, spre deosebire de cele urbane sau din cetăți. Ele făceau însă parte din parohia episcopului, care dobîndea în mod firesc o întindere mai mare decît aceea a cetății propriu-zise, cuprinzînd și teritoriul care era supus cetății sub raport politic și administrativ. Așa au luat naștere episcopiile sau eparhiile, cum se numesc ele astăzi.

Gruparea episcopiilor s-a făcut la început mai mult în cadrul etnic sau geografic, cîci marile unități teritoriale din imperiul roman erau constituite fie în cadrul etnic, fie în cadrul geografic. Acestea se numeau provincii (în latinește) sau eparhii (în grecește) și erau formate din mai multe cetăți sau parohii episcopale și din mai multe parohii rurale sau satești. Unitatea bisericească teritorială corespunzătoare acestor unități etnice sau geografice, a devenit prototipul mitropoliilor, deși atât organizația mitropolitană cît și numele de mitropolie și de mitropolit apare mai tîrziu, în primele decenii ale veacului al IV-lea și exprimă noțiunea de unitate bisericească teritorială constituită în cadrul unei provincii romane, formată din mai multe cetăți, fără a se ine seama de caracterul lor etnic.

Dar încă din veacul al IV-lea s-au constituit și diecezele sau exarhatele, ca unități bisericești corespunzătoare diecezelor de stat, care erau unități teritoriale formate din mai multe provincii (can. 6 Sin. I Ecum).

Întregul proces de constituire a unităților bisericești amintite, s-a desfășurat pe baza practicii sau a uzului bisericesc, și abia mai târziu a dobândit consacrare prin legi bisericești pozitive, adică prin canoane (can. : 34 apost. ; 35—37 apost. ; 4—5—6, 8, Sin. I Ecum, .a.), iar în cele din urmă a devenit principiu canonic exprimat în mod cât se poate de clar prin can. 17 Sin. IV Ecum. și prin can. 38 Sin. VI Ecum. în termenii următorii: «Împărțirea parohiilor bisericești și urmezele actelor civile și de stat» (can. 17 Sin. IV Ecum.) •, apoi «împărțirii politice și de stat și urmezele și rânduirea treburilor bisericești» (can. 38 Sin. VI Ecum.).

În deplin acord cu acest principiu, Statutul Bisericii Ortodoxe Române dispune că «întinderea teritorială... se determină în funcție de întinderea teritorială a unităților administrative ale Statului» (art. 71). Cât de fidel s-a aplicat și se aplică acest principiu în viața Bisericii noastre, se poate vedea ușor din potrivirea teritorială a unităților locale bisericești cu unitățile locale de stat, precum și a unităților bisericești teritoriale mai mari, ca mitropoliile, care își pot strezui nu numai titlurile lor istorice, ci și granițele marilor provincii sau țării românești de altădată, de aceea se și numesc: Mitropolia Ungrovlahiei, Mitropolia Moldovei, Mitropolia Ardealului, Mitropolia Olteniei și Mitropolia Banatului.

În afară de principiile canonice de bază și de unele măsuri luate în acord cu ele, în legiunile noastre bisericești, mai sînt și alte prevederi exprese, canonice, care sporesc și rotunjesc cuprinsul canonic al acestora. Constatarea este valabilă și pentru legiunile actuale ale tuturor Bisericilor ortodoxe particulare.

În concluzie, privite în perspectivă istorică, toate trăsăturile comune tuturor legiunilor Bisericilor ortodoxe particulare, ca și cele caracteristice organizării și conducerii Bisericii noastre pot fi identificate cu ușurință în vechile noastre pravile tip rite și netip rite, care atît ca număr, cît și ca alcătuire ori cuprins, depășesc în importanță vechile colecții de legiuni ale altor Biserici ortodoxe. Deși traduse după texte grecești și slavone, plasticitatea limbii pravilelor în forme specifice limbii și gândirii noastre limpezi, a făcut ca normele să pătrundă cu ușurință în limba poporului, în vorbirea cea de toate zilele a dreptcredincioșilor Bisericii noastre. Din textul acestor pravile se desprind formule tot atît de clare și de sentențioase ca cele ale vechiului drept roman și bizantin care relevă conținutul clar al principiilor și al normelor concrete după care se organizează și se conduce Biserica.

Din aceleași vechi pravile ale Bisericii noastre, se desprinde cu aceeași claritate strîns legătură care s-a statornicit și s-a păstrat pînă astăzi între credincioși și între slujitorii Bisericii.

Cu privire la modul în care reflectă vechile pravile românești, caracteristicile esențiale ale organizării și conducerii Bisericii noastre, se potrivesc pentru întreaga legislație de mai târziu pînă astăzi.

Oricum, strîbînd o îndelungat istorie dintre cele mai zburzuite, Biserica noastră a pstrat în zestrea ei canonică toi ce s-a dovedit mai autentic i mai folositor în decursul timpului. Această zestre al c rui coninut îl formeaz principiile i normele canonice de baz ale Ortodoxiei, a fost preluat , adaptat i depozitat de c tre conducerea Bisericii Ortodoxe Române în legiuirile ei în vigoare.

întreaga legisla ie actuală a Bisericii Ortodoxe Române exprim o orientare deplin canonică i în concordan des vîrit cu cea irjai autentică tradi ie ortodoxă . Atît prin acele principii canonice de baz pe care le-am relevat, cît i prin rînduierile canonice care decurg din ele, ca i prin particularit ile men ionate, Biserica noastră i slujitorii ei evit spiritul autocrat i clericalist strîn de Ortodoxie, i îi orienteaz întreaga lucrare spre slujirea evanghelică a dreptcredncio ilor s i fii, iar prin aceasta a întregului nostru popor.

F. AUTORITATEA SAU PUTEREA BISERICESCA I TRANSMITEREA ACESTEIA

1. No iunea, originea i natura puterii biserice ti

Prin no iunea de putere se în elege un mijloc în stare s s vîreasc o aciune, adic un mijloc apt pentru o anumit lucrare. în acest în eles se vorbe te mai întîi de puterea materială sau fizic , atunci cînd este vorba ca un element s intervin pentru a imprima altuia o mi care sau pentru a-l deplasa. în acest sens se vorbe te i de puterea fizic organizat ca de exemplu de puterea unei ma ini sau de puterea unui aparat ori a unui dispozitiv prin care se execut anumite lucr ri, fie în mod automat, fie prin interven ia constantă a min ii i capacit ii omului de a dirija un mecanism. în acela i în eles se vorbe te i de puterea de stat sau de puterea aparatului de stat sau de cîte o parte din acest putere cum ar fi de exemplu puterea militară , puterea legiuitoare, puterea judec toreasc , puterea economică , .a.

De i în toate cazurile cînd se vorbe te de puterea de stat se presupune c ea const în mod principal din ni te mijloace materiale, totu i ea nu este format numai din aceste elemente materiale, ci lor li se mai adaug i o anumit putere morală , adic o putere care nu rezid numai în mijloace materiale i nu se manifestă într-un chip material comun, ci într-un chip deosebit moral, strîns legat îns de materie sau de puterea fizic . în totalitatea ei puterea Statului, alc tuit din mijloace materiale i morale, se nume te putere politică .

Dar dup cum s-a v zut în cadrul vie ii de stat se mai folosesc i alte expresii-care au, fie un coninut mai pronun at material, fie un coninut mai pronun at moral. Astfel cînd se vorbe te de puterea militară atunci se exprim mai mult faptul c avem de-a face cu o sumă de mijloace materiale, cu toate acestea ele presupun în mod necesar i

o forj moral care constă în voința care le concentrează și le dirijează. Atunci când se vorbește de puterea economică, se înțelege de asemenea că avem de-a face cu o putere materială, nu însă fără a fi acționat de o putere morală.

Pe de altă parte însă atunci când vorbim de puterea legislativă sau de cea judecătorească, înțelegem că avem în primul rând de-a face cu o sumă de mijloace morale care sînt numai secundate sau dublate de mijloacele imateriale sau care au la bază anumite mijloace de natură materială.

Expresia cea mai înaltă a puterii unui stat este suveranitatea, cuvînt care exprimă o noțiune fără de cuprins material sau în orice caz una de cuprins prevalent moral, dar de fapt de cel mai înalt și mai dens cuprins politic.

În sens moral cuvîntul putere se mai folosește și cu raportare la anumite idei sau la anumite ideologii, sau chiar concepții despre lume și viață, despre care se spune că iau sau nu au o anumită putere morală, că au sau nu au o anumită forță, în sensul că ele pot sau nu pot să determine anumite acțiuni, să se răspîndească sau să cuprindă un număr cît mai mare de oameni ori să influențeze grupuri sau mase de oameni.

Dar pentru a exprima noțiunea de putere se mai folosește și cuvîntul forță, care este echivalent cu cel de putere dar nu într-un totu egal, pentru că, *în modul comun* de vorbire, lui i se atribuie mai mult un sens material, deși nu lipsesc împrejurările în care este folosit și în sens moral ca atunci de exemplu când se vorbește chiar de forță morală.

În materia Dreptului, deci și în cazul Dreptului Bisericesc, cuvîntul care se folosește pentru a exprima natura elementului sau elementelor prin care se sîvesc actele de organizare și de conducere a societății, este cuvîntul, «putere», iar cuvîntul forță se folosește numai în rare cazuri spre a exprima, de exemplu, noțiunea de putere publică, careia i se zice și forță publică.

În genere, în științele juridice prin noțiunea de *putere* se înțelege un mijloc sau o sumă de mijloace care au însușirea de a efectua o acțiune sau o lucrare în vederea unui scop, strîns legat de acela al societății organizate ca Stat.

În acest înțeles cuvîntul putere își are aplicarea și în Dreptul Bisericesc, unde el exprimă existența unui număr determinat de mijloace care au însușirea de a putea efectua anumite acte în legătură cu organizarea și conducerea Bisericii, acte subordonate scopului specific al Bisericii care este mîntuirea.

Dar atît în viața de stat cît și în cea bisericească, și în genere, în studiul Dreptului ca și în alte științe sociale, în locul cuvîntului putere se întrebuintează adeseori și aproape în mod curent uneori, și cuvîntul autoritate. Astfel se vorbește mereu de autoritatea de stat după cum se vorbește în Biserică de autoritatea bisericească.

Ce trebuie înțeles prin cuvîntul *autoritate* în raport cu acela comun de putere?

Cel dintîi r spus la aceast întrebare s-ar p rea c nu poate fi altul decît c între aceste dou cuvinte exist sau trebuie s existe o deosebire, pentru c altfel nu s-ar legitima existen a i folosirea amîndurora.

" i este evident adev rat c o deosebire între putere i autoritate exist i aceasta const în faptul c prin cuvîntul autoritate se exprim mai mult chipul sau înf i area sau profilul moral al puterii. Cu alte cuvinte autoritatea poate fi definit mai precis ca fiind tocmai expresia moral a puterii.

A adar puterea care const dintr-o sum de mijloace materiale i morale apte s efectueze o anumit lucrare, î i g se te o expresie superioar sau mai concentrat i mad deta at de baza ei, mai conturat verbal în cuvîntul autoritate. C ci dac st m s analiz m mai precis i mai cu de-am nuntul con inutul no iunii de autoritate, vom constata c de i acest cuvînt are diferite întrebui ri care nu sînt legate neap rat nici de puterea de stat, nici de puterea bisericeasc i nici de puterea fizic sau de puterea material , ele exprim totu i faptul c la baza lui exist o putere care îl genereaz . Astfel de exemplu cum este vorba de autoritatea moral , de autoritatea tiin ific , de autoritatea artistic sau de simplul fapt cînd se vorbe te sau se spune despre un om c are autoritate f r ca el s reprezinte vreuna din puterile constituite în societate, cuvîntul autoritate exprim totu i existen a unei puteri care-i determin în elesul i folosirea, de i puterea respectiv nu este de natur material i nici nu exprim în mod direct chipul moral al unei astfel de puteri. C ci atunci cînd se spune'despre un om c are autoritate, se în elege c omul respectiv are o anumit putere în stare s efectueze o anumit lucrare prin oare a dobîndit sau dobîndite un ascendent asupra semenilor s i, determinîndu-i s -l urmeze sau s aib o comportare plin de respect fa de el. i invers despre o persoan care nu ar avea însu irea sau puterea respectiv , ori nu se spune c are autoritate, ori prin compara ie cu al ii, ori cu raportare la îns i comportarea lui se spune c este lipsit de autoritate.

La fel stau lucrurile cînd se vorbe te de autoritatea moral a unei persoane cu o conduit care v de te existen a unei puteri morale deosebite în fiin a ei sau cînd se spune despre cineva c are autoritate tiin ific , artistic , .a.

Din toate acestea se vede c de fapt exist o deosebire între cuvîntul putere i cuvîntul autoritate, dar c f r a fi egale, ele se folosesc pentru a exprima fiecare în felul s u existen a unor mijloace prin care se s vîr e te o anumit lucrare sau care cuprind în sine poten ele necesare s vîr irii unei lucr ri. i dup cum lucrarea respectiv se refer la un sector sau altul de activitate, puterii sau autorit ii care o s vîr e te i se zice într-un fel sau altul: putere de stat, putere bisericeasc , autoritate de stat, autoritate bisericeasc , autorliitate moral , autoritate c rtur reasc , autoritate religioas , .a.

No iunea de putere trebuie definit ca suma mijloacelor materiale, morale sau religioase care au însu irea ca prin ele 's se s vîr easc o lucrare în vederea realiz rii scopului societ ii pentru care sînt destinate, pe cînd no iunea de autoritate trebuie definit ca expresia moral

cea mai înalt a puterii constituite într-o anumită societate, sau simpla expresie a unor însușiri sau aptitudini personale ale unor oameni înzestrați în mod deosebit, sau mai precis a activității pe care o prestează acestea.

Cu raportare și cu aplicare la viaa bisericească, ce trebuie să înțelegem oare prin puterea bisericească, și ce anume prin autoritate bisericească?

Prin *puterea bisericească* înțelegem suma mijloacelor religioase, morale și materiale de care se servește Biserica pentru săvârșirea lucrărilor sale mântuitoare.

Caracteristica esențială a mijloacelor de care se servește Biserica constă în faptul că ele sînt de natură religioasă, dar mai trebuie subliniat și faptul că ele sînt duibiate de elemente morale și sprijinite de elemente materiale în conformitate cu natura Bisericii însuși și deopotrivă ou natura oamenilor.

Elementele religioase ale puterii bisericești provin din însuși lucrarea pe care a săvârșit-o Mîntuitorul, întemeind Biserica. Elementele morale și cele materiale care intră în alcătuirea puterii bisericești ca suport sau ca auxiliar celor specific religioase, provin din voința și lucrarea oamenilor, mai precis a credincioșilor sau a membrilor Bisericii.

Mijloacele de natură religioasă cu care a înzestrat-o însuși Mîntuitorul, pentru că în ea să se poată continua lucrarea mîntuirii pînă la sfîrșitul veacurilor sînt acelea care continuă cele trei lucrări pe care le-a săvârșit Mîntuitorul făcînd mîntuirea obiectivă a întregului neam omenesc, adică mijloacele folosite în lucrarea Sa învîtoarească sau propovăduitoare, în lucrarea Sa preoțească sau sfințitoare care se numește și arhieriească, și în lucrarea Sa cîrmuitoare sau pastorală care se mai zice și mai zice împărătească. Acestor trei lucrări li se mai zice în unele scrieri teologice și în alt chip și anume, lucrare profetică, lucrare arhieriească și lucrare împărătească, fiindcă se arată însuși că Mîntuitorul nu este și nu a fost un profet, ci Dumnezeu adevărat care a săvârșit numai o lucrare asemănătoare cu cea profetică, că nu este și nu a fost arhierieci și a săvârșit numai o lucrare asemănătoare cu a celei mai înalte preoțești și că nu este și nu a fost împărat, lepădîndu-Se mereu de asemenea comparații sau confuzii și săvârșind o lucrare dumnezeiască de pîstorire sau de cîrmuire a credincioșilor care fac parte din împărăția cerurilor nu din vreă împărăție pămîntească, adică a credincioșilor care intră atît în alcătuirea chipului vădit cît și în alcătuirea chipului nevădit al Bisericii.

De asemenea este necesar să precizăm aici că nu se relevă îndeajuns în scrierile de specialitate faptul că această întreită lucrare prin care s-a săvârșit mîntuirea noastră, n-a încetat și nu încetează nici o clipă, pentru că Mîntuitorul este propovăduitorul permanent al creștinilor, el este sfințitorul permanent al vieții creștine, ceea ce se spune de altfel în mod clar într-o rugăciune de la Sfînta Liturghie prin cuvintele: «Tu ești cel ce aduci și Cel ce Te aduci», ci pentru că El rămîne nu numai un cap nevădit, și impasibil, ci și un cap activ, cîrmuitorul și cel mai înalt pînă la sfîrșitul veacurilor.

De aci rezultă că lucrarea Mântuitorului cea întreită de ei se continuă în Biserică, ea nu se mai repetă, ea s-a săvârșit odată pentru totdeauna și mijloacele pe care Mântuitorul le-a lăsat Sfinților Apostoli și prin ei Bisericii însuși ca să continue cele trei lucrări pe care le-a săvârșit Mântuitorul, trebuiesc în sine ca mijloacele dumnezeiești care au fost puse la dispoziția oamenilor. Și pe care aceștia le pot folosi în limitele condițiilor umane iar nu ca niște dumnezei.

Totalitatea acestor mijloace formează puterea bisericească specifică, adică puterea religioasă a Bisericii care este în fond una și nedesprinsă după cum a fost și lucrarea Mântuitorului și după cum este și Biserica însuși. Totuși, înțind seama de modul deosebit în care s-a folosit această putere de, însuși Mântuitorul, vizând trei categorii de lucrări esențiale pentru viața religioasă și pentru mântuire, ea se împarte, cu raportare la aceste trei categorii de lucrări strâns legate de natura omenească, iar nu de cea divină, în *trei părți* și anume, în: *putere învățătoare sau propovăduitoare, putere sfințitoare, preoțască sau sacramentală și în putere pastorală, cărmuitoare, conducătoare sau juridică* cum își se mai zice, folosindu-se un cuvânt împrumutat din limbajul juridic comun.

După cum s-a mai spus în alctuirea, puterii bisericești, pe lângă mijloacele religioase specifice care sînt reprezentate de elementul divin sau de factorul divin, mai intră și elemente sau mijloace de natură morală și altele chiar de natură materială. Faptul acesta îl atestă rînduiri bisericești din epoca apostolică și post apostolică și întreaga tradiție a Bisericii.

Elementul moral sau mijloacele morale care intră în alctuirea puterii bisericești, constau în primul rînd în actele de voință pe care le săvârșesc în aplicarea sau în folosirea mijloacelor religioase însuși, persoanele sau instituțiile ori organele colegiale care de înăuntru exercită puterea bisericească. Acestea sînt în mod firesc puse în situația de a chibzui și de a lua hotărîri, înțind seama de toate condițiile în care trebuie să aplice mijloacele religioase ale puterii bisericești și ca atare ele trebuie să stabilească o serie de norme cu caracter moral și altele cu caracter juridic pentru organizarea și conducerea vieții bisericești. Aceasta cu atît mai mult cu cît în moștenirea sau în succesiunea apostolică nu există norme cu caracter juridic și există numai norme cu caracter religios și moral ca parte a tradiției apostolice iar nu elemente care intră în succesiunea apostolică, luat în sens restrîns.

Ca elemente sau mijloace ale puterii bisericești create printr-un efort moral de către autoritatea bisericească trebuie privite toate normele morale și juridice stabilite de această autoritate în acord cu normele religioase pentru organizarea și conducerea Bisericii. Firește însuși cel dintîi element moral ce intră în alctuirea puterii bisericești este, precum s-a amintit, însuși *efortul de voință* pe care-l face autoritatea bisericească prin toate actele de organizare și conducere a Bisericii.

Avem aadar două elemente sau două feluri de mijloace noi care nu provin direct din voința divină și care nu fac parte din conținutul succesiunii apostolice — în sensul specific al acesteia — și anume:

— întregul efort de voință pe care-l săvârșește autoritatea bisericească în săvârșirea actelor de organizare și de conducere a Bisericii

prin aplicarea elementelor religioase ale puterii biserice ti, apoi prin aplicarea normelor morale i a celor juridice ;

— totalitatea normelor morale i juridice elaborate de autoritatea bisericeasc spre a servi ca mijloace adecvate i eficiente in exercitarea sau în aplicarea puterii biserice ti la toate condi iile obiective pe care le aduce cu sine sau le creeaz devenirea istoric , adic prefacerile continui ale vie ii omene ti.

Atît *efortul* pentru aplicarea tuturor mijloacelor de care se serve te autoritatea bisericeasc cît i acela special pentru întocmirea sau elaborarea continu de norme noi, precum i pentru adaptarea acestora la nevoile i condi iile obiective ale vie ii care se succed vertiginos, reprezint un prim factor omenesc de mare importan care intr în alc tuirea con inutului puterii biserice ti.

Un al doilea factor de aceea i natur , adic un al doilea factor omenesc care intr activ în aciune i d un anumit con inut nou puterii biserice ti, este factorul reprezentat de *voina credincio ilor* care este sau trebuie s fie în colaborare permanent cu voina autorit ii biserice ti; pentru c mijloacele pe care le aplic aceasta, ca mijloace religioase create direct prin voina divin s fie deplin suficiente i pentru ca toate celelalte mijloace pe care le creeaz în mod principal autoritatea bisericeasc s fie expresia voin ei întregului Corp al Bisericii, s corespund deplin naturii ,,i rostului Bisericii, precum i s poat fi sau deveni deplin eficiente i ele.

în această privin mai apar necesare o serie de preciz ri sau ar t ri mai concrete ale modului în care intr activ al doilea factor omenesc în con inutul puterii biserice ti prin contribu ia pe care o aduce la aplicarea puterii biserice ti i la elaborarea de noi mijloace ale acesteia.

— Cel mai obi nuit mod în Care voina credincio ilor intr ea factor activ i ca element constitutiv în crearea unui important element al puterii biserice ti, este acela de participare prin expresia voin ei lor la alegerea persoanelor destinate s fie subiecte personale ale puterii biserice ti sau ale celor destinate s constituie împreun subiecte colegiale sau persoane morale i în această calitate tot subiecte ale puterii biserice ti. Odat designate acestea, prin voina credincio ilor, ele reprezint sinteza de putere omeneasc pe care o poate exprima voina celor care îi aleg i astfel s creeze elementul uman de baz al puterii biserice ti, c ruia i se adaug prin hirotonie i prin celelalte acte auxiliare elementul divin al aceleia i puteri, a a încît puterea bisericeasc apare constituit 'atît printr-un act al voin ei lui Dumnezeu cît i printr-un act al voin ei credincio ilor, adic prin interven ia activ a factorului divin i a factorului uman, factorul divin reprezentînd f r în doiala elementul principal.

— Un alt mod, în care voina credincio ilor contribuie în chip tot atît de esen ial la crearea altor elemente ale puterii biserice ti, este acela în care ei colaboreaz cu autoritatea bisericeasc la exercitarea întregii puteri biserice ti începînd cu actele puterii sfin itoare a c ror eficacitate o condi ioneaz starea moral i voina credincio ilor, tje cînd apoi la actele puterii înv tore ti i la acelea ale puterii cîr-

muitoare, în legătură cu care vor avea credincioșii îndeplinește un rol tot atât de important nu numai prin acceptarea pasivă prin acte de voință a adevărilor de credință, a normelor sau legilor și altor rânduieli bisericești, ci prin participarea activă la pstrarea adevărilor de credință la răspândirea și ia apărarea lor, precum și la adoptarea hotărârilor prin care se statornicesc noi norme religioase, morale și juridice pentru viața Bisericii, de către adunări reprezentative ale întregii Biserici numite sinoade sau soboare.

Un alt factor de natură morală care intră în conținutul puterii bisericești, este acela pe care-l constituie chipul moral al acestei puteri, adică forța care iradiază din ea influențând conștiința oamenilor și determinându-le să accepte mijloacele de care ține autoritatea bisericească în exercițiul funcțiilor sale.

Elementul material sau mijloacele de natură materială care intră ca unul al treilea factor deosebit prin natura lui de cel religios sau divin ca și de cel moral, în alcătuirea puterii bisericești este reprezentat de toate mijloacele materiale de care se servește autoritatea bisericească în întreaga sa lucrare. Ele nu constau firește în mijloace de reprimare, în mijloace de constrângere fizică ca acelea care intră în alcătuirea forței fizice a societății civile, ci constau în alte mijloace materiale care pot fi înfățișate astfel: — mijloacele materiale de pstrare și difuzare a adevărului revelat; — mijloacele materiale care se folosesc în exercitarea sau în aplicarea puterii sfințite; — mijloacele materiale care se folosesc pentru fixarea, difuzarea și aplicarea normelor religioase morale și juridice de care se servește Biserica; — mijloacele de sancționare sau pedepsire a credincioșilor și a clericilor împreunată cu măsurile de îndepărtare temporară sau de durată mai îndelungată din obște Bisericii sau din funcțiuni în cazul clericilor, precum și acelea care impun anumite jertfe sau contribuții materiale; — mijloacele economice pe care le folosește Biserica în mod inevitabil, deci toate bunurile de această natură ale Bisericii, și în fine; — cel mai important mijloc care este și de natură materială dar care de obicei nu este trecut între cele de această natură, este însuși omul ca purtător al puterii bisericești sau ea subiect al acesteia, căci spunzător de întrebuințarea ei sau ca simplu membru al marelui obște al Bisericii.

Constituit din cele trei categorii de elemente sau de mijloace care intră în alcătuirea ei și adică din cele de natură religioasă, divină apoi din cele de natură morală și din cele materiale de natură umană, puterea bisericească în toată alcătuirea ei este menită sau destinată să fie folosită, așa cum s-a conturat ea din elementele arătate, numai în cadrul chipului vizat al Bisericii, nefiind destinate și pentru chipul ei cel nevizat.

Se înțelege de la sine că elementul reprezentat de mijloacele religioase divine este elementul esențial, fără de care celelalte elemente de natură morală și materială nu s-ar fi putut constitui și n-ar avea nici un rost. Cu toate acestea puterea bisericească numai astfel constituită este adecvată naturii și vieții omenești, adică este corespunzătoare rostului care și s-a dat de către însuși Mântuitorul de a fi folosit în

forme potrivite vieii omenești, accesibile cunoașterii și acceptării lor din partea oamenilor și prin această eficiență în lucrarea lor.

În ce privește elementul religios cu raportare la cel moral, mai sînt de făcut o seamă de precizări pentru a nu rămîne vreo îndoială în ceea ce privește caracterul sau Calitatea de componentă a puterii bisericești.

Prin elementul religios în alegem, în cadrul concret, elementul divin care intră în conținutul specific al succesiunii apostolice. Acest element constă după cum s-a arătat din dreapta credință și din harul sfințitor. Se înțelege însă că aceste elemente impun anumite norme religioase și altele de natură religio-morală derivate din ele, care trebuiesc observate în viaa Bisericii și care se folosesc de autoritatea bisericească în lucrarea ei.

De asemenea, trebuie să se înțeleagă că însăși autoritatea bisericească, prin condiții determinate, poate să stabilească noi norme cu caracter religios și moral, al căror conținut trebuie să fie de acord cu adevărul revelat, dar al căror utilitate nu apare decît în anumite epoci ale istoriei. Normele din această categorie intră după natura lor fie între mijloacele religioase propriu-zise, fie între mijloacele morale ale puterii bisericești.

Cu raportare la acestea, dintre normele pe care le folosește autoritatea bisericească în lucrarea sa, numai singurele norme juridice nu sînt expresii directe ale adevărului revelat și au specificul de a fi norme tipice create de voia omenească în acord cu adevărul revelat, beci, ca atare, ele intră în elementele care constituie împreună ceea ce în general se numește elementul moral al puterii bisericești fiindcă sînt creații proprii ale voiei oamenilor iar nu numai aplicări la relațiile religioase și morale ale unor adevăruri revelate, cum este cazul cu normele religioase și morale de care se servește autoritatea bisericească.

2. Împărțirea puterii bisericești

S-a arătat că orice putere rezidă într-o sumă de mijloace care cuprind în ele însușiri sau virtuți apte sau în stare să îndeplinească prin ele o lucrare. Puterea bisericească, prin urmare, trebuie să fie și ea o sumă de mijloace care au în sine însăși irea de a putea să îndeplinească o lucrare. Aceste mijloace însă trebuiesc să fie puse în mișcare sau folosite sau aplicate la realitățile vieii tot de către om, și ci de la sine nici unul dintre ele nu îndeplinește lucrări, decît în mod automat, mișcîndu-se în cadrul mare al legilor imuabile ale naturii. Dar, firește, nu este vorba de acele mijloace oare servesc elurile naturii, indiferent de voia omului, ci este vorba de acele mijloace care servesc eluri fixate de om, urmăriți de acesta și pentru care el se străduiește, fie singur sau ajutat de semenii săi — cum este cazul în societăți civile — fie împreună cu Dumnezeu ajutat de El, cum este cazul în societatea religioasă sau în Biserică.

Va să zis, revenind la puterea bisericească, prin ea trebuie să înțelegem, așa cum s-a arătat, suma sau totalitatea mijloacelor pe care

ie de îne i le întrebuint eaz autoritatea bisericeasc , pentru a îndeplini misiunea sau scopul Bisericii.

F r îndoial , c , folosite aceste mijloace de c tre cei care le de-în, prin ele se înf ptuiesc o mulime de scopuri sau lucr ri m runte privind pe individ sau grupurile mai mici de cre tini. Toate îns întesc la îndeplinirea scopului general al Bisericii, care este mîntuirea.

Nu este greu s ne d m seama, deci, c orice lucrare care se face în cadrul Bisericii, reprezint un act al puterii biserice ti, o întrebuintare a mijloacelor din care este alc tuit această putere, fapt pentru care orice astfel de act se i nume te aplicare a puterii sau exerci iu, sau exercitare a puterii biserice ti.

Diseu înd cuprinsul puterii i v zînd c el este alc tuit din mai multe mijloace, putem s ne d m mai bine seama c unele dintre acestea, au caracter divin, cele mai importante, iar altele, cele mai pu in importante, au caracter omenesc. i folosirea unora i folosirea celorlalte este deopotriv -de necesar i nu se poate face abstrac ie de una, cînd se folose te cealalt , decît în foarte rare cazuri i, de fapt, în mod comun sau obi nuit ele se folosesc concomitent, a a încît nici nu se poate sesiza deosebirea dintre ele.

Puterea bisericeasc avînd caracter divino-uman, corespunz tor naturii divino-umane a Bisericii, este i ni se prezint totu i ea putere unitar , dup cum Biserica îns i ni se înf i eaz ca o unitate ce reprezint una dintre însu irile ei esen iale, definit chiar prin Simbolul credin ei, în care ni se spune c Biserica este una, sfînt , soborniceasc i apostolic . Dup cum natura divino-uman a Bisericii nu-i prejudiciaz unit ii tot a a nici natura divino uman a puterii biserice ti, nu-i prejudiciaz imita ii acesteia.

Prin urmare, despre puterea bisericeasc trebuie s spunem c este unitar , c ea nu este împ r it , dup cum Biserica îns i nu poate fi împ r it ; nu se poate deta a vreo parte din ea sau mai precis nu se poate renun a la nici o parte din ea.

Cu toate acestea, întrebuint area sau aplicarea puterii biserice ti se face potrivit celei mai bune împ r iri metodice, corespunz toare naturii omene ti, pe care însu i Domnul nostru Iisus Hristos a observat-o în lucrarea Sa mîntuitoare, s vîr ind prin acte deosebite, înfîi lucrarea înv toreasc , apoi pe cea mîntuitoare sau sfin itoare i apoi pe cea de cîrmuitor. Potrivit acestor trei serviri sau lucr ri deosebite ale Mîntuitorului, to i cei care în cadrul Bisericii de in puterea cu care El a înzestrat Biserica întreag , iar nu o singur categorie de membri ai ei, o exercit în acest chip întreit: înv înd, sfin ind i cîrmuind.

Prin toate aceste trei lucr ri, de înv are, de sfin ire i de cîrmuire, Biserica continu opera Mîntuitorului.

Realizîndu-le continuu, s-a adoptat urm toarea împ r ire a mijloacelor prin care se s vîr e te fiecare lucrare în parte : mijloacele prin care se s vîr e te lucrarea înv toreasc , cele prin care se s vîr e te lucrarea sfin itoare i cele prin care se s vîr e te lucrarea de conducere i care au fost numite putere juridic ional .

Ce trebuie s se în eleag mai precis prin fiecare din aceste trei ramuri ale puterii unice a Bisericii ?

Prin puterea învătorească se înlege totalitatea mijloacelor de care dispune și pe care le folosește Biserica în scopul propovăduirii neîntrerupte a adevărului revelat, adică a învățurii de credință, a cum a propovăduit-o Mântuitorul și cum i-au transmis-o Bisericii ucenicilor și Sfinții și Apostoli. Această putere a fost dată Sfinților Apostoli și urmașilor lor și clerului în genere de către Mântuitorul, atunci când i-a trimis în lume, spunându-le: «Drept aceea, mergând învățați toate neamurile» (Mt. 28, 19); sau: «Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura» (Mc. 16, 15).

Investiți cu această putere, Apostolii au transmis-o urmașilor lor, episcopii, preoții și diaconii, care o dețin până astăzi și o exercită împreună, dar în grade diferite.

În exercițiul continuu al acestei puteri, adaptându-o la nevoile Bisericii, ea a luat mai multe înfățișări și anume: în primul rând una pozitivă, aceea care cuprinde predicarea adevărului credinței (cateheza, predicarea misiunii) și apoi înfățișarea pe care o putem numi negativă și care cuprinde combaterea rătăcirilor sau ereziilor și apărarea credinței.

Exercitându-și puterea învățorească sub aspectul ei pozitiv, Biserica a organizat coli religioase de diverse tipuri și misiuni interne și externe.

Cum adevărul de credință care trebuie propovăduit și apărât reprezintă un adevăr mântuitor de la care cine se abate nu mai poate nădăjdui mântuire, predicarea și transmiterea acestui adevăr nu putea fi încredințată numai puterilor omenești sau nu poate fi lăsată numai în îndreptăcirea acestora, de aceea Mântuitorul a înzestrat Biserica sa în întregime ei cu o putere sau cu o însușire specială, pe care se reazemă întreaga putere învățorească a Bisericii și anume cu însușirea cunoscută sub numele de infailibilitate, adică eu puterea de a nu greși în chestiuni de credință.

Aici trebuie să facem distincția convenită între această însușire pe care o are Biserica în totalitatea ei și între faptul că episcopii și preoții de înăuntru exercită puterea învățorească în mod obișnuit, în Biserică, activitatea de propovăduire și de apărare a adevărului de credință. Ea reprezintă o funcțiune oarecum specializată și organizată după rânduierile comune ale activității omenești, *pe când predicarea nealterată, fără de grija adevărurilor de credință, nu reprezintă o astfel de funcțiune, ci o lucrare care condiționează în mod esențial și principal mântuirea. Iar această lucrare nu o poate îndeplini decât Biserica în totalitatea ei, cerea în această totalitate și s-a dat însușirea infailibilității sau harisma infailibilității, pe care nu o are nici un episcop sau membru al ierarhiei, nici personal, nici în colectiv.

În ceea ce privește puterea sacramentală sau sfântoasă, trebuie să spunem că această reprezintă totalitatea mijloacelor prin care se poate sfânti și viaa credincioșilor, administrându-li-se harul sfânt.

Mijloacele care constituie puterea sfântoasă, le dețin și le întrețin în exercițiul funcțiunii lor membrii clerului în frunte cu episcopii.

Această putere a fost dată în mod special Apostolilor de către Mântuitorul, atunci când trimițându-i în misiune le-a spus nu numai să

înveie toate neamurile, ci i s-i boteze : «Botezându-i pe ei în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh» (Mt. 28, 19) ; sau : «Cel Care crede și se va boteza se va mântui» (Mc. 16, 16) ; sau : «Luați Duhul Sfânt, că roza le va ierta pe catele...» (In. 20, 21—23) ; sau : «Câte veți lega pe pământ...» (Mt. 18, 18).

Dar și puterea sfințitoare trebuie în eleasă ea o putere a Bisericii, pe care însuși o deține din mandatul ei, și o exercită ca pe o funcțiune, organele speciale instituite în acest scop, adică membrii clerului sacramental sau de instituire divină a Clerului instituit prin hirotonie.

Întreaga putere sacramentală sau sfințitoare a Bisericii o deține episcopii, căci lor le-a fost transmisă de către Sfinții Apostoli, iar parțial, de și în cea mai mare parte, o dețin preoții sau presbiterii!, și numai într-o foarte mică măsură o dețin diaconii.

Cuprinsul ei rezidă în calitatea harică de a sfinți cele apte Taine ale Bisericii și ierurgiile care sînt și ele de mai multe feluri, adică, sfinte slujbe, binecuvîntări, care nu implică comunicarea harului sfințitor prin mijlocirea unei taine-

De puterea sacramentală, în eleasă în acest sens, se deosebește de a-numita putere harismatică ; aceasta constă în însușirea sau calitatea pe care o primește cineva în mod excepțional, pe care și neobișnute sau cunoscute numai lui Dumnezeu, de a sfinți fapte minunate sau chiar minuni. Se știe că această putere au avut-o Sfinții Apostoli, dar ei n-au transmis-o împreună cu cea sacramentală propriu-zis urmașilor lor, pentru că darurile care constituie puterea harismatică au fost și au rămas întotdeauna personale, chiar și în cazul Sfinților Apostoli.

Puterea această harismatică o are Biserica din sînul creștină nu au lipsit niciodată, prin prezența și lucrarea în ea, a sfinților. În primele veacuri ale Bisericii această putere harismatică sau darurile numite harisme le-au avut atît unii credincioși simpli, cît și unii membrii ai clerului, folosindu-le în lucrarea pe care au desfășurat-o în sînul Bisericii.

A treia ramură a puterii bisericești cunoscută sub numele de putere juridică, este puterea de conducere a Bisericii, care constă din totalitatea mijloacelor pe care le deține și le folosește sau le întrebuințează autoritatea bisericească pentru*, cîrmuirea sau ducerea spre mîntuire a credincioșilor. Prin aceasta se înțelege mai precis lucrarea de organizare, de conducere a vieții sociale bisericești, lucrare în îndeplinirea creștină a autorității bisericești folosite și mijloacele comune de organizare și conducere a societății omenești. Și această putere este o putere cu care Hristos a înzestrat pe Apostoli și prin ei Biserica Sa, în măsura în care ea era necesară pentru lucrarea mîntuitoare, atunci cînd după învierea Sa le-a grăit Sfinților Apostoli zicînd : «Datu-Mi-s-a Mîntuirea toată puterea în cer și pe pământ. Drept aceea, mergînd în viața toate neamurile... învînați-le și se vor face toate câte am poruncit vouă și iată Eu cu voi sînt în toate zilele pînă la sfîrșitul veacului» (Mt. 28, 18—20).

Se înțelege însuși, că Mîntuitorul rămîne cîrmuitor sau conducător suprem, nevăzut, al Bisericii și că Sfinții Apostoli și urmașii lor sînt cîrmuitorii văzuți ai Bisericii. Puterea de cîrmuire pe care ei au primit-o

și o exercită în Biserică nu o deține în totalitatea ei nici unul dintre Apostoli, sau dintre urmașii lor. Ea este o putere cu care Hristos a înzestrat Biserica și pe oare în mod vădit o deține și o exercită în numele Bisericii episcopii și ceilalți membri ai clerului, fiecare în proporție corespunzătoare stării lui harice și funcției pe care o îndeplinește în Biserică, iar pentru întreaga Biserică o deține episcopatul în totalitatea lui.

Această putere se exercită în mod individual de către fiecare membru al clerului și în mod colectiv, colegial sau sinodal, de către episcopii întruniți împreună cu ceilalți clerici, fie în sinod particular, fie în sinod ecumenic. La rândul ei, puterea juridică a fost împărțită în trei ramuri, după principalele activități sau funcțiuni pe care le îndeplinește și anume: a) în puterea sau funcțiunea legislativă; b) în puterea sau funcțiunea judecătorească; c) în puterea sau funcțiunea executivă. Firește că această împărțire nu cuprinde întreaga activitate de conducere, ci doar lucrările ei principale, după cum s-a remarcat. Întrucât nici pe acestea pe toate, de aici, a după cum rezultă din însuși exerciciul puterii juridice în Biserică, ea cuprinde ca acte foarte importante încă următoarele: alegerea și investirea cu putere juridică a membrilor clerului, apoi convocarea sinoadelor, luarea hotărârilor sinodale, aprobarea acestora, etc.

Împărțirea tripartită a puterii juridice este și mai nouă și nu este într-o totală corespunzătoare, deși din punct de vedere metodic o alta mai corespunzătoare încă nu s-a găsit. De aceea rămânem la ea, deși în alte domenii ale dreptului ea a fost abandonată.

În fine, în sensul cel mai larg, puterea juridică cuprinde și exprimă dreptul de a deține și exercita întreaga putere bisericească sub toate cele trei aspecte ale ei, pentru că lucrarea pastorală presupune de încredințarea și folosirea deopotrivă a puterii învătorești și a celei sacramentale și a celei juridice propriu-zise.

După cum s-a spus încă de la început, puterea bisericească constituie miezul sau baza autorității bisericești, așa că autoritatea bisericească concretizată în organe de conducere constituite în mod legal sau pe temeiuri de drept, nu este altă decât expresia legală a puterii, și în acest sens ea nu trebuie confundată cu noțiunea de autoritate în eleas ca simplă expresie morală a puterii. Despre o astfel de autoritate, ca expresie morală a puterii, este vorba atunci când se spune despre o instituție, despre o societate sau despre un individ că are autoritate sau că se bucură de autoritate.

Puterea bisericească unitară, ca și sub cele trei aspecte, s-a arătat că pentru a putea fi aplicată realității bisericești, este de înțeles și exercitată de diverse persoane, că orăli se încredințază câte o porțiune din aceasta sub formă de drepturi și obligațiuni. Totalitatea drepturilor și obligațiilor care definesc funcțiunea unei persoane purtătoare a puterii bisericești se cheamă în limbaj juridic oficiu bisericesc.

Sub aspectul acesta de oficii, puterea bisericească poate fi împărțită în felurite chipuri, după gradele funcțiilor, după natura funcțiilor, după specificul unora din funcțiuni.

3. Transmiterea puterii bisericești. Succesiunea apostolică . Deosebiri confesionale

Mîntuitorul însuși a încredințat întreaga această putere, în măsura în care este posibil de nedreptăți folosirea ei de către oameni, Sfinților și Apostoli, iar Sfinții și Apostoli au încredințat-o Bisericii.

În chestiunea transmiterii puterii acesteia de către Sfinții și Apostoli Bisericii însuși sau urmașilor Sfinților și Apostoli designați de ei înșiși într-un anumit fel, există unele deosebiri în modul în care este prezentat fie însuși actul prin care ei au transmis întreaga putere sfintei Biserici, fie în ce privește înțelesul care i se dă expresiei: «succesiune apostolică» și deci însuși conținutul/lei acesteia.

Astfel se pare că există o teză potrivit căreia Sfinții și Apostoli ar fi transmis puterea bisericească numai stăruirii preoților sau numai episcopilor și abia prin aceștia Bisericii însuși; după cum pe de altă parte se pare că există și teza contrară, că Sfinții și Apostoli ar fi transmis puterea bisericească Bisericii în întregime și nu numai stăruirii preoților și că ei i-au transmis o parte din puterea bisericească numai în calitate de Slujitori sfinți și ai acesteia.

Mai există de asemenea teza potrivit căreia Sfinții și Apostoli ar fi transmis numita succesiune apostolică, numai episcopilor și anume doar prin hirotonirea sau sfințirea acestora, a cărei continuare neîntrerupt pe firul actelor de hirotonire episcopală sau arhierască, ar constitui esența succesiunii apostolice.

În fine s-ar putea că mai există o deosebire și în ceea ce privește însuși cuprinsul succesiunii apostolice, care ar fi redus la o succesiune fizică și harică sau sacramentală fără a fi legată această succesiune de aceea în credință.

Dar deosebirile arătate și despre care am spus că se pare că ar exista sub forme de teze aparte, dar în fond ar fi inconciliabile între ele, provin numai din faptul că problema succesiunii apostolice nu a fost privită în ansamblul ei, Ci numai din câte un punct de vedere, adică numai câte un aspect, sau și pentru faptul că chiar atunci ea a fost privită aproape în ansamblul său, s-a omis câte un aspect, sau cel puțin un aspect care este de o importanță deosebită, și nu numai atât, ci mai mult, acel aspect ar putea fi chiar alfa succesiunii apostolice.

De *noțiunea de succesiune apostolică* și mai precis de existența reală a acestei succesiuni este legată și condiționat întreaga eficacitate a lucrării Bisericii, ba mai mult însuși faptul existenței reale a Bisericii deoarece fără de succesiune apostolică, adică fără de totalitatea mijloacelor pe care le-au transmis Sfinții și Apostoli Bisericii, nu ar exista sau nu ar putea exista nici Biserica și se înțelege, cu atât mai puțin, nici lucrarea mîntuitoare a acesteia.

Ce se înțelege însuși în modul cel mai precis și mai deplin prin succesiune apostolică ?

Prin această succesiune nu se înlege o simplă consecuire sau o simplă înirare ori continuare a unui fir al preoiei sau al harului sfinitor de la Sfinii Apostoli pînă astăzi sau pînă într-o anumită epocă din viaa Bisericii în care s-ar analiza existența sau inexistența succesiunii apostolice. Nu însemnează acest lucru, ci însemnează ceea ce spune mai complet cuvîntul succesiune, însemnează moștenirea răsădită de la Sfinii Apostoli, adică întreaga lor moștenire nu numai aceea a harului sfinitor pe firul unei succesiuni neîntrerupte.

Dar în ce constă această întreagă moștenire a Sfinilor Apostoli ?

În totalitatea mijloacelor cu care ei au avut datoria, din porunca Mîntuitorului însuși, să înzestreze Biserica, adică din totalitatea elementelor de putere religioasă divină pe care ei au avut porunca să le lase ca moștenire Bisericii pentru ea aceasta în posesia lor să poată să continue lucrarea Sa mîntuitoare.

Dar să vedem care au fost mijloacele sau puterile cu care au fost înzestrați Sfinii Apostoli și dacă toate aceste mijloace au fost sau nu transmise sfintei Biserici ?

În puterea apostolică, ca mijloace care formau conținutul acestei puteri, intraser următoarele elemente :

a) — calitatea de apostol, calitatea unică de slujitori ai Bisericii aleși direct de Mîntuitorul și înzestrați de El cu toată puterea necesară pentru conducerea Bisericii pînă la sfîrșitul veacurilor. Această înzestrare s-a făcut atunci cînd Mîntuitorul le-a grăit Sfinilor Apostoli în felul următor : «Datu-Mi-s-a Mie toată puterea în cer și pe pămînt, Drept aceea mergînd, învâtați toate neamurile botezîndu-i pe ei (în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, învîndu-i pre dîni și să pască toate dîtele am poruncit vou ; și iată Eu cu voi sînt în toate zilele pînă la sfîrșitul veacurilor» (Matei 28, 18—20).

b) — Harismele ca daruri personale.

Calitatea de apostol cuprindea următoarele însușiri : — Preoia deplină sau preoia apostolică ; — Deplina putere de a învâta adică de a propovădui cuvîntul adevărului în plenitudinea lui și pretutindeni și anume fără de grăi, apostolii fiind organe ale Duhului Sfînt, ale Revelației, care avînd să propovăduiască adevărul revelat prin viu grai sau în scris, aveau și însușirea de a nu putea grăi și în chestiunile de credință ; — Deplina putere cîrmuitoare sau conducătoare, fiecare avînd cum se spune jurisdicție universală, nelimitată teritorial de jurisdicția celuilalt, pămîntul nefiind împărțit în 12 circumscripții apostolice și nici avînd vreunul dintre ei jurisdicție universală cum se pretinde în mod grăit.

Harismele cuprindeau următoarele însușiri : — Darul profeției ; — Darul taumaturgiei, adică darul de a face minuni ; — Harisma sfineniei, adică însușirea de a fi sfiniți înainte de orice eventuală canonizare sau a ezare în rîndul sfinilor de către vreun alt autoritate decît aceea a Mîntuitorului. — În fine darul sau însușirea de a grăi și de a scrie în mod infailibil, ea organe ale revelației, a a precum s-a mai menționat în legătură cu deplina lor putere de a propovădui adevărul revelat.

Din totalitatea acestor mijloace care, ca daruri sau însuiri, au făcut parte din puterea Sfinților Apostoli, ei au lăsat ca moștenire isau au transmis ca moștenire Bisericii, ca succesiune apostolică numai pe unele, și nu le-au transmis și nici nu le-au putut transmite pe toate!

Astfel ei nu au transmis și nici n-au putut transmite următoarele însuiri: — Apostolatul, adică însușirea sau calitatea de apostoli pe care a conferit-o numai Mântuitorul, nelăsându-le puterea de a conferi și ei în continuare și altfel s-ar fi rînduit de a se alege apostoli pînă la sfîrșitul veacurilor, ceea ce nu s-a făcut, și după cum se știe, după alegerea în condiții excepționale a lui Matia și a Sfîntului Apostol Pavel prin lucrarea directă a Domnului, calitatea de apostol nu a mai fost transmisă nimănui; — Preoția apostolică, adică puterea și privilegiul divin de a fi începătorii preoției Bisericii, aceasta fiind iarăși o însușire și un privilegiu rînduite numai pentru ei prin voința directă a Mântuitorului; — Jurisdicția universală, adică nelimitat teritorial care a constituit iarăși o însușire și un privilegiu cu care i-a înzestrat numai pe ei Mântuitorul în mod direct; • — Toate harismele care au fost daruri personale și în special «Charisma veritatis» adică harisma care le conferea infailibilitatea personală — ca organe ale revelației, și celelalte harisme ca de exemplu harisma sfințeniei și a tauma urgiei s-au mai repetat și pot să apară oricînd în Biserică, pe cînd aceea a infailibilității persoanei n-a mai apărut de la Sfinții Apostoli.

Se înțelege că atît harismele care mai apar în viața Bisericii și care n-au lipsit după epoca apostolică, nu fac și nu pot face parte din succesiunea apostolică și deci nici ele ca și celelalte însuiri pe care le-am amintit ca fiind strict legate de persoana Sfinților Apostoli, n-au putut fi transmise de aceștia sau n-au putut fi lăuate de ei moștenire Bisericii.

Care este atunci conținutul moștenirii sau succesiunii apostolice?

În chipul cel mai general la această întrebare se poate răspunde că Sfinții Apostoli au lăsat drept moștenire Bisericii întreaga putere necesară pentru continuarea lucrării Bisericii și că această putere ei n-au putut-o încredința decât Bisericii în totalitatea ei, ca Trup tainic al lui Hristos, și că numai Biserica în totalitatea ei este infailibilă și că atare numai ea prezintă garanția că poate păstra nealterat revelația, adică adevărul de credință fără de care toate celelalte mijloace sau puteri prin care se lucrează mîntuirea în Biserică rămîn fără de bază și neeficiente.

Aceasta înseamnă că Sfinții Apostoli netransmișînd și neputînd transmite însușirea infailibilității nimănui în mod personal, au lăsat această însușire ca moștenire numai Bisericii în totalitatea alcătuirii ei.

Dar modul în care se arată în Sfînta Scriptură că au procedat Sfinții Apostoli la transmiterea puterii bisericești reiese că în cadrul Bisericii ei s-au oprit asupra unor persoane pe care le-au înzestrat sau harul preoției în cele trei trepte: a arhieriei sau episcopatului, a presbiteratului și a diaconiei. De asemenea se arată că ei au înzestrat întreaga preoție pe care au creat-o în trei trepte și cu mijloacele sau cu pu-

terea de a pstra și de a propov dui adev rul revelat, îns nu în mod infailibil, ci numai cu o putere ce ine de puterea lor haric adic de starea preo iei, putere care este mai mare decît a celorlal i membri ai Bisericii, dar care nu le confer infailibilitatea.

Se mai arat apoi c Sfin ii Apostoli i-au înzestrat pe cei p rta i la preo ie i cu mijloacele sau eu puterea de a-i conduce sau de a-i cîrmi pe credincio i în via a i str dania lor pentru dobîndirea mîntuirii.

Cu alte cuvinte Sfin ii Apostoli au transmis în mod special preo iei atît mijloacele necesare de a s vîr i lucrarea propov ditoare, cea sfin i-toare i cea cîrmuitoare, cît i misiunea de a s vîr i toate aceste trei lucr ri, ca vase alese ale_Duhului, deosebite de ceilal i membri ai Bisericii.

În această calitate toate cele trei trepte ale preo iei de instituire divin sînt p rta e la mo tenirea apostolic pe care o de in în mod solidar fiecare într-o anumit m sur , i de aceea se poate spune cu drept cuvînt c succesiunea apostolic este de inut de c tre preo ie sau de c tre întreaga stare preo easc , ei încredin îndu-i-se în mod special în Biserica misiunea de a propov dui, de a sfin i i de a cîrmi via a credincio ilor.

Întrucît îns din cele trei trepte ale preo iei, treapta arhieriei sau a episcopatului reprezint sinteza preo iei, ea de inînd starea haric deplin a preo iei, s-a obi nuit s se spun c această treapt este de in toarea succesiunii postolice i în acest în eles li se spune episcopiilor urma i ai apostolilor.

De asemenea, întrucît f r de starea arhierieasc adic f r de treapta episcopatului, preo ia nu s-a putut transmite i încetînd preo ia ar înceta s existe i Biserica, s-a pus cu bun dreptate accentul cel mai greu în l murirea no iunii de succesiune apostolic , pe treapta episcopal i pe neîntreputa succesiune de la Sfin ii Apostoli pîn ast zi a acestei trepte. De aceea i grija deosebit pe care a manifestat-o atît autoritatea bisericeasc cît i ob tea credincio ilor pentru asigurarea alegerii i instituirii episcopilor îm strict conformitate cu rînduielele tradi ionale mo tenite de la Sfin ii Apostoli.

†*

Din toate cele ar tate în leg tur cu de in torii succesiunii apostolice rezult c , în sensul specificat, nu se gre e te nici cînd se spune c Biserica este cea care a primit i p streaz mo tenirea apostolic , i nici cînd se spune c preo ia este cea care a primit i asigur p strarea în continuare a succesiunii apostolice i nici cînd se spune c arhieria sau episcopatul este factorul care asigur p strarea succesiunii apostolice în Biserica .

În mod special trebuie ar tat c accentul care se pune mereu pe episcopat ca p str tor al succesiunii apostolice se mai întemeiaz i pe faptul c miezul sau sîmburele puterii biserice ti, pe care se întemeiaz , din care deriv i f r de oare nu exist putere bisericeasc de nici un fel este îns i starea haric pe care o confer preo ia i cu cît această stare haric este mai înalt cu atît puterea bisericeasc se de ine

în chîp mai deplin, a a încît în cazul concret al episcopatului, starea haric acestei trepte constituie reazemul și izvorul celei mai înalte puteri sau autorități individuale în Biserică. Precizăm, autoritate individuală, întrucît în afară de aceasta mai există ca putere sau ca autoritate superioară în Biserică sinodul sau sinoadele cele de multe feluri.

Revenind acum la ceea ce s-a spus mai înainte că Biserica este prima și cea mai deplină de înțeles, pe strîmtoare a succesiunii apostolice, mai trebuie să facem următoarele precizări și anume că :

Biserica în totalitatea ei are însușirea de a păstra nealterat tezaurul adevărului revelat și numai ea în întregime se bucură de asistența Duhului Sfînt care îi conferă infailibilitatea; — în și Sfinții Apostoli n-au fost creați în mod independent de Biserică și n-au fost creați în afară Bisericii și deasupra Bisericii, ci au fost chemați la existență în Biserică și pentru Biserică și încadrați în întreaga lucrare a Bisericii și tot lucrarea lor, fiind abstracție de modul în care îi privim noi ca persoane și ca săvîritori în această calitate a întregii lucrări apostolice, lucrarea lor nu avea rațiune și nu are altă rațiune decît ca lucrare a Bisericii; — Nici preoția în totalitatea sa și nici episcopatul socotit aparte nu a fost și nu sînt elemente sau vase alese ale lucrării Mîntuitorului, a Sfinților Apostoli sau a Duhului Sfînt, în afară Bisericii sau deasupra Bisericii, ci numai în cadrul Bisericii și pentru Biserică, în fruntea creșterii și ca organe ale ei, cu misiune specială de a păstra moștenirea apostolică și ca purtătoare la răspundere pentru păstrarea ei.

Aceste precizări pun și mai bine în lumină problema moștenirii apostolice și modul în care aceasta este păstrată în Biserică.

Cît privește cuprinsul succesiunii sau moștenirii apostolice, s-a vădit că el se reduce la acele mijloace sau puteri pe care Sfinții Apostoli au avut și mandatul și posibilitatea de a le transmite sau de a le lăsa moștenire Bisericii. Ele sînt înfrînte în mod obișnuit ca putere învățătorească, putere sfințitoare și putere cîrmuitoare sau pastorală. În fond însă toate acestea se întemeiază — de fapt — pe puterea sfințitoare și derivă din aceasta, a a încît întreaga putere bisericească se poate numi putere preoțască sau putere sfințitoare sau putere sacramentală, și că fără de cea sfințitoare toate celelalte nu au rațiune, întrucît fără împărțirea harului sfinților, nici numai prin credință și nici numai prin fapte bune nu se poate asigura mîntuirea în condițiile în care s-a rînduit ca ea să fie dobîndită prin lucrarea Bisericii. "

A adăruș, în esență învățurii creștine ca puterea bisericească să fie socotită întemeiată pe starea pe care o conferă harul preoțesc și pe care acest har o mijlocete pentru viața creștină și deopotrivă ca izvorît din această stare sau din această putere. Prin urmare este cu totul greșit să se vorbească despre vreo putere învățătorească sau despre vreo putere juridicală sau una cîrmuitoare în mod independent de puterea sfințitoare, în sensul că aceasta ar putea să existe în mod independent de cea dintîi sau ar putea să fie transmisă prin acte fără de nici o legătură cu puterea sau cu starea harică a preoților ori de vreo natură specială cu totul deosebită de aceasta. Nici vorbă nu poate fi deci de vreo conferire a puterii învățătorești sau a puterii juridic-

ionale unor persoane care nu sînt p r t a e prin starea lor haric la pu-
 terea sfin itoare adic unor persoane care nu fac parte din starea preo-
 easc . Aceasta mai înseamn apoi c nici acestor persoane nu li se
 pot conferi -cele dou puteri, cea înv toreasc i cea cîrmuitoare sau
 jurisdic ional , decît în mod corespunz tor i la nivelul trepteii pe oare
 o de in sau pe care se g sesc în preo ie.

Din toate acestea, cu privire la împ r irea puterii biserice ti, re-
 zult c împ r irea tripartit , atît de obi nuit i legat de omeneasca
 împ r ire, în trei p r i a îns i lucr rii mîntuitoare a Domnului nostru
 Iisus Hristos •— arhiereu, dasc l i împ rat — i derivat din acest
 împ r ire este o simpl îrfp r ire metodic care nu afecteaz caracterul
 unitar al puterii biserice ti, dar care serve te la sistematizarea pe care
 o pretinde mintea omeneasc pentru a în elege, în mod adecvat naturii
 omene ti, adev rurile i lucrurile divine din Biseric , precum i pentru a
 asigura o mai bun organizare i efectuare a lucr rii Bisericii.

R mîne îns nerezolvat o problem : aceea care se pare c impune,
 ori ad ugarea unei noi p r i adic a uneia a patra p r i la împ r irea
 tripartit a puterii biserice ti, ori reducerea împ r irii tripartite la o îm-
 p r ire bipartit adic la o împ r ire numai în dou p r i a puterii
 biserice ti.

Problema aceasta adaug o lucrare a puterii biserice ti care se pare
 c ine de puterea înv toreasc , de care de fapt este legat dar nu
 în plenitudinea sa. Este vorba de puterea de a p stra nealterat adev rul
 revelat. Aceast putere nu o are preo ia dar nici vreun alt element
 sau vreo alt parte care intr în alc tuirea Bisericii, ci o are numai
 Biserica în întregimea ei, adic în întreaga ei alc tuire, a a cum se
 prezint ea format din toate elementele ei constitutive : cler i credin-
 cio i, adic preo ie i stare laic . Deci aceast putere nu intr integral
 în puterea înv toreasc a preo iei, c ci o dep e te întrucît preo ia
 singur nu se bucur de infailibilitate c ci este numai o parte a Bi-
 sericii. Dar preo ia cuprinde i ea în cea mai mare m sur i în chip.
 determinat de rînduielile tradi ionale ale Bisericii, p strarea adev -
 rului revelat de i nu în mod infailibil. Deci lucrarea ei în aceast pri-
 vin nu acoper i nu cuprinde întreaga lucrare i putere a Bisericii
 de a p stra nealterat adev rul revelat.

Nu se poate spune îns c aceast putere, în plenitudinea ei, nu este
 o putere care face pare din succesiunea sau din mo tenirea apostolic .
 i atunci, este evident c preo ia singur nu este p str toarea întregii
 succesiuni apostolice, oi numai împreun cu Biserica sau întrucît este un
 organ al Bisericii i c pe de alt parte puterea de p strare nealterata
 a adev rului de credin constituie o putere aparte-rezervat numai Bi-
 sericii i lucr rii ei ca totalitate. Avem de a face prin urmare cu o a
 patra parte a puterii biserice ti, dac o raport m pe aceasta la cele trei
 a c ror purt toare este preo ia. Iar dac reducem pe cele trei a c ror
 mo tenire i transmitere o asigur preo ia la una singur la puterea
 sfin itoare sau la puterea preo easc pentru ra iunile pentru care am
 v zut c se poate face aceast reducere, atunci ne g sim sau ajungem
 în fa a unei împ r iri bipartite a puterii biserice ti i adic : în puterea

Bisericii de a p strare nealterat adev rul revelat sau in puterea infailibilit ii Bisericii i în puterea sfin itoare a preo iei.

inînd seama de modul în care a evoluat cugetarea teologic prin dezbaterile problemelor de eclesiologie, precum i de perspectiva în care apare alc tuirea i lucrarea Bisericii Sî lumina unei eelesiologii desc tu at de schematismul scolastic, pare a fi mai indicat aceasta din urm împ r ire în dou a puterii biserice ti, întrucît prin ea se pune mai bine în lumin atît înv tura despre natura Bisericii cît i întreaga rînduial privitoare la rostul i lucrarea ei în lume.

O alt problem care trebuie l murit , inînd seama de felul cum s-a observat pîn acum în leg tur cu con inutul Succesiunii apostolice, este aceea a elementelor care intr în mod esen ial în cuprinsul mo tenirii l sat Bisericii de Sfin ii Apostoli i f r de care nu se poate vorbi de o adev rat succesiune apostolic .

Problema aceasta are o deosebit importan doctrinar i practic , pentru c de l murirea ei depinde stabilirea unui etalon prin care s se poat aprecia dac într-o comunitate, într-o confesiune sau într-o Biserie s-a p strat sau nu s-a p strat succesiunea apostolic . Stabilirea acestui lucru este de natur s arunce luminile necesare asupra altor aspecte curente ale raporturilor intercre tine sau interconfesionale ca de exemplu asupra validit ii sau nevalidit ii unor taine, asupra posibilit ii de a se intra în comuniune cultic cu anumite organiza ii eclesiale precum i în cele din urm a posibilit ii de unire între diverse comunit i eclesiale i în ce condi ii.

Drept premiz , pentru a se putea r spunde într-un mod corespunz tor i deplin l muritor la aceast întrebare, poate servi chiar împ r irea con inutului succesiunii apostolice în dou p ri, i adic , în puterea de p strare nealterat a adev rului revelat i în puterea sfin itoare. Cea dintîi asigur credin a în adev rul s u ea fapt original i fundamental al vie ii Bisericii i al întregii sale lucr ri mîntuitoare, iar • cea de a doua asigur mijlocul de comunicare a harului sfin itor, f r de care credin a singur nu poate asigura întreaga lucrare a mîntuirii. Cu alte cuvinte aceste dou elemente reprezint în fond alfa i omega succesiunii apostolice, care trebuie privit ca fiind constituit din dreapta credin i din harul sfin itor, iar toate celelalte elemente prin care se manifest sau în care se concretizeaz puterea bisericeasc trebuie privite numai ca elemente derivate din acestea dou care le pun i pe acelea în adev rata lor lumin ca elemente auxiliare în raport cu acestea.

S vedem acum mai precis ce temeiuri pot fi invocate în sprijinirea ••acestui mod de a vedea lucrurile.

Pentru a nu l sa nici o îndoial asupra raportului stabilit între succesiunea apostolic în credin i între cea sacramental , se vor putea cita i unele rostiri ale Sfin ilor P rin i i altor scriitori biserice ti asupra succesiunii apostolice. Iat textele mai importante care se refer la problema de care ne ocup m :

Hegesip (sec. II) spune c a verificat succesiunea apostolic a episcopilor Bisericii din Corint i a celei din Roma, i conchide, c în c zu-

rile tuturor succesiunilor episcopale și în fiecare cetate se p streaz și dreapta credin .

Irineu (sec. II), ar tînd pe unde au predicat unii dintre Apostoli ca : Matei, Petru, Pavel, apoi ucenicii lor Marcu și Luca, adaug , c prin tradi ia apostolic s-a p strat credin a cea adev rat în fiecare Biseric și c se poate demonstra pe firul succesiunii apostolice, de la episcopii a eza i de c tre Apostoli, pîn în vremea sa (sec. II), c nimeni n-a înv at și n-a cunoscut înv turile ereticilor. Continu apoi cu enumerarea unor succesiuni apostolice, dup ce spune c nu-i este cu puțin s le enumere pe toate.

Tertulian, r fiindu-se tot cu ereticii, ca și Irineu, folose te aceea i manier , pentru a demonstra c înv turile ereticilor sînt scorniri tîrzii de dup epoca apostolic , despre care nici urm nu se g se te nici în înv tura Apostolilor și nici în cea a urma ilor acestora, episcopii apostolici, ca Policarp al Smirnei și Clement Romanul, adic episcopii a eza i direct de Apostoli. C ci precum Apostolii n-au înv at lucruri prin care s se deosebeasc între ei, ci unul i acela i adev r, tot a a i urma ii lor au înut aceea i credin .

Cu toate c ereticii îi confec ioneaz firme zise apostolice i liste de episcopi, prin care vor s - i dovedeasc succesiunea apostolic , încerc rile lor r mîn zadarnice, pentru c nu pot dovedi i prin credin această succesiune.

Scriitorii biserice ti preocupa i deci de combaterea ereziilor, foloseau metoda de a opune uneltirilor și falsurilor acestora, dovezi clare asupra faptului c , succesiunea apostolic , succesiunea în timp a urma ilor acestora — episcopii — exist numai în Biseric , iar nu și în «bisericele» eretice și ar tau c prin această succesiune fizic s-a transmis, și se p streaz mereu pe cale de tradi ie, adev rata înv tur cre tin .

Cel care s-a ocupat mai pe larg de această problem este scriitorul Eusebiu al Cezareii. Am putea spune c în primele apte c r i ale Istoriei sale, Eusebiu urm re te în mod principal s arate toate succesiunile apostolice — despre care i-a fost posibil s g seasc dovezi. De altfel chiar cuvintele cu care îi începe Istoria sa, par s indice preocuparea lui deosebit pentru succesiunea apostolic .

În continuare el m rturise te c inten ioneaz s arate și s salveze prin fixarea lor în scris, dac nu toate succesiunile apostolice a a cum s-au întrupat ele istorice te, apoi m car ale celor mai vesti i Apostoli ai Domnului dup cum se p streaz ele i ast zi în cele mai însemnate Biserici.

De-a lungul celor apte c r i ale Istoriei sale, Eusebiu'vorbe te neîncetat de succesiunea apostolic , pe care o opune, ca arm a adev rului, tuturor ereticilor, care nici unul nu poate invoca o astfel de succesiune.

Astfel el arat , în lista cît se poate de complet ,numele episcopilor care au p storit în succesiune apostolic Bisericele din Ierusalim, Roma, Antiohia și Alexandria de asemenea, prin men iuni sporadice,

arat existen a aceleia i succesiuni in Bisericile din Efes, Creta, Atena, Smirna, etc., i constat c este imposibil s se numere nominal to i aceia care cei dintii au dobândit succesiunea apostolic în întreaga Biserică sau în Biserica ecumenic .

Din toate cele ar tate putem conchide, c pe bun dreptate Biserica veche, ca i cea din vremea noastr , arat un interes deosebit succesiunii apostolice sub aspectul ei fizic, a a zicînd, sau ca succesiune material , condi ionînd de ea p strarea credin ei adev rate i de inerea real a puterii biserice ti ide c tre urma ii Sfin ilor Apostoli, mai ales de c tre episcop, dar i de ceilal i membri ai clerului p rta i la preo ie, precum i continuarea lucr rii mîntuitoare i deci garan ia c se asigur mîntuirea prin lucrarea preo easc în cadrul Bisericii. Cît de mare important are aceasta pentru con tiin a credincio ilor i pentru con tiin a clerului, î i poate da oricine seama, pentru c ea îi ofer o certitudine care temeluie te n dejdea mîntuirii i zidirii continue a Bisericii. Lipsa ei ar însemna dezn dejde i destr mare moral , i o destr mare a vie ii biserice ti în general.

Dup cum am v zut din felul în care în eleg chiar i succesiunea apostolic extern -fizic a episcopilor, Irineu, Tertulian, i Eusebiu al Cezareei, aceasta constituie pentru ei doar o dovad , un semn sau un criteriu ai p str rii credin ei celei adev rate. Încît nu se poate concepe una f r de cealalt , pentru c , pe de o parte, credin a lucreaz prin harul sfin ilor, iar pe de alt parte, harul sfin itor este condi ionat în eficacitatea lui de credin .

La fel gîndesc i al ii. Irineu, vorbind despre Policarp al Smirnei, arat c el a fost nu numai instituit de c tre Apostoli ca succesori ai lor în Smirna, ci a i inut i înv at totdeauna cele pe care el însu i le înv ase de la Apostoli, pe care le-a i predat Bisericii i care singure sînt adev rate.

Tertulian vorbind de adev rata Evanghelie declar c numai aceea este adev rat care a fost transmis de la Apostoli prin episcopi, al c ror început st în Sfin ii Apostoli.

Pe aceea i linie se înscriu i prevederile canoanelor 46, 47, 68 apostolice, 7 Sin. II ecum., 95 Trulan.

Vorbind despre succesiunea apostolic trebuie s avem în vedere faptul c aceasta nu este numai o succesiune sacramental , independent de succesiunea în credin , ci c în mod principial, succesiunea în credin primeaz , ea constituind temeiul transmiterii întregii puteri biserice ti. Cu raportare la ea, transmiterea efectiv a puterii sacramentale pe cale de succesiune apostolic reprezint doar o confirmare, un semn al existen ei sigure a credin ei adev rate. În cuprinsul succesiunii apostolice intr de fapt transmiterea întregii puteri biserice ti iar nu numai o parte a acesteia.

4. Autoritatea bisericeasc

Autoritatea bisericeasc este expresia legal a puterii biserice ti. Desigur îns , c natura acestei autorit i, ca i modalitatea de constituire i de transmitere a ei difer de natura autorit ii profane sau ci-

vile, de modalitatea de constituire și transmitere a aceleia, și, în fine, chiar și în ce privește funcțiile precise pe care le îndeplinește.

Astfel, cu privire la autoritatea bisericească "- trebuie să spunem că ea nu este o autoritate pur omenească sau constituită numai prin voința omului, după modul în care se constituie autoritatea civilă, ci ea este în mod esențial o autoritate de natură divină, în sensul că miezul ei, adică factorul putere pe care se reazim și din care se dezvoltă, nu este derivat din voința oamenilor sau constituit, creat de aceștia, ci este un element cu care a înzestrat însuși Mântuitorul Bisericii Să. Acest element este cunoscut sub numele de putere bisericească. Aceasta, deși este unitară, ni se înfățează totuși sub trei aspecte după lucrurile principale pentru care este destinat și pe care le îndeplinește și anume: sub aspect de putere învătorească, sub acela de putere sacramentală și sub acela de putere juridicală.

Acesta fiind cuprinsul puterii bisericești, care reprezintă miezul și izvorul autorității bisericești, este evident că prin el se deosebește radical autoritatea bisericească de orice altă autoritate profană. Dar, autoritatea bisericească, dacă rezidă în mod principal după natura sa în acest element de putere dumnezeiască sau divină, ea nu este constituită în mod exclusiv din aceasta, ei elementului divin și se mai adaugă unul omenească, constituită în mod natural prin voința membrilor societății bisericești, sau prin voința credincioșilor, și nici una dintre persoanele sau instituțiile care dețin puterea bisericească, deci nici una dintre autoritățile bisericești, nu se instituie în mod automat, printr-o intervenție directă a puterii divine, și nici nu există în Biserică o castă în care să se transmită oarecum ereditar sau în chip cu totul mistic puterea bisericească. Că, oricare persoană sau instituție care este destinat să dețină și să exercite puterea bisericească, se desemnează, se alege și se instituie în funcția respectivă, pentru care urmează să primească puterea dumnezeiască, prin acte de pronunțare a dorinței membrilor Bisericii, prin hotărâri pe care le iau credincioșii și clericii, fie întruniți în adunare specială în acest scop, pe unități locale sau pe unități mai mari administrative bisericești, spunându-și cuvântul direct, sau prin reprezentanții lor aleși. Așa încât este limpede că drept bază a puterii dumnezeiești cu care se investesc conducătorii Bisericii, lor li se creează sau li se decerne o relativă și corespunzătoare putere omenească mai bine zis, li se dă oarecare putere, care emană din voința oamenilor, deci și o putere ce se creează în mod natural, în mod obișnuit, așa cum se creează puterea pe care o deține autoritatea în societățile profane.

Acest fel de putere omenească cu care sînt investiți cei care urmează să primească și puterea dumnezeiască pentru a deveni astfel cîrmuitori bisericești, reprezintă elementul natural al puterii bisericești, iar puterea dumnezeiască de care a fost vorba, reprezintă partea supranaturală sau elementul supranatural al aceleiași puteri bisericești.

Din acestea, se vede clar că autoritatea bisericească, cu privire la natura ei, se deosebește esențial de autoritatea civilă sau de orice autoritate profană.

De asemenea, s-a putut vedea în parte că ea se deosebește și după felul de constituire al ei, prin aceea că nu se constituie numai prin voința oamenilor, ci prin comunicarea unei puteri supranaturale sau divine, comunicare care se face prin acte cu totul deosebite, necunoscute, neuzitate în procedeele de constituire a autorității comune, omenești sau civile.

Acestea sînt în primul rînd, actul numit hirotonie, prin care se transmite partea sacramentală a puterii bisericești, adică aceea prin care se sîntesc Sfintele Taine. Alături de hirotonie mai există ca un mijloc asemănător, dar esențial deosebit, actul hirotesiei, prin care se acordă doar binecuvîntări, împuternicindu-se cineva ea să îndeplinească o anumită funcțiune sacramentală sau administrativă în Biserică.

Un alt act specific bisericesc, care se folosește în transmiterea puterii învîtorești, ca și a celeia juridiciale sau de conducere în Biserică, este aș-zisul act de trimitere canonic, act prin care autoritatea deja constituită a Bisericii, autorizează și investește cu puterea dreptului, adică îndreptățește pe acela care a primit deja partea sacramentală a puterii bisericești, și numai în cazul cînd există la bază această putere, să o exercite atît pe aceasta, cît și restul puterilor bisericești, adică după cum am spus, pe cea învățătorească și pe cea juridicală.

Actul de trimitere canonic reprezintă o continuare, într-o formă deosebită, a actelor prin care Mîntuitorul a trimis pe Apostolii Săi în toată lumea ca să propovăduiască Evanghelia la toată făptura (Mc. 16, 15; Mt. 28, 19—20). Această asemănare este atît de mare, încît chiar și actele scrise care se redactează în scopul arătării, sînt alcătuite înîndu-se seama în genere de felul în care le vorbește Mîntuitorul Apostolilor atunci cînd îi trimite la propovăduire, mod relatat în capitolul 10 al Evangheliei lui Matei și în alte locuri.

S-a văzut din cele arătate, că și transmiterea puterii bisericești se face prin acte deosebite de celea prin care se transmite puterea sau autoritatea în societatea profană. Mai adăugăm, că în Biserică pentru transmiterea acestei puteri li se recunoaște în mod legal calitatea respectiv numai episcopilor și sinoadelor.

O deosebire firească urde în eles după cele arătate, constatăm și între felul în care se exercită puterea bisericască, sau între felul în care își îndeplinește autoritatea bisericască funcțiunile și între acela în care și le îndeplinește cea profană. Deosebirea această rezultă din natura și cuprinsul aparte al puterii bisericești față de cea profană. Așa încît, ea este prea evidentă pentru a mai insista asupra ei. Căci, într-adevăr, unde s-ar mai putea oare vorbi de puterea sacramentală în legătură cu autoritatea civilă?

5. Oficiile bisericești

Puterea bisericască, pentru a se aplica, se împarte în unități mai mici sau mai mari, care se încredințază fie unor persoane individuale, fie unor grupuri de persoane sau colegii. Aceste unități de putere, după

natura lor, sînt constituite dintr-o seamă de drepturi și obligații apte să asigure îndeplinirea lucrurilor necesare vieții bisericești. Ele nu se constituie decît atunci cînd le reclamă necesitățile vitale ale societății religioase, ale organizației și conducerii Bisericii. Fiecare unitate de putere bisericească însumează un quantum din această putere, adică o cantitate absolut necesară pentru a se conduce o unitate bisericească sau pentru a se săvîrși o anumită lucrare bisericească.

O astfel de unitate de putere bisericească se numește în limbajul juridic oficiu, adică puterea lucrătoare activă care este pusă efectiv în subordinea unei colectivități, pentru a satisface o necesitate vitală a acesteia. Cuvîntul oficiu nici nu înseamnă altceva decît lucrare, slujire, jîservire sau oficiere.

Astfel fiind va trebui să definim oficiul bisericesc ca o unitate de putere, însumînd o seamă de drepturi și obligații, prin exercitiul cărora se satisface o necesitate importantă, sau o necesitate vitală a unei unități bisericești.

Drepturile și obligațiile care definesc un oficiu, sau pe care le cuprinde un oficiu bisericesc, sînt atribuite sau conferite, fie unei persoane, fie unui colegiu, care exercitîndu-le, îndeplinesc ceea ce se cheamă funcțiuni, adică lucruri corespunzătoare fiecărui oficiu. Luînd la o parte deocamdat organele cărora li se conferă oficiile bisericești, să vedem de cîte feluri sînt oficiile, cine le înființează sau le transformă și cum se ocupă oficiile..

După o împărțire generală admisă a dreptului canonic, oficiile bisericești se împart în: — oficii pastorale, didactice și oficii administrative. Primele fiind cele prin care se cîrmuiesc credincioșii, în scopul de a-i ajuta să dobîndească mîntuirea, cele didactice fiind cele din învățămîntul teologic, iar cele din a treia categorie sînt cele care asigură buna funcționare a aparatului administrativ bisericesc. — Oficii fundamentale și auxiliare. Fundamentale sînt oficiile pastorale și didactice, iar cele auxiliare sînt cele administrative; — oficii ale clerului de mir și oficii ale clerului monahal; — oficii compatibile și oficii incompatibile, adică oficii care pot să fie de încredințate de aceeași persoană, socotindu-se a nu fi nepotrivire sau sminteală din această pricină și oficii care nu pot fi de încredințate în același timp de aceeași persoană, pentru că, faptul ar fi socotit producător de sminteală, sau cu totul nepotrivit, în fond, noțiunea de compatibilitate și incompatibilitate exprimă potrivire sau nepotrivire din punct de vedere moral-religios sau juridic; — oficii mobile și inamovibile, adică unele în care nu există stabilitate și altele în care este asigurat această stabilitate pînă la o vîrstă sau pe toată viața.

Înființarea și transformarea în diverse chipuri a oficiilor bisericești, adică înființarea de putere bisericească, potrivit necesităților vieții bisericești, și transformarea acestora pe măsura schimbărilor care survin

în nevoile Bisericii, transformare prin care uneori oficiilor li se dă amploare, altele — restrângere, unora li se schimbă caracterul, altele se unesc sau se contopesc etc., toate aceste acte sînt de atributul unității bisericești competente. Ele nu se pot înființa și nici transforma de vreodată altă putere din afara Bisericii.

În ce privește ocuparea oficiilor bisericești este de observat că nici aceasta nu se poate face decît prin acte ale autorității bisericești, care a stabilit în această privință norme generale și speciale.

Prima condiție pentru ocuparea unui oficiu este ca acesta să fie vacant. Trebuie să relevăm însă faptul că există și oficii care nu pot fi niciodată vacante și anume acelea pe care le dă în unele grupuri sau colegii de persoane. Astfel sînt oficiile sinoadelor care nu încetează niciodată, chiar dacă anume împrejurări le-ar pune în imposibilitate de a funcționa.

Ocuparea oficiilor vacante se face prin : — numire, alegere, consacrare sau hirotonie și prin instituirea formală sau prin introducerea în atribuțiunile oficiilor.

Aceste procedee sînt reglementate printr-o seamă de dispoziții canonice sau legale, care în general fac o deosebire care trebuie reținută, între designarea cuiva prin alegere sau hirotonie pentru un anumit oficiu și ocuparea efectivă a acelui oficiu prin instituirea formală, înscunare, instalare, intronizare sau oricum s-ar numi. Actele din prima categorie odată sînt vîrșite, dau persoanelor în cauză îndreptărire la oficiul în vederea căruia au fost numite, alese sau hirotonite, dar conferirea însăși a oficiului, deci a drepturilor și obligațiilor în care rezidă acesta, nu se face decît prin instituirea formală în respectivul oficiu. Instituirea formală se sîrșește de obicei cu o anumită solemnitate, înzestrînd pe cel instituit în oficiu cu un act deosebit al autorității bisericești, prin care se arată atît oficiul, cît și drepturile și obligațiile care-l definesc. Actul respectiv se cheamă singhelie pentru preoți și diaconi și gramat pentru ierarhi (episcopi, mitropoliți, etc.). Pentru unele din oficii mai este necesar și un act asemănător, emis de puterea de stat, sub numele de : autorizație de funcționare, decizie, decret, etc.

Un alt act care este legat de ceremonia instituirii formale în oficiu a gradelor bisericești mai înalte, episcop, arhiepiscop etc., este aș-zisă investire sau învestitură, prin care se înlege înveșmîntarea cu putere din partea autorității bisericești și a celei de stat, a ierarhiilor, căroră li se oferă în mod simbolic cîrja pastorală sau și alte insigne.

Introducerea în oficiu sau instituirea formală se numește pentru preoți instalare, iar în cazul episcopilor, arhiepiscopilor etc., înscunare sau intronizare.

Abia după ce cineva a fost instituit formal în oficiu, poate să-și exercite drepturile în mod legal. Exercițarea acestora înainte de ocuparea formală a oficiului nu produce efecte juridice și toate actele pe care cineva le-ar face înainte de a-și ocupa oficiul pentru care a fost designat, sînt lovite de nulitate, ca ilegale.

G. BISERICA, INSTITUȚIE RELIGIOASĂ, SUBIECT AL DREPTULUI

Realitatea în care există și în care se aplică puterea bisericească este Biserica însăși cu toate elementele care intră în structura sa. Este însă vorba purtătoare de Biserica sub aspectul său de comunitate religioasă creștină, adică de chipul vizibil al Bisericii. Puterea bisericească de care a fost vorba în cele anterioare constituie mijlocul cu care Mântuitorul a înzestrat, prin Sfinții și Apostoli, Biserica sub înfrățirea ei de comunitate religioasă. Numai sub această înfrățire are Biserica constituie obiect al studiului Dreptului și numai sub această înfrățire ea are și calitatea de subiect de drept,

Pentru determinarea mai precisă a noțiunii de Biserica în calitate de subiect de drept menționăm că ea trebuie privită numai ca realitatea la care se pot aplica regulile de drept. Aceasta nu înseamnă însă că la aceeași realitate nu se pot aplica regulile religioase și morale și nici că le ignorăm pe acestea, ci numai că punem în relief această înfrățire a Bisericii care întrunește condițiile pentru a se putea aplica, prin organizarea și conducerea ei, normele cu caracter juridic.

Astfel, ca subiect de drept, Biserica poate fi definită drept comunitatea religioasă creștină al cărei el este înfrățirea mântuirii membrilor și prin folosirea mijloacelor care intră în alcătuirea puterii bisericești.

Să vedem acum felul în care se prezintă structura Bisericii.

În general în structura Bisericii se constată mai întâi existența unui grup mare sau a unei mase mari de oameni care sînt legați între ei prin aceeași credință, prin aceeași nădejde a mântuirii și prin aceeași legătură a desvîrșirii care este dragostea creștină. Dar membrii Bisericii sînt împărțiți în trei categorii și anume în membrii simpli care se numesc laici sau mireni și cîrora li se mai zice în mod comun credincioși, în clerici și în monahi.

Aceste trei categorii se deosebesc în mod evident una de cealaltă prin mai multe elemente.

În primul rînd cele două dintîi se deosebesc prin starea lor harică în care își constată deosebirea esențială, dintre ele. Datorită faptului că ele se deosebesc prin starea lor harică, au fost și sînt numite pînă astăzi stări bisericești iar nu altfel, adică nu li se zice nici pături, nici clase sociale ci simplu stări ale Bisericii, sau stări bisericești.

Tot stare bisericească și se zice și celei de a treia categorii de membri ai Bisericii pe care o formează monahii sau călugării și care și se zice în mod curent starea monahală.

Prin urmare în structura Bisericii avem trei categorii de membri, categorii care se numesc stări și acestea sînt: starea laică sau starea mirească, starea clericală sau starea preoască și starea monahală sau starea călugărească.

În privința stării a treia, adică în privința stării monahale, este de observat că ea nu se deosebește de cele două dintâi prin vreo stare harică intermediară sau superioară ori inferioară celorlalte două stări și poate fi socotită superioară stării morale comune a credincioșilor prin faptul că ea îi impune să viețuiască la un nivel mai înalt, prin observarea celor trei principale sfaturi evanghelice: ascultării, ascezei și castității.

De asemenea, mai este de precizat că sub raport haric, membrii acestei stări pot face parte fie din starea laică, fie din starea clericală, deși cum unii dintre monahi se găsesc exact în starea harică în care se găsesc creștinii laici, întrucât n-au primit decât taina Sfântului Botez în Ungaria cu Sf. Mir, ori alte taine care le creează o anumită stare harică, nu înșiră pe aceea a cununiei și a preoției, sau după cum alții au primit Sfânta Taină a Preoției, în vreuna din cele trei trepte ale sale.

Monahii ca o categorie aparte a Bisericii n-au existat însă dintru început și nu constituie sau nu reprezintă un element constitutiv esențial al structurii Bisericii cum sînt credincioșii laici și clerici, ci constituie un element auxiliar care a apărut prin diferențierea în timp a masei de credincioși din rîndurile creștine și s-au ridicat prin alegerea unei vieți mai austere, monahii. De aici rezultă că ei nu au în Biserică caracterul și importanța pe care o are elementul laic și cel clerical fără de care Biserica nu poate să existe. Fără de elementul monahal ea a putut să existe timp îndelungat și ar putea să dispare și de acum înainte.

După cele trei stări care intră în structura Bisericii, urmează să vedem ca un alt element important al acestei structuri, *unitățile organizatorice* locale și teritoriale ale Bisericii.

Acestea sînt obiectele sau comunitățile mai mari sau mai mici în care s-au constituit după rînduiri aparte de organizare și de conducere credincioșii laici și clericii, nu însăși monahii care, după cum vom vedea, s-au constituit în obiecte independente de unitățile organizatorice ale Bisericii.

Cele dintâi unități bisericești locale s-au numit cu termenul simplu de Biserică (ecclesia) ori și-au zis comunități sau obiecte, ba uneori chiar și familii. După ce s-au creat unități teritoriale mai mari acestora, li s-au zis parohii (Tiapoixta). Parohiile erau formate din mai multe biserici locale, obiecte, comunități sau enorii, iar mai târziu pe cale de dezvoltare a organizației bisericești s-a ajuns la constituirea unor unități teritoriale mai mari care s-au numit fie după numele unor popoare, fie după numele unor ținuturi, a unor insule sau a unor teritorii administrative, ca apoi să se constituie organizația, unitatea teritorială numită eparhie, provincie sau mitropolie, apoi altele numite dieceze sau exarhate, patriarhate, iar alături de ele au apărut și s-au dezvoltat, între unitățile organizatorice pînă astăzi, unitățile numite Biserici autonome și altele numite autocefale.

Este de menționat că parohiile vechi s-au numit episcopii sau cetăți și că mai târziu între unitățile teritoriale au apărut și protopopiatele.

Al cincilea element care intră în alcătuirea sau în structura socială a Bisericii este acela pe care-l formează *organele de conducere* ale Bisericii. Acestea se mai numesc și autorități bisericești și se împart în două mari categorii și anume: în organe individuale și în organe colegiale sau sinodale.

Cele dintâi, organele individuale, sînt reprezentate de toate treptele clerului, adică din cele trei trepte de instituire divină și din celelalte trepte de instituire bisericească, precum și din slujitorii auxiliari și din cei harismatici care au existat în Biserica veche.

Numărul și poziția organelor individuale a Bisericii a crescut sau a scăzut în decursul istoriei după trebuințele vieții bisericești și după posibilitățile acestora, pstrîndu-se astăzi în genere un număr aproape egal de trepte ale clerului sau ale slujitorilor bisericești în toate bisericile locale, deși cu felurite deosebiri, fie în ierarhizarea acestora, fie în numele pe care-l poartă unele dintre ele. În orice caz se poate spune că adevăratele organe individuale de conducere ale Bisericii încep eu diaconul și sfîrșesc cu patriarhul.

Al șaselea element important care intră în structura Bisericii, deși nu pretutindeni în același fel, l-au format sau îl formează încă *comunitățile religioase*.

Dintre acestea există astăzi și s-au menținut pretutindeni numai obiectivele religioase ale monahismului, pe cînd celelalte care existaser în vremurile mai vechi au dispărut cu timpul. Astfel au dispărut obiectivele parabolanelor, a diaconilor care au durat totuși timp foarte îndelungat, apoi a presbiterelor, a vduvelor, a fecioarelor, ș.a.

Alături de obiectivele monastice și în locul vechilor societăți religioase de bărbăți sau de femei au mai apărut în diverse biserici alte tipuri noi de comunități corespunzătoare nevoilor vieții bisericești și condițiilor în care se află o biserică sau alta. Între acestea sînt de amintit în primul rînd așezămintele creștine, apoi frățiile ortodoxe, unele asociații misionare, apoi altele avînd destinația de a înviora misiunea internă, ori de a combate anumite rătăcirii numite fiecare după specificul elului următor sau înindu-se seama de alte considerente. Astfel au existat și mai există încă în unele Biserici obiective de tipul diaconilor, apoi comunități pentru misiunea externă sau altele pentru misiunea internă.

Al șaptelea element important care intră în alcătuirea sau în structura Bisericii îl formează *unitățile* sau *acele mînte bisericești*, la care se adaugă, ca o categorie aparte, dar înrudită, și fundațiile din orașe de asemenea li se zice și acele mînte.

În Biserica veche au existat numeroase instituții sau acele mînte de asistență socială, dintre care — de altfel — cca. apte au reprezentat modul concret organizat și statornic de aplicare a dragostei creștine. Aceste instituții după categoria de ființe umane cărora le veneau în ajutor sau cărora le ofereau o asistență organizată și de durată purtau următoarele denumiri: vrefocomii, adică case pentru adăpostirea copiilor nevîrstnici sau abandonati; orfanotroful, adică orfelinat în care erau întreținuți cu adăpost și cu hrană copiii orfani; partenocomii, case de adăpost pentru fete orfane sau rămaselor îngrijire din partea

familiei; gherontocomii, case de ad post pentru bătrâni adică azile de bătrâni; hirocomii, case de ad post pentru văduve și mase fără de nici un sprijin; nosocomii, adică spitale, cum se numesc până astăzi sau vechile bolnițe; și în fine xenodohii, -case primitive de străini sau hoteluri primitive.

Alături de aceste instituții sau aezăminte au mai apărut în decursul vremii, încă din primele veacuri, felurite instituții de cultură cum au fost colile cele mai vechi de cultură creștină cunoscute sub numele de coli catehetice, apoi colile de formare a clerului al căror număr și mod de organizare s-a schimbat mereu după cum au cerut nevoile vieții bisericești.

Cât despre fundații care sînt numite și ele pe drept cuvînt aezăminte, natura și numărul lor a variat iar și după posibilitățile fondatorilor și după nevoile Bisericii. Ele au constat și constau și astăzi din mase de bunuri care au fost puse la dispoziția Bisericii fie pentru a întreține instituții de asistență socială sau alte instituții bisericești, fie pentru a satisface felurite alte trebuințe ale vieții bisericești, fie pentru a construi sau a întreține din veniturile lor, biserici, mînstiri, coli, ș.a.

În fine între elementele care intră în structura Bisericii, deși într-un fel deosebit decît cele arătate pînă aici, se numără și *legile și instituțiile juridice ale Bisericii*, precum și întreaga *ordine juridică a Bisericii* care leagă toate celelalte elemente, înzestrîndu-le cu un veșmînt aparte care se numește veșmîntul juridic ce constituie în același timp o pîrghie, prin care autoritatea bisericească acționează asupra tuturor realităților care intră în structura sau alcătuirea Bisericii.

Prin natura sa, acest din urmă element este esut în întreaga structură a Bisericii și din cunoașterea lui se lămurește și mai bine caracterul de subiect de drept al Bisericii în genere, precum și calitatea de subiect de drept, fie ca persoane fizice, fie ca persoane juridice a tuturor elementelor care intră în structura sau în alcătuirea Bisericii.

Toate elementele amintite în enumerarea pe care am adoptat-o, dau contur și conținut organizației Bisericii, care, privit prin prisma lor, este destul de complex, dar încheșat și unitar, în același timp.

Pentru înțelegerea poziției și rostului tuturor elementelor enumerate în viața bisericească este necesar să stăruim pe rînd asupra fiecăruia dintre elementele pe care le-am enumerat, în parte.

II.

MEMBRII BISERICII. ST RILE BISERICI TI

A. CLERUL, STAREA CLERICALĂ SAU PREO IA, LOCUL I IMPORTANT A EI ÎN BISERICA

1. No iunea de cler, ierarhie, preo ie i **expresiile derivate din ele**

Sub numele de cler, se în elege totalitatea slujitorilor biserice ti care sînt institui i prin hirotonie.

în elesul acestui cuvînt nu a fost de la început îns acela pe care-l are ast zi.

Prin cler s-a în eles ini ial totalitatea slujitorilor Bisericii, indife-rent de starea haric în care se g seau, adic —• în acest în eles — din cler f ceau parte atît slujitorii biserice ti de instituire divin : episcopii, presbiterii i diaconii — ace tia în primul rînd —, cît i to i ceilal i slujitori crea i de c tre conducerea bisericeasc , dup trebuin , adic ipodiaconii, exorci tii, lectorii etc., cu alte cuvinte toate gradele zise inferioare.

În vremea veche, în care cuvîntul cler avea acest în eles, se alc tuiau atît Pe la centrele biserice ti, cît i la bisericile locale ni te liste sau cataloage ale clerului, în care erau înscri i numeric i nominal to i slujitorii Bisericii. Rostul acestor cata-loage era ini ial nu numai acela de a se p stra prin ele eviden a slujitorior biserice ti, ci i de a se putea legitima prin înscrierea în ele, calitatea de cleric activ al Bisericii, iar cei ce erau pedepsi i într-o form oarecare, sau chiar cu excluderea din clei, erau ter i din cataloagele clerului.

Mai tîrziu, aceste cataloage au servit, de la Constantin cel Mare încoace i pentru a se asigura slujitorilor Bisericii, prin înscrierea în ele, privilegiile sau drep-turile deosebite care au început a fi conferite clerului. Cei ce erau înscri i în cata-loagele clerului, beneficiau de aceste drepturi sau privilegii, iar cei ce erau ter i din ele, i le pierdeau.

Mai tîrziu s-au introdus i numirile : clerul superior i clerul inferior; cea dintîi numire se folosea pentru indicarea membrilor clerului sacramental, adic a celui ins-tituit prin hirotonie, iar cea de a doua pentru a indica clerul nesacramental sau de in-stituire bisericeasc , de Ia treapta de diacon în jos.

Tîrziu de tot, denumirea «clerul superior» a început a se folosi numai pentru acei membri ai clerului care aveau hirotonia în arhiereu sau în treapta episcopal . Tuturor acestora li s-a zis i li se zice pîn ast zi c formeaz clerul înalt. Cu acela i în eles s-a introdus — în cele din urm — i cuvîntul chiriarchie, precum i denumirea ^e «înalta ierarhie» sau i numai simplu «ierarchie».

Cu aceasta am atins un alt aspect al terminologiei folosit în Biserică pentru desigilarea clerului și a treptelor sale, aspect pe care îl exprimă cuvântul «ierarhie». În vorbirea curentă bisericească, ca și în cea curentă rească, cuvântul ierarhie se folosește uneori exact în același fel în care se folosește și cuvântul cler, iar alteori, cu alte înțelesuri, și anume, în același devenit tipic, exprimând noțiunea de episcopat, și apoi în același fel înțeles logic pe scară ascendentă sau descendentă a tuturor treptelor de slujitori bisericești, adică atât a celor care fac parte din slujitorii sacramentali, cât și a celor nesacramentali.

În fine, cuvântul cler, ca și cuvântul ierarhie, sunt folosite câteodată în același fel egal cu iaceia de preoie sau de preoime.

Spre a înțeles în mod corespunzător stările pe care le exprimă aceste cuvinte, este necesar să lămurim mai concret cele trei cuvinte de bază: clerul, ierarhia și preoia, care se folosesc în aceeași înțelesuri care le aproprie sau le depărtează.

Cuvântul cler (ο κληρικός, οο) are înțelesul original de soartă. El mai are însă și înțelesul de ales prin soartă sau de soartă și acesta este sensul lui și mai vechi, legat de radicalul din care derivă și anume de verbul (κλιπέω) care înseamnă a chema. Din el a derivat cuvântul acesta, care are înțelesul de chemat. Ca atare, cuvântul κληρικός are înțelesul de chemat prin soartă, de unde și înțelesul devenit curent de ales de soartă sau prin tragere la sorți, cum s-a făcut precum spune Sfânta Scriptură, alegerea lui Matia în locul de apostol din care a deczut Iuda.

Deci prin cuvântul cler trebuie să înțelegem alegerea sau chemarea, ori mai bine zis chemarea sau alegerea prin soartă, și tocmai în acest înțeles s-a adoptat cuvântul cler pentru a designa totalitatea celor care sunt chemați sau aleși de soartă pentru slujirea preoiească. Ou alte cuvinte, Clericii sunt cei chemați la soarta slujirii preoiești, adică la aceea de slujitori ai Bisericii.

Cuvântul ierarhie este format din două cuvinte ἱερός, a ov, și τοπάρχης, cel dintâi însemnând sfânt, iar cel de al doilea însemnând cpetenie sau conducere. Deci cuvântul ierarhie are înțelesul original de conducere sfântă sau de cpetenie sfântă. În acest înțeles el s-a potrivit spre a fi folosit în Biserică, pentru a exprima noțiunea de cler sau pe aceea de preoie. Cu același înțeles, se folosește și atunci când vrea să exprime pe lângă noțiunea de cler și pe aceea de totalitate a treptelor clerului sau ale preoiei.

Cuvântul preoie are înțelesul de stare harică superioară stării comune a oamenilor simpli, laici sau profani, care se creează prin conferirea harului sfânt. Acesta este înțelesul specific creștin pe care-l exprimă sau pe care-l are cuvântul preoie,

Cuvântul însuși vine de la cuvântul grecesc ο κληρικός care are înțelesul de btrân, de cpetenie sau de conducător. Cu acest înțeles de cpetenie sau de conducător religios s-a folosit și în Biserică cuvântul preot. Iar de aci cuvântul preoie a dobândit însemnarea de stare reprezentată de ctre conducătorii religioși și anume de totalitatea acestor conducători din toate treptele instituite prin hirotonie și adică treapta arhieriei, a presbiteratului și a diaconiei. Deci cuvântul preoie înseamnă totalitatea slujitorilor bisericești, cărora îi s-a conferit o stare harică deosebită prin hirotonie.

Privit în totalitatea ei, preo ia constituie i o stare aparte între membrii Bisericii, care se nume te i starea clerical sau starea preo easc , ori cinul preo esc.

Din această stare, fac parte numai trei trepte de instituire divin i care se creeaz prin hirotonie i anume, treapta arhieriei sau a episcopatului, treapta presbiteratului sau a preo iei propriu-zise i treapta diaconiei sau a diaconatului. Toate celelalte trepte care au la baz hirotonia în vreuna din acestea trei, sînt derivate din ele prin lucrare ome neasc i ele se cheam trepte de instituire bisericesc .

Dar pe lîng treptele de instituire bisericesc , care au la baz hirotonia, mai exist i alte trepte de instituire bisericesc , la baza c rora nu st actul hirotoniei în nici una dintre cele trei trepte ale preo iei de instituire divin . Acestea nu fac parte din preo ie, ci numai cele care au la baz hirotonia.

Dup aceste l muriri asupra în elesului în care se folosesc cuvintele : cler, ierarhie i preo ie, precum i expresiile derivate din ele, s vedem mai de aproape ce reprezint starea clerical sau preo ia în sens propriu, care este pozi ia i importan a ei în Biseric .

2. Starea clerical sau preo ia în sens propriu, pozi ia i importan a ei în Biseric

Mai întii relev m faptul c starea clerical propriu-zis sau ceea ce se nume te preo ie în sens propriu i specific bisericesc, reprezint o categorie de membri ai Bisericii i anume aceea care e format prin conferirea harului sfin itor în una din cele trei trepte de slujitori biserice ti de instituire divin .

Ceilal i membri ai clerului, care nu sînt institui i prin hirotonie, nu fac parte din starea clerical propriu-zis sau din preo ie.

În al doilea rînd, trebuie s relev m faptul c preo ia constituie prin ea îns i, adic prin starea ei haric , unul din mijloacele cu care însu i Mîntuitorul, prin Sfin ii s i Apostoli, a înzestrat Biserica, i anume acel mijloc f r de care nu este cu puțin continuarea lucr rii mîntuitoare a Bisericii.

Privit în acest fel, preo ia reprezint un element al puterii biserice ti, adic al însu irii pe care o are Biserica de a s vîr i prin ea o lucrare absolut necesar pentru mîntuire. Cu toate acestea, în mod obi - nuit preo ia nu este trecut în vreuna din categoriile puterii biserice ti, pentru c prin ea îns i se exercit în mod curent acea parte a puterii biserice ti, care este destinat continu rii prin Biseric a lucr rii mîntuitoare preg tit de Iisus Hristos.

Am spus îns c preo ia este un mijloc ca care însu i Mîntuitorul a înzestrat Biserica. Ce trebuie în eles prin acest lucru în mod real ?

Trebuie în eles' în primul rînd c preo ia exist . Sn Biseric i numai în Biseric , nu în afar i nici deasupra Bisericii, ci în corpul Bisericii, ca o parte a acestuia.

În al doilea rînd trebuie în eles c preo ia fiind mijlocul principal prin care se lucreaz mîntuirea în Biseric , ea se g se te' prin această ac iune, la locul cel mai înalt sau cel mai avansat al vie ii biserice ti i

care formează astfel elementul îndrumător al conducătorului Bisericii prin însăși starea, lucrarea și rostul ei.

În această situație sau cu această poziție în Biserică, preoția apare ca fiind cea dintâi chemată nu numai să lucreze mântuirea membrilor Bisericii, ci și să presteze spre a le putea folosi în mod eficace, toate mijloacele cu care, pe lângă preoție, Mântuitorul a înzestrat Biserica Sa. Totalitatea acestor mijloace au fost transmise Bisericii prin Sfinții Apostoli și de aceea ele au fost considerate ca formând împreună moștenirea lăsată de la Sfinții Apostoli sau ceea ce se mai numește și succesiunea apostolică.

Ce rezultat are pentru determinarea mai precisă a poziției preoției și importanța ei în viața Bisericii?

Rezultat în mod clar că preoția în totalitatea ei, este purtătoare succesiunii apostolice pe care trebuie să o presteze, spre a o folosi în lucrarea sa mântuitoare, pentru că fără mijloacele care intră în alcătuirea acestei succesiuni, lucrarea mântuitoare nu poate fi săvârșită.

Pe de altă parte, nu trebuie confundată preoția cu Biserica, atunci când este vorba de succesiunea apostolică sau de moștenirea lăsată de Sfinții Apostoli Bisericii. Trebuie avut mereu în vedere faptul că într-adevăr această succesiune sau moștenire a fost lăsată Bisericii, căreia i-a fost lăsată ca parte a acestei succesiuni și preoția. Astfel, fiind purtătoare principală succesiunii apostolice este Biserica în totalitatea ei, nu numai clerul, ci clerul împreună cu toți ceilalți credincioși sub conducerea Sfântului Duh și având în fruntea tuturor pe însuși Iisus Mântuitorul.

Rezultat clar de aici că deși preoția este chemată la lucrarea de cumpănă în Biserică, la slujirea preoțască și la conducerea obștei credincioșilor, ea numai în unire cu toți ceilalți membri ai Bisericii, numai încadrat în corpul Bisericii își poate îndeplini lucrarea și misiunea sa.

Din cuprinsul succesiunii apostolice, ea deține în mod special cele trei ramuri ale puterii bisericești, prin care efectiv se lucrează mântuirea, adică ramura numită a puterii învățătoarești, aceea numită a puterii sfințitoare și apoi aceea a puterii cărmuitoare sau pastorale.

Pe toate acestea le deține în baza hirotoniei și le primește prin actul hirotoniei, adică prin încorporarea lor la starea cea mai presus de fire a vaselor alese ale harului sfințitor. Ea nu deține însă decât ca o îndatorire acea parte a puterii bisericești, care nu derivă din starea sa harică sau pe care n-o implică sau n-o cuprinde această stare, și anume, puterea de a presta nealterat adevărul de credință, pentru că această putere și s-a dat numai Bisericii în totalitatea ei și numai ea în această totalitate o poate folosi sau exercita. Deci sub acest raport, preoția apare în mod mai clar doar ca un mijloc al Bisericii și doar ca o parte a succesiunii apostolice, care constă după cum se știe din două părți esențiale: din credință și din har. Credința o prestează în mod nealterat numai Biserica în întregimea ei, iar harul îl deține preoția în totalitatea ei, adică toate cele trei trepte ale preoției de instituire divină și nu numai una dintre ele.

În murit în acest sens, poziția preoției în Biserică trebuie să se rețină deci că ea constituie unul din mijloacele care intră, prin starea

sa haric , în con inutul succesiunii apostolice i c prin calitatea de de- în toare a harului sfin itor i de lucr toare principal a mîntuirii credincio ilor, prin folosirea celor trei ramuri ale puterii biserice ti, ea se situeaz în fruntea credincio ilor i prin aceasta în fruntea Bisericii, formînd în acest în eles conducerea bisericeasc .

în această calitate i de pe această pozi ie, ca organ al Bisericii, ea are ca principal grij p strarea adev rului de credin i împ rt irea harului sfin itor pentru ca prin ele s poat fi asigurat mîntuirea credincio ilor.

La această lucrare particip întreaga preo ie, adic to i membrii clerului de instituire divin , c ci preo ia, de i a fost împ rt it în trei trepte, este totu i una i nedesp rit în fond, dup cum Biserica este una, dup cum harul este unul, dup cum credin a este una i dup cum îns i lucrarea mîntuirii este una.

Astfel privit i în eleas preo ia în toate cele trei trepte ale ei este purt toare a succesiunii apostolice i continuatoare a lucr rilor mîntuitoare. Acest lucru trebuie în eles i în sensul c preo ia n-a fost conceput de întemeietorul Bisericii ca rezidind într-o singur treapt , ci ca rezidînd în trei trepte, din care dac lipse te una, preo ia înceteaz s mai existe în sensul ei adev rat. Ea nu poate fi reprezentat nici ca stare i nici ca lucrare i misiune în lume, numai prin vreuna dintre cele trei trepte, chiar dac este vorba de treapta arhieriei sau a episcopatului, întrucît contrar celor ce se spun uneori cu prea mult u urin , nu numai episcopatul este p str torul succesiunii apostolice i cîrmuitorul > Bisericii prin lucrarea mîntuitoare pe care o s vîr e te, ci întreaga preo ie, în toate cele trei trepte ale ei.

3. Treptele preo iei de instituire divin în epoca apostolic

S vedem acum care sînt i cum se prezint , mai concret în epoca apostolic , cele trei trepte ale preo iei de instituire divin .

Dup cum arat întreaga istorie i via a Bisericii, cele trei trepte de instituire divin , adic episcopii, preo ii i diaconii sau treapta episcopatului, treapta presbiteratului i treapta diaconatului au existat din epoca apostolic i s-au p strat neîntrerupt dup rînduiei statornice, • observate pîn azi.

Dar tot istoria Bisericii ne arat c în afar de aceste trei trepte de instituire divin , înainte lor sau paralel cu ele, au existat i al i slujitori ai Bisericii i anume: mai întîi Sfin ii Apostoli, apoi a a numi ii slujitori harismatici dintre care cei mai importan i au avut urm - toarele numiri : apostoli — în sensul larg al cuvîntului, nu în sensul specific în care se numeau prin acest cuvînt numai cei doisprezece — apoi profe i, (înv torii, evangheli ti i exorci ti.

Sfin ii Apostoli ale i de Domnul au fost în num r de 12, dar prin c derea lui Iuda au r mas 11. Pentru completarea num rului de 12 s-a procedat la alegerea unui nou Apostol, folosindu-se urm torul procedeu :

Ob tea credincio ilor împreun cu Sfin ii Apostoli au osebit, adic au ales doi b rba i vrednici i apoi au tras la sor i, care dintre ei s fie

rînduit Apostol în locul lui Iuda. Iar voia lui Dumnezeu l-a chemat prin sorti pe Matia la vreadnicia de Apostol. Completîndu-se numărul de 12 al trupului sau colegiului Sfinților Apostoli, lor li s-a mai adăugat prin chemare directă de către Domnul un al treisprezecilea Apostol, în persoana Sfîntului Pavel.

Deci cei dintîi și principalii slujitori ai Bisericii au fost Sfinții Apostoli.

Ei au chemat apoi la slujirea Bisericii, prin alegere de către toți credincioșii și prin punerea mâinilor, adică prin hirotonie, prin invocarea Duhului Sfînt, pe slujitorii din cele trei trepte ale preoției proprii — adică pe episcopi, pe preoți și pe diaconi. Chemarea acestora la slujirea Bisericii s-a făcut de către Sfinții Apostoli din mandat divin, adică după îndrumarea și porunca Mîntuitorului, iar nu prin simpla hotărîre și chibzuință a Sfinților Apostoli.

Din acest motiv, cele trei trepte ale preoției create de Sfinții Apostoli se cheamă trepte de instituire divină, nu cum greșit li se zice cîteodată, trepte de drept divin. Lor li se mai zice și ierarhia sacramentală (hierarchia ordinis) și ierarhia hirotonie, căci în limba latină *' ordo, ordinis* înseamnă hirotonie, adică ierarhia creată printr-un sacrament, adică printr-o taină, prin taina hirotoniei.

Cînd și cum s-a făcut hirotonia de către Sfinții Apostoli ale celor chemați la treptele preoției de instituire divină, nu rezultă în mod clar și precis din textul Sfintei Scripturi. Ea ne vorbește doar de modul instituirii de către Sfinții Apostoli a celor apte diaconi, a căror menire nu era însă aceea de a deveni slujitori sacramentali ai Bisericii, ci slujitori ai meselor, adică ai lucrării de asistență socială în viața Bisericii, în această privință, nu lasă nici o îndoială înțelegerea pe care o face locul de la Faptele Apostolilor cap. VI, canonul 16 al Sinodului VI ecumenic.

Este cert însă că înainte de instituirea celor apte diaconi rînduși să slujească meselor, dar hirotoniși și ei de către Sfinții Apostoli prin punerea mâinilor, n-au existat în Biserică alți slujitori sacramentali, decît Sfinții Apostoli. Acest lucru îl precizează și canonul 16 al Sinodului VI ecumenic. Ulterior, au fost chemați la slujirea preoției și hirotoniși fiecare în cîte una din cele trei trepte ale preoției, aștit episcopii, cît și preoții, cît și diaconii sacramentali, adică cei destinați să slujească împreună cu preoții și cu episcopii, prin calitatea lor harică și prin chemarea lor deosebită, în întreaga lucrare specifică preoției, care constă — și atunci ca și astăzi — din săvîrșirea celor sfînte, din propovăduirea adevărurilor de credință și din cîrmuirea credincioșilor, sau din îndrumarea și conducerea lor pe calea mîntuirii.

În și Sfinții Apostoli le-au dat apoi îndrumări orale și scrise slujitorilor din cele trei trepte ale preoției *create de ei prin mandat divin*, cum și — îndeplinească slujirea lor și cum și cheme pe alții la aceeași slujire. Cu deosebire, epistolele pastorale ale Sfîntului Apostol Pavel sînt edificatoare în această privință.

Prin urmare, în prima fază de organizare a vieții bisericești din epoca apostolică existau cinci categorii de slujitori ai Bisericii și anume :

Sfin ii Apostoli, episcopii, presbiterii, diaconii sacramentali i diaconii destina i sa slujeasc trebuin elor practice ale vie ii biserice ti.

Paralel cu slujitorii de instituire divin , adic cu cele cinci trepte ale acestor slujitori ar tate mai sus, au ap rut tot din prima faz de organizare a vie ii Bisericii sau din prima faz a epocii apostolice i slujitorii harismatici, adic cei chema i la slujirea Bisericii direct de c tre Dumnezeu, prin înzestrarea lor cu daruri suprafire ti i prin îndemnul puternic, prin îndemnul l untric — ca lucrare a harului dumnezeiesc —, de a se pune în slujba Bisericii prin darurile extraordinare pe care le primiser . Aceste daruri se numesc harisme, spre deosebire de celelalte care se comunic prin hirotonie sau se mijlocesc prin aceasta i care se numesc haruri sau daruri dumnezeie ti.

Harismaticii n-au fost institui i prin urmare de c tre Sfin ii Apostoli, ci au fost crea i prin lucrarea direct a lui Dumnezeu, prin Duhul Sfînt. Num rul lor a variat, dar principalii slujitori harismatici sînt cei care au fost aminti i mai sus, adic : apostolii în sens larg, profe ii, înv - torii sau didascalii, evangheli tii, exorci tii.

Apostolii erau propov ditori ai cuvîntului. Ei sem nau pretutindenii s mîn a credin ei celei noi, cutreierînd p mîntul i neavînd nici chemarea, nici rostul i nici dreptul de a sta mai mult vreme într-o localitate.

În aceea i situa ie se g seau i profe ii, care i ei erau propov ditori ai credin ei celei noi, îns înt reau adev rul pe care-l propov - duiau prin preziceri sau profe ii, a c ror împlinire f cea ca noua credin s dobîndeasc un prestigiu i o putere prin care p trundea tot mai adînc în sufletul oamenilor i se r spîndea pe arii tot mai întinse.

În privin a apostolilor i a profe ilor, Didahia celor doisprezece apostoli cuprinde dispozi ia ca ei s nu fie inu i mai mult de dou sau trei zile într-o localitate. Nu spune îns acela i lucru i despre a treia treapt a slujitorilor harismatici, adic despre înv tori sau didascalii.

Slujirea acestora consta într-o propov duire cu caracter de înv - mînt asem n tor cu cel catehetic, dar de inut mai înalt i merit s adînceasc adev rurile de credin pe care le sem nau apostolii i le înt reau profe ii, s le lege mai strîns de inima credincio ilor, de cuno tin ele lor, de modul lor de trai, de realit ile vie ii lor.

O lucrare asem n toare cu a înv torilor sau a didascalilor o s - vîr eau i evangheli tii, a c ror misiune special se pare c a fost o propov duire cu caracter omiletic, legat de p strarea i de folosirea fidel a cuvintelor din Sfînta Scriptur , a unor capitole sau pericope întregi, pe care le reproduceau, st ruind s le fixeze în mintea ascult torilor i s le tîlcuiasc în p r ile mai greu de în eles. Ei sînt principalii creatori ai elementelor Sfintei Tradi ii prin aceast lucrare a lor.

Cît despre exorci ti, se tie c ei îndeplineau lucrarea de lini tire i cur ire a sufletelor, prin rug ciuni i acte rituale, menite s îndepr teze duhurile cele necurate, ca i gîndurile **potrivnice care îi bîntuiau** pe unii.

Înzestra i cu daruri suprafire ti, slujitorii harismatici, pe lîng lucrarea lor comun , mai s vîr eau i o serie de acte minunate, al c ror rost era s adevereasc calitatea lor de slujitori ai Bisericii, trimi i de

Domnul și s'întreacă mereu adevărurile de credință pe care le propovăduiau ei sau ceilalți slujitori ai Bisericii și deopotrivă tot și creștinii.

Adugându-i deci pe slujitorii harismatiei la slujitorii de instituire divină ai Bisericii, găsim că în prima fază a epocii apostolice, slujitorii Bisericii se împărțeau în zece trepte sau categorii și anume: Sfinții Apostoli sau apostolii propriu-zii, episcopii, presbiterii, diaconii sacramentali, diaconii din asistența socială, apoi apostolii în sens larg, profesorii și învățătorii sau didascalii, evangheliștii și exorcistii.

În acea vreme mai apar și alți slujitori nesacramentali și neharismatici, adică nefcând parte nici dintre slujitorii de instituire divină ai Bisericii, nici din slujitorii ei harismatiei, dar îndeplinind numeroase și importante lucrări în slujba Bisericii, ca slujitori apostolici, adică instituiți prin simpla chemare a lor de către Sfinții Apostoli și prin rânduirea lor la anumite ascultări.

Din această categorie de slujitori nesacramentali amintim mai întâi: pe cei 70 sau 72 de ucenici ai Sfinților Apostoli, apoi diaconii ele, vduvele și presbiterii. Despre acești slujitori bisericești există numeroase mărturii în Sfânta Scriptură și în alte scrieri din epocă apostolică și postapostolică. Alături de ei, tot cu rosturi secundare în raport cu cele două categorii principale de slujitori ai Bisericii și chiar în raport cu aceasta a treia categorie, mai sînt pomeniți și alți slujitori mai mici care s-au găsit în serviciul unora dintre Sfinții Apostoli, a comunităților bisericesti, ori ai unor membri ai clerului.

Aceasta este imaginea sau schema slujitorilor principali ai Bisericii, existenți în epoca apostolică. Unii dintre ei au supraviețuit acestei epoci și-i întâlnim mai târziu în epoca post-apostolică, ba și în veacurile următoare, iar alții s-au pierdut pînă astăzi.

Să vedem și sub acest aspect ce s-a petrecut cu slujitorii de atunci ai Bisericii.

4. Treptele preoției în dezvoltarea lor istorică pînă în vremea noastră

Sfinții Apostoli au scris o lucrare unică în viața Bisericii, prin calitatea lor de slujitori aleși de către Domnul, fie personal și direct, cum a fost cazul primilor doisprezece apostoli, fie indirect, prin sorii, cum a fost cazul lui Matia, fie pe cale miraculoasă, sau mai bine zis, printr-o minune, cum a fost cazul cu chemarea la apostolat a Sfântului Apostol Pavel.

Pentru s'văzrea acestei lucrări unice, ei au fost înzestrați de Domnul, în mod direct și apoi prin lucrarea Duhului Sfânt, prin lucrarea Mîngîietorului care le-a fost trimis de către Domnul, atît cu plenitudinea preoției, în forma sa superlativă de apostolat, cît și cu daruri suprafire și sau cu daruri extraordinare, numite harisme. Din întreaga lor putere sau din totalitatea însușirilor pe care le-au dobîndit prin chemarea la apostolat și prin actele ulterioare chemării, Sfinții Apostoli nu au transmis membrilor preoției de instituire divină, nici cu ocazia creșterii celor trei trepte ale acestei preoții, nici mai târziu, decît o anumită parte

din puterea cu care fuseser ei înzestra i. S vedem ce nu au transmis i nu au putut transmite Sfin ii Apostoli preo iei neotestamentare sau preo iei de instituire divin a Bisericii ?

Mai întâi, ei n-au transmis harismele i nici nu ie puteau transmite, adic puterile lor suprafire ti sau darurile extraordinare, prin care au putut s vîr i minuni, au putut profe i etc.

în al doilea rînd, ei nu au transmis i nici nu au putut transmite •apostolatul propriu-zis sau calitatea de organe alese direct sau indirect, ori pe cale miraculoas de c tre însu i Domnul. în privin a aceasta, ei au avut îndrum rile necesare de la Mîntuitorul, în baza c rora au procedat la alegerea lui Matia i în baza c rora au recunoscut calitatea de Apostol a Sfîntului Apostol Pavel. Ei n-au mai instituit al i apostoli i nici n-au avut calitatea de a chema pe nimeni la apostolat, decît în cadrul strict al mandatului, în leg tur cu Matia.

Apostolatul însu i a fost o harism în cuprinsul c reia intrau dou însu iri extraordinare i netransmisibile i anume : însu irea de a fi organ al revela iei i aceea conex , dar prealabil a infailibilit ii.

Sfin ii Apostoli au fost organe ale revela iei i în aceast calitate s-au bucurat de infailibilitate personal . Este evident c aceste dou însu iri sau daruri suprafire ti legitimeaz considerarea apostolatului ca harism i fac s se în eleag i mai bine faptul c apostolatul nu era transmisibil.

Tot ca însu ire cu totul deosebit care intr în con inutul apostolatului, f r a fi îns o harism , Sfin ii Apostoli au mai avut i fiecare personal, juridic ie nelimitat , adic juridic ie universal sau ecumenic , dreptul lor de a s vîr i lucruri apostole ti nefiind limitat la o localitate sau la un teritoriu. Nici aceast putere de juridic ie universal nu a fost transmisibil i ei nici nu au transmis-o i nici n-au încercat s o transmit nim nui. Din contr , prin felul în care i-au instituit pe slujitorii Bisericii din cele trei trepte ale preo iei neotestamentare, ei au dovedit c nu în eleg s transmit juridic ia universal nici uneia dintre aceste trepte, nici uneia dintre persoanele chemate în vreuna dintre cele trei trepte, ci numai tuturor împreun , adic întregii preo ii de instituire divin .

De i aveau aceea i putere, fiecare în mod personal, totu i Sfin ii Apostoli n-au în eles s - i exercite juridic ia universal în mod personal, decît în lucrarea misionar i în diverse alte ocazii, nu îns i atunci cînd s-au pus probleme litigioase pentru con tiin a cre tinilor sau tulbur toare pentru mersul înainte al lucr rii Bisericii. în asemenea cazuri, ei au procedat consultîndu-se reciproc i punîndu-se cu to ii de acord. Ba mai mult", au apelat i la concursul credincio ilor i a celorlal i slujitori ai Bisericii, cum o dovede te modul în care s-a inut Sinodul apostolic sau Sinodul de Ia Ierusalim, pe la anii 50 sau 51.

Privind la acest mod de a lucra al Sfin ilor Apostoli i la elementele care-i legau într-o comuniune, f cîndu-i s formeze împreun acel organ unitar, care se nume te colegiul apostolic, se poate spune despre Sfin ii Apostoli i despre apostolat în genere, acela i lucru pe care l-a spus mai tîrziu Sfîntul Ciprian despre episcopat i anume : «apostolatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur». C ci într-adev r

apostolatul a fost unul singur, pe care l-au de înut în plenitudinea lui fiecare dintre Sfin ii Apostoli personal, precum i to i laolalt , unitatea lor constituind unul din elementele de baz ale unit ii Bisericii.

Dar dac Sfin ii Apostoli n-au putut transmite nici harismele personale, multiple, nici apostolatul sau harisma apostolatului i nici juridic ia universal asupra Bisericii pe care o de inea fiecare în mod personal, atunci ce au transmis ei preo iei neotestamentare sau preo iei de instituire divin creat de în i i Sfin ii Apostoli ?

Ei au transmis acea zestre care se nume te în mod curent succesiune apostolic i care const în starea haric a preo iei din cele trei trepte de instituire divin i în puterea pe care o au aceste trei trepte de a continua lucrarea Sfin ilor Apostoli i a Mîntuitorului, privit sub cele trei înf i ri : de lucrare sfin itoare, de lucrare propo v duitoare i de lucrare cîrmuitoare sau pastoral .

Precum s-a v zut i s-a ar tat l murit în alt parte, Sfin ii Apostoli au mai l sat sau au mai transmis ca zestre a lor i o alt putere i anume puterea de a p stra nealterat sau în mod infailibil adev rul de credin , adev rul revelat. Aceast putere ei au transmis-o din mandat divin i potrivit cuvintelor exprese ale Mîntuitorului, Bisericii în întregimea ei, adic întregului corp eclesial. Iar la aceast putere, preo ia de instituire divin este p rta e ca element constitutiv esen ial al Bisericii sau ca element c ruia îi este încredin at tot din mandat divin sau prin chemare de la Domnul, prin intermediul Sfin ilor S ii Apostoli îns i, continuarea lucr rii Mîntuitorului i a Sfin ilor S ii Apostoli, a a cum s-a rînduit atît de c tre Domnul, cît i de c tre Sfin ii Apostoli din mandatul S u, pen- tru ca aceast lucrare s asigure elul suprem i ultim al Bisericii, mîntuirea credincio ilor. Rezult din toate acestea, în mod clar i cât se poate pe în eles c Sfin ii Apostoli n-au avut i nu au urma i în apostolat i c preo ia de instituire divin pe care au creat-o ei este în întregime urma a Sfin ilor Apostoli, îns numai în lucrarea legat de misiunea lor special de a continua prin ea lucrarea mîntuitoare a Domnului i aceea desf urat în acela i scop i cu mijloacele adecvate de c tre Sfin ii Apostoli.

Cele trei trepte ale preo iei de instituire divin mo tenind de la Sfin ii Apostoli partea transmisibil din puterea sau înzestrarea lor, o de in i o exercit în via a Bisericii din mandat divin. Precum s-a mai spus îns ei împart una din puterile care fac parte din mo tenirea apostolic cu restul membrilor Bisericii i anume pe aceea a infailibilit ii în materie de p strare a dreptei credin e.

Dar cu toate c preo ia de instituire divin în întregimea ei, adic în toate cele trei trepte ale sale a primit i p streaz succesiunea apostolic în chipul l murit pîn aci i cu toate c preo ia nu a fost nici conceput , nici creat într-o singur treapt , se spune adesea c numai episcopii sînt urma i ai Sfin ilor Apostoli i c succesiunea apostolic ar consta în transmiterea neîntrerupt pe firul dreg toriei episcopale a harului preo iei, cu care Sfin ii Apostoli au înzestrat cele trei trepte ale preo iei de instituire divin .

În lumina celor ar tate pîn aci, se în elege îns c episcopii nu sînt singurii urma i ai Sfin ilor Apostoli, ci dac sînt numi i urma i ai Sfin ilor Apostoli, acest lucru trebuie s se în eleag în sensul c ei de în preo ia în plenitudinea ei, i deci ca exponen i ai acesteia sînt i pot fi numi i cu drept cuvînt urma i ai Sfin ilor Apostoli, nu îns în sens exclusiv ca i cînd celelalte dou trepte ale preo iei neotestamentare nu ar fi p rta e la succesiunea apostolic .

Cu aceste l muriri se va putea în elege mai bine locul i rostul fiec reia din cele trei trepte ale preo iei de instituire divin ce con tinu acea parte a lucr rii Sfin ilor Apostoli pentru care au primit mijloacele sau puterea necesar i la s vîr irea c reia au fost chemate toate împreun i fiecare în parte, încît i despre preo ie se poate spune ceea ce în mod special a spus Sfîntul Ciprian despre episcopat i ceea ce am ar tat c se poate spune i despre apostolat i adic : preo ia este una, dar din ea to i membrii st rii preo e ti de în împreun i în mod solidar cîte o parte (clerus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur).

B. MIRENII SAU LAICII.

1. Starea laic , locul i importan a ei în Biserie

a. *Prezentarea de ansamblu.* Al doilea element constitutiv al Bisericii, adic al doilea element eserual care într în alc tuirea Bisericii i f r de care Biserica nu ar putea s existe, precum ea nu ar putea s existe nici f r cler, este elementul laic.

Prin acest element se în elege totalitatea credincio ilor cre tini membri ai Bisericii, care nu au starea preo easc în nici un/a din treptele sale i nici calitatea de slujitori inferiori ai Bisericii, institui i prin hirotesie sau în alt chip.

Membrii Bisericii din această categorie se numesc fie laici folosindu-se cuvîntul grecesc (*Xaïxo?*) adic un termen luat din limba greac , fie mireni, folosindu-se un cuvînt luat din limba slavon . Cuvîntul laic însemneaz în grece te om profan, neini iat într-un anumit me te ug sau într-o anumit treab , pe cînd cuvîntul slav mirean, însemneaz om din lumea mare, din mas , adic om care nu face parte din lumea de sus sau din lumea înalt , ci din lumea de jos a celor mul i i nepricepu i sau neini ia i în treburi mai deosebite.

De fapt, nici cuvîntul grecesc i nici cel slav nu exprim în mod real starea în care se. g sesc credincio ii simpli, adic starea laic propriu-zis , întrucît aceasta nu este o stare profan , o stare c reia i-ar apar ine cei neini ia i i nici o stare a lumii de jos sau o stare paria, pentru urm toarele motive :

— Credincio ii simpli, care nu sînt p rta i la starea clerical , au o stare haric destul de complex care începe cu starea pe care o creaz Taina Sfîntului Botez i care se poate amplifica prin harul ce poate fi oferit prin celelalte Sfinte Taine i pe care le prime te credinciosul simplu.

Astfel, la starea haric primit prin Botez, i se adaug îndat aceea pe care i-o împ rt e te Taina Mirungerii, apoi aceea pe care i-o împ rt e te Taina Poc in ei, a Sfintei împ rt anii, a Nun ii i a Maslului, atunci când este cazul. Cu o astfel de stare haric , credinciosul simplu nu este nici un profan i nici un paria sau un om inferior din lume, ci se afl într-o stare care a putut fi numit cu adev rat «preo ie sfânt » în Sfînta Scriptur {I Petru II, 5).

i într-adev r, departe de a fi un simplu profan, credinciosul laic poate fi socotit în raport cu cei ce nu au dobîndit calitatea de membri ai Bisericii, ca avînd starea haric a preo iei generale sau a preo iei ob te ti.

— în virtutea st rii sale de p rta la preo ia general , credinciosul laic poate s vîr i Taina Botezului în cazuri de necesitate.

— în virtutea aceleia i st ri, la care devine p irta prin Taina Sfîntului Botez, credinciosul simplu devine colaborator al st rii preo e ti la s vîr irea eficient a Sfintelor Taine, întrucît f r adeziunea intern a credinciosului, la actele de administrare a harului sfin ilor prin Sfin-tele Taine, acestea nu produc în mod real efectul lor asupra credinciosu-lui c ruia i se împ rt esc, sau în cazul administr rii Sfintei împ rt -anii unui credincios aflat în stare de nevrednicie, aceasta produce chiar efectul negativ al osîndirii, iar nu efectul s u pozitiv.

— Credinciosul simplu devine prin Taina Sfîntului Botez membru atît al trupului tainic al Domnului i ca atare p rta direct i activ la întreaga lucrare mîntuitoare care se s vîr e te în Biseric , cît i subiect al tuturor drepturilor i îndatoririlor care îi revin st rii sale ca parte constitutiv esen ial ce intr în alc tuirea Bisericii.

în această îndoit calitate pe care o dobînde te credinciosul simplu prin Tain Sfîntului Botez, el particip împreun cu clerul, la p strarea nealterat a adev rului revelat, al c rui p str tor este Biserica în în-tregimea sa, adic în întreaga sa alc tuire, precum i la toate celelalte lucr ri pe care le s vîr e te clerul în exercitarea celor trei ramuri ale puterii biserice ti, i adic a puterii înv tore ti, a puterii sfin itoare i a puterii conduc toare sau jurisdic ionale.

Cu o asemenea pozi ie în Biseric , credincio ii simpli nu pot fi so-coti i laici în sensul propriu i cu atît mai pu în ni te mireni oarecare. Cu toate acestea, fiindc nu s-a creat un termen deplin corespunz tor pentru a le exprima starea corespunz toare de membri ai Bisericii, ei continu s fie numi i laici sau mireni.

De fapt credincio ii simpli nici nu au fost privi i ca un element ne-esen ial al Bisericii, decît în rare cazuri i anume de c tre ultraierar-hi tii apuseni sau de c tre unii episcopocra i r s riteni.

C ei au o pozi ie i o importan deosebit în Biseric , ne-o arat mai întii însu i Domnul, care-i nume te ml di e alfe corpului S u i deci p rta e sau elemente constitutive ale corpului sau trupului tai-nic al Bisericii, care este trupul Domnului. «Eu sînt vi a i voi ml di ele» (Ioan XV, 1—8), zice Domnul, adresîndu-se tuturor membrilor Bisericii, tuturor celor care primesc credin a cea nou i care trebuie s o fac s rodeasc a a cum rodesc ml di ele viei. El hu-i osebe te pe credin-cio ii simpli de al i membri ai Bisericii, nu face abstrac ie de ei, ci se

adreseaz tuturor, relevând importan a care o au ca ml di e sau ca elemente constitutive ale trupului' s u.

Adresându-se de asemenea tuturor membrilor Bisericii, Domnul le spune «r mîne i intru Mine i Eu întru voi» (Ioan XV, 1—5), ar tînd prin aceasta c prezen a i lucrarea Domnului în sufletul credincio ilor ca i în via a Bisericii este condi ionat de ceea ce spune prima parte a acestei recomand ri, adic de r mînerea credincio ilor întru Domnul, adic în credin a la care i-a chemat El.

La rîndul s u Sfîntul Apostol Pavel dezvoltînd înv tura despre Biserica sub aspectul ei cuprinz tor de trup al Domnului se adreseaz de asemenea tuturor membrilor Bisericii, deci neosebindu-i pe credincio ii simpli de ceilal i, adic de slujitori, zicîndu-le : «Voi sînte i trupul lui Hristos i m dulare în parte» (I Cor. XII, 27), apoi în alt loc, dar pe firul acelea i gîndiri îi nume te iar i pe to i m dulare ale trupului Domnului (I Cor. XII, 14—18), apoi «împreun lucr tori cu Dumnezeu» (I Cor. III, 9) spre zidirea împ r iei Cerurilor, spre dobîndirea mlntuirii, c ci ân cele din urm , to i credincio ii, adic i laicii i clericii, fao parte din aceea i cas a lui Dumnezeu, care este*Biserica (I Cor. III, 16—17).

De altfel, Sfîntul Apostol Pavel în toat lucrarea sa misionar nu recurge numai la ajutorul clericilor pe care îi instituie, sau al altor slujitori biserice ti, inclusiv al harismaticilor, ci pretutinden i cheam s fie împreun lucr tori diver i credincio i simpli. Pe ace tia îi antreneaz atît în lucrarea misionar , cît i în lucr ri auxiliare cum sînt colectele, soliile, lucrarea de organizare etc. i niciodat nu las a se în elege c Biserica s-ar împ r i cu adev rat în dou p r i i anume : în Biserica conduc toare i Biserica ascult toare.

împotriva unei asemenea împ r iri cu caracter discriminatoriu se ridic Sfîntul Apostol Pavel la tot pasul, pornind de la faptul c nici alte deosebiri sau împ r iri care nu în de structura Bisericii, Domnul nu le îng duie, c ci înaintea lui nu este nici iudeu, nici elin ,nici rob, nici slobod i cu atît mai pu in se gînde te la vreo împ r ire a membrilor Bisericii în dou categorii, dintre care cea a credincio ilor laici s-ar g si în ipostaza de Biserica ascult toare, adic de grup ce într în alc tuirea Bisericii numai prin num r i printr-p lucrare care i-ar reduce la starea de supu i sau de oameni lipsi i de drepturi.

împotriva stabilirii unor astfel de raporturi între membrii Bisericii, Sfîntul Apostol Pavel le spune tuturor credincio ilor i în special laicilor : «Stai tari în libertatea la care v-a chemat Domnul i nu c de i din nou sub jugul robiei»

Cu o viziune autentic a naturii, structurii i misiunii Bisericii, Sfîntul Apostol Pavel pretutinden i pe unde- i desf oar lucrarea pisionar , fie personal, fie prin ucenicii s i, procedeaz ia constituirea de comunit i sau Biserici locale, în rîndurile membrilor c rora s de te con tiin a c ei fac parte integrant din trupul tainic al Domnului i prin aceasta le temluie te demnitatea cea nou de oameni ren scu i la via a în Hristos.

în acela i fel procedeaz i ceilal i Sfin i Apostoli i to i misionarii din epoca apostolic i de atunci "încoace. Nici unul dintre Sfin ii Apos-

toii, dintre ajutoarii lor și dintre ceilalți misionari ai Bisericii nu s-au gândit să constituie mai întâi clerici și apoi să cîntige credincioșii, ci mai întâi au creat comunități, pentru a căror slujire au instituit clerici, și fiecare avea conștiința misiunii la care îi chemase pe toți Domnul, prin pilda pe care a dat-o Sfinților Apostoli pe care nu i-a pus peste slujitori, zicîndu-le : «Cel ce vrea să fie între voi întâi, acela să fie tuturor slujitor» (Marcu X, 44-45), ar tîndu-le apoi că nici însuși Mîntuitorul n-a venit ca să se slujească, ci ca să slujească.

Constituind comunități și aezînd slujitori în ele, Sfinții Apostoli și ucenicii lor îi cheamă pe toți membrii comunităților la întreaga lucrare mîntuitoare pe care trebuie să o desfășoare atît Biserica în totalitatea ei, cît și fiecare Biserică locală sau comunitate în parte. În cadrul comunităților locale, întreaga viață s-a desfășurat după îndrumarea Sfinților Apostoli, în chip sobornicesc, împreună viețuind și împreună lucrînd ca să împlinească toate trebuințele și toate poruncile. Toți membrii acestora s-au comportat ca membri conștienți de faptul că ei sînt «împreună lucrători cu Dumnezeu» (I Cor. III, 9), și că toți sînt părtași ai aceluiași trup și fii și aceluiasi Părinte.

Că în felul acesta i-au îndrumat Sfinții Apostoli și ucenicii lor, și că credincioșii sau membrii comunităților au dat urmare acestor îndrumări, rezultă mai întâi din înseși epistolele Sfîntului Apostol Pavel, epistole pe care el nu le adresează cît peteniilor sau slujitorilor Bisericilor ori comunităților cărora le trimite, ci le adresează Bisericilor respective sub aspectul comunității formate din credincioșii, romani, galateni, corinteni, etc. De aceea, toate aceste epistole au o foarte grăitoare formulă de adresare, și anume : către Romani, către Corinteni, către Galateni, către Efeseni, către Filipeni, către Coloseni, către Tesaloniceni și către Evrei, iar pe lângă acestea, în cuprinsul scrisorilor sale mai amintește și alte comunități, folosind tot aceeași formulă plural, adică cuprinzîndu-i pe toți membrii comunităților respective. El nu se adresează niciodată vreunui dintre ucenicii și că prin ei să adreseze întregilor obișnuiți în fruntea cărora s-ar găsi aceștia, ci se adresează obișnuiților înșiși, în care se găseseră slujitori și credincioși simpli, cuprinzîndu-i pe aceștia pe toți în formulele pe care le folosește. Iar cînd se adresează lui Timotei și lui Tit, o face cu titlul personal, dîndu-le acestora îndrumări pentru lucrarea lor, pentru slujirea la care erau chemați.

La fel procedează și Sfîntul Apostol Petru, care adresează epistola sa I-a «celor care trăiesc în Pont, Galatia, Capadochia, Asia și Bitinia», iar nu numai slujitorilor acestor credincioși și nici măcar în primul rînd lor.

Ce să mai zicem apoi despre Apocalips ? Se știe doar că Sfîntul Ioan o adresează celor apte Biserici din Asia și anume : din Efes, Smirna, Pergam, Tiatira, Sardica, Filadelfia și Laodiceea.

În fine, așa cum este redactată întreaga Sfîntă Scriptură, potrivit rostului cu care a fost fixată revelația în scris, se adresează tuturor credincioșilor, clerici și mireni, pentru că numai împreună formează aceștia Biserica și numai Biserica în întregimea ei, adică în întreaga ei alcătuire

tuire este aceea care i-a s-a încredințat p strarea nealterat a adevărului revelat.

Având aceeași orientare și aceeași atitudine ca și Sfinții Apostoli, scriitorii "bisericești numiți «bisericești apostolici», de la sfârșitul epocii apostolice și de la începutul celei postapostolice, în scrisorile pe care le adresează diverselor Biserici, folosesc formulele pe care le-au deprins de la Sfinții Apostoli, de aceea Sfântul Clement Romanul (sec. III) scrie Corintenilor, iar nu episcopului sau clerului din Corint, apoi Sfântul Ignatie al Antiohiei se adresează în epistolele sale «c tre Efeseni, Magnezieni, Tralieni, Romani, Filadelfieni și Smirneni», iar Sfântul Policarp al Smirnei scrie c tre obtea sa bisericească în întregime, iar nu numai c tre slujitorii ei, adresându-le cunoscuta scrisoare «c tre Smirneni».

În legătură cu acest mod de adresare al Sfinților Apostoli și al unora dintre urmașii lor, nu trebuie să se înțeleagă doar că Sfinții autori au folosit formulele de adresare numai spre a-i îndruma pe credincioși în genere, ci și pentru a le da cinstea cuvenită de membrii, cu toate drepturile, ai comunităților sau Bisericilor locale, în cadrul cărora credincioșii simpli sînt împreună lucrători permanenți cu clerul, așa cum au fost împreună lucrători ai Sfinților Apostoli și ai ucenicilor acestora, care tot împreună s-au socotit a fi mai înțîi credincioși, în aceasta rezidînd calitatea lor de bază, și apoi slujitori cu o chemare mai înaltă sau deosebită la lucrarea de slujire a celorlalți credincioși și a întregii Biserici.

De fapt, Sfânta Scriptură nicăieri nu ne vorbește despre Sfinții Apostoli ca și cînd aceștia ar fi fost chemați la apostolat doar spre a fi cinstiți printr-o stare harică înaltă și printr-o misiune dumnezeiască pentru sine, adică pentru însuși această misiune, ci tocmai spre a fi cei dintîi slujitori la fel precum au fost și cei dintîi credincioși ai Mîntuitorului, căci el au fost mai înțîi simpli credincioși și apoi au fost chemați la Apostolat.

La fel stau lucrurile și cu slujitorii pe care i-au instituit Sfinții Apostoli în treptele de episcop, presbiter și diacon. Și aceștia au fost mai înțîi simpli Credincioși. Aceasta a fost și rămășița calitatea lor de bază fără de care nu puteau primi starea superioară de clerici, stare pe care au primit-o nu pentru ei înșiși sau doar spre slava vreunei lucrări dumnezeiești, ci pentru a sluji credincioșilor.

De altfel este deplin gritor în această privință și mai mult decît semnificativ, pentru sublinierea poziției credincioșilor simpli în Biserică, modul în care atît Sfinții Apostoli, cît și episcopii și întregul cler instituit de Sfinții Apostoli și de urmașii lor, s-au comportat practic în relațiile-cu credincioșii simpli sau cu mireni.

În această privință, amintim în primul rînd modul în care au colaborat cu drepturi depline sau mai precis cu vot deliberativ sau hotărîtor, deci printr-o lucrare de bază iar nu prin îndeplinirea unei simple forme, credincioșii simpli care au luat parte la designarea celor două persoane dintre care s-a ales prin sorți Apostolul Matia, apoi la alegerea celor apte diaconi destinați să slujească în cadrul lucrării de asistență so-

- cial a Bisericii din Ierusalim, precum și la Sinodul apostolic întrunit la Ierusalim pe la anul 50 sau 51.

Cit de mult au preuit Sfinții Apostoli poziția și lucrarea credincioșilor simpli în Biserică, lucrare pe care aceștia o susțineau prin îndeplinirea unor îndatoriri și prin exercitarea unor drepturi precise, ca drepturi reale, iar nu ca simple concesiuni sau miluiți din partea celorlalți membri ai Bisericii cu o stare harică superioară, ne arată îndeosebi Sfântul Apostol Pavel.

În epistola a II-a către Corinteni el simte mai întâi nevoia să-și legitimizeze în fața credincioșilor din întreaga obște a Corintenilor calitatea sa neîndoiește de Apostol, pe care unii dintre credincioșii neinișiți sau dintre tulburătorii Bisericii i-o puneau la îndoială. Împotriva acestora și pentru edificarea tuturor credincioșilor Sfântul Apostol Pavel precizează următoarele: «socotesc că nu sînt ouă nimic mai prejos decît alți Apostoli...» (II Cor. XI, 5; XII, 11), iar Galatenilor, adresîndu-li-se în același scop, sau lămurindu-i în aceeași chestiune, le arată că este apostol chemat la această slujire direct de către Domnul, «Apostol prin Iisus Hristos» (Gal. I, 1).

Pentru care motiv a înțeles Sfântul Apostol Pavel să-și legitimizeze calitatea adevărată de Apostol în fața unor obște de credincioși?

Evident, pentru motivul că aceștia aveau îndreptărea de a se pronunța acceptînd sau refuzînd în slujba Bisericii pe unii sau pe alții dintre cei ce desfrunau lucrare misionară sau de zidire a credinței. Sfântul Apostol Pavel era conștient de acest drept și nu o singură dată îi cheamă pe credincioșii cei cărora li se adresează să facă deosebire între Apostolii adevărați și apostolii mincinoși, între propovăduitorii adevărați ai dreptei credințe și între înțeleptorii sau amăgitorii care se înfățișau ca niște lupi înmbrăcați în piele de oaie. Mai mult, același Sfânt Apostol îi avetrizează pe credincioșii care pentru surparea lucrării bisericești, adică a lucrării mîntuitoare, satanaia nu numai chip de apostol, ci și chip de înger.

Încrezător în dragostea și atașamentul credincioșilor simpli față de adevărul revelat și tot atît de conștient de importanța pe care o au credincioșii pentru păstrarea acestuia, Sfântul Apostol Pavel li se adresează într-o formă cum nu se poate mai clar și mai grăitoare, chemîndu-i să ispitească sau să verifice dreapta credință și să nu cadă de la ea, spunîndu-le: «Cercetați-vă pe voi înșiși de sînteți în credință; încercați-vă pe voi înșiși» (II Cor. XIII, 5).

Pe lîngă această misiune și îndatorire pe care o au credincioșii, lucru pentru care Sfântul Apostol Pavel arată o preferință și o încredere corespunzătoare și rezervă, socotindu-i pe credincioșii factori esențiali în păstrarea dreptei credințe, el îi mai socotește ca factori tot atît de esențiali și pentru păstrarea bunei rînduiri sau discipline în Biserică, chemîndu-i să ia măsuri împotriva celor care tulbură această bună rînduire. În acest scop el nu se adresează în mod special slujitorilor Bisericii, ci se adresează tuturor credincioșilor din Corint zicîndu-le: «Scoateți afară dintre voi pe cei răi» (I Cor. V, 13), sau «să dați pe unul ca acela satanei» (I Cor. V, 13).

Cu alte cuvinte Sfântul Apostol Pavel îi socotește pe credincioșii, pe cât de îndatorați, pe atât de deplin îndreptați și a fi împreună lucrători nu numai cu Dumnezeu, prin rugăciune și printr-o comportare care să sporească puterea de lucrare a harului ce l-au primit prin Taina Sfântului Botez și prin alte sfinte taine, ci și pentru a fi împreună lucrători cu Sfinții Apostoli și cu slujitorii ceilalți ai Bisericii, atât în lucrarea de pstrare a credinței, cât și în aceea de pstrare a disciplinei sau a bunpîrînduiei morale, religioase și sociale în Biserică. Recunoscând nu numai ca îndatoriri, ci și ca drepturi ale credincioșilor aceste lucrări la oare îi cheamă și-i îndeamnă să le săvîrșească, el exprimă înalta cinstire și importanța deosebită care li se cuvine și care li se dă credincioșilor laici de către toți Sfinții Apostoli și de către slujitorii instituiți de ei.

În această privință este destul să amintim că însuși Sfântul Apostol Petru îi numește pe credincioșii laici «preoșii sfînti», zicîndu-le: «Voi sînteți neam ales, preoșii sfînti» (I Petru, II, 5, 9), mod în care se exprimă și Sfântul Ioan, în Apocalipsă (I, 6; V, 10).

Socotindu-i ca avînd o vrednicie cu adevărat preoșească, prin calitatea lor harică, dobîndit prin Sfântul Botez și prin alte Sfinte Taine, credincioșii sînt cu adevărat stâlpi ai credinței și lucrării Bisericii împreună cu toți slujitorii bisericești care au o stare harică superioară. În acest înțeles, credincioșii împreună cu slujitorii Bisericii, iar nu numai slujitorii singuri, formează ceea ce Sfântul Apostol Pavel numește «stîlpul și întărirea adevărului» (I Tim. III, 15).

Toți slujitorii conștiinței ai Sfintei Biserici care au urmat Sfinților Apostoli în orice treaptă a preoșiei din epoca apostolică pînă astăzi, au dat credincioșilor laici nu numai cinstirea cuvenită unor purtători vii ai credinței celei mîntuitoare și unor împreună lucrători cu clerul sau cu preoșia, pentru dobîndirea mîntuirii lor personale și a semenilor lor, ci le-au recunoscut și poziția importantă pe care o au în viaa Bisericii și care se aduce la expresie în mod cît se poate de concret, prin drepturile și îndatoririle pe care le au credincioșii ca stare aparte în viaa Bisericii.

Întreaga istorie a vieții bisericești și toate rînduielile de bază pentru organizarea și conducerea Bisericii sînt pline de mîrturie asupra modului constant în care credincioșii simpli și-au exercitat drepturile și și-au îndeplinit îndatoririle cu conștiința că unele și altele sînt acte de slujire a Bisericii, acte la a căror îndeplinire au fost chemați împreună cu clerul prin însuși cuvîntul Domnului, prin pilda, lucrarea și îndrumarea Sfinților Apostoli, prin rînduielile stabilite de aceștia, și pstrate apoi de urmașii lor, de-a lungul întregii istorii a Bisericii.

b. *îndatoririle și drepturile mirenilor ca subiecte de drept în Biserică*

De obicei cînd se vorbește, într-o anumită literatură de specialitate, despre poziția și importanța elementului clerical în Biserică, se începe cu arătarea drepturilor și apoi a îndatoririlor acestui element. Pe cînd atunci cînd se vorbește despre elementul laic sau mirean, se arată mai întîi îndatoririle și apoi drepturile lui în Biserică. Acest lucru se face urmînd o optică tradițională care s-a format datorită unei distanțări nejustificate din punct de vedere religios între elementul clerical și

cel laic. Căci clac este vorba fie de drepturi, fie de îndatoriri, nici drepturile nu pot fi înfrânate fără reversul lor de îndatoriri, și nici îndatoririle fără reversul lor de drepturi, așa încât în cele din urmă este indiferent dacă se începe prin îndeplinirea tării drepturilor sau prin îndeplinirea tării îndatoririlor unei categorii de membri dintr-o societate. Tot astfel trebuie să înțelegem și lucrurile atunci când se vorbește de elementul mirean, căutându-l și se arată în mod mai concret însemnătatea lui în Biserică prin analiza situației sale juridice, adică prin îndeplinirea tării drepturilor și a îndatoririlor, al căror purtător sau subiect de drept este elementul mirean.

Totuși, întrucât credința simplă a Bisericii nu-i manifestă în mod zgomotos conștiința drepturilor lor și nu-i reclamă sau nu caută să impună respectarea lor prin exercitarea de presiuni asupra celui alt element constitutiv esențial al Bisericii, care este clerul, ci prin mijloacele bune și cuviințele smereniei caracteristice atitudinii și comportării creștine, precum și mai ales prin îndeplinirea cu trăgere de inimă a îndatoririlor pe care ei le au față de Biserică, se obișnuiește a fi puse în lumină mai mult îndatoririle decât drepturile lor.

Dar este de la sine înțeleasă că nici un subiect de drept nu poate fi purtător numai de îndatoriri fără a beneficia de drepturile corespunzătoare îndatoririlor respective. Deci nici elementul mirean ca subiect de drept în viața Bisericii nu poate fi încadrat numai de îndatoriri și socotit un simplu purtător al acestora, fără a și se asigura sau fără a și se recunoaște drepturile corespunzătoare.

Pe de altă parte, dacă privim lucrurile și sub aspectul statutului juridic al fiecărui din cele două elemente constitutive esențiale ale Bisericii, este cu neputință să definim acest statut în cazul elementului mirean, numai prin îndatoriri, cu nesocotirea drepturilor sau socotind că acest element nu este și subiect de drept, este numai subiect de îndatoriri.

Ce-i drept, au mai existat și mai există păreri potrivit cărora elementul mirean n-ar avea nici un drept în Biserică, ci numai pe acela de a asculta sau de a se supune. Aceste păreri nu reprezintă de fapt decât sfidarea și nesocotirea mirenilor, iar nicidecum vreo atitudine înțelegătoare.

Datorită înșelămintei mai ales unor astfel de păreri, destul de răspândite până mai deunăzi, în partea mai veche a creștinismului apusean, ba reafirmate și tihăritate într-o formă neverosimilă și cu ocazia Conciliului II Vatican, precum și unor ecouri ale lor în Biserică de Răsărit, problema definirii mai precise a calității de subiect de drept pe care o are elementul mirean în Biserică, s-a impus atenției teologilor și canonistilor din ultimul veac și mai ales din ultima jumătate de veac. S-au născut astfel o foarte vastă literatură de specialitate, în cuprinsul căreia se găsesc relevate și dezbătute tot felul de aspecte ale acestei probleme, afară de miezul problemei însăși: calitatea de subiect de drept a elementului mirean în Biserică.

Esențialul ei constă în lămurirea acestei probleme.

Să vedem deci mai de aproape cum se pune sau mai bine zis cum trebuie pusă această problemă și cum poate fi ea soluționată?

S-ar putea că problema ridicată este dificilă și creează complicații, de fapt însă ea este foarte simplă și ușor de soluționat.

În fond este vorba despre chestiunea de a se ști dacă este sau nu subiect de drept elementul mirean în Biserică ?

Pentru a da răspunsul pozitiv sau afirmativ la această întrebare întâmpinăm o problemă dificilă, care ar rezulta din faptul că între subiectele de drept ale Bisericii nu s-ar găsi locuri corespunzătoare elementului mirean, sau în faptul că dacă acesta ar fi considerat ca un subiect de drept aparte, n-ar putea să fie articulat în organismul bisericesc decât încalcându-se toate principiile canonice de bază, care au fond dogmatic și anume principiul ierarhic și principiul sinodal. În primul rând, apoi aș zice caracterul episcopal al Bisericii și inclusiv în virtutea despre succesiunea apostolică.

În aparență, s-ar putea că prezența unui subiect de drept aparte, pe care l-ar reprezenta elementul mirean, ar putea submina aceste principii canonice sau respectivele lor temelii dogmatice, în fond însă lucrurile nu stau astfel, și anume pentru o sumă de considerente a căror adevăr nu poate fi pus la îndoială sau dacă se pune, nu și se pot opune obiecțiuni întemeiate nici din punct de vedere dogmatic, nici din punct de vedere canonic.

Care sînt acestea ? Mai întâi acela că elementul mirean este un element constitutiv esențial al Bisericii, fără de care Biserica nu poate să existe. Aceasta înseamnă că nu poate exista fără de el nici principiul ierarhic pentru sine, nici principiul sinodal pentru sine, pentru că Mîntuitorul și Sfinții și Apostolii n-au întemeiat Biserica ca un corp social în cadrul căruia să se creeze posibilități pentru manifestarea și afirmarea principiului ierarhic și principiului sinodal, indiferent de structura harică a Bisericii și indiferent de restul întregului corp al ei. Pentru ca să existe principiul ierarhic, trebuie să existe ierarhie, adică preoție sau cler, iar pentru ca să existe preoție, trebuie să existe și credință și simpli, adică să existe elementul mirean, căci fără de acesta nu are rațiune nici preoția, nici principiul derivat din ea și cunoscut sub numele de principiul ierarhic, ca principiu propriu al însuși existenței și lucrării preoției. De asemenea, pentru ca principiul sinodal să poată exista este necesar să existe preoție, ierarhie preoțască sau sacerdotală, fără de care principiul sinodal este lipsit de elementul de bază și nu își poate realiza, iar pe de altă parte pentru realizarea lui prin elementul său de bază este necesar corpul Bisericii, care nu poate fi închipuit fără elementul mirean.

De aici rezultă clar că elementul mirean nu există ca un simplu decor sau ca o masă amorfă în corpul Bisericii. El există ca un element care condiționează, atât în existență, cât și în lucrare, și elementul sacerdotal sau clerical, precum și deopotrivă principiul ierarhic cu cel sinodal, strict determinate în apariția și în funcțiunea lor bisericească de existență a elementului clerical și de lucrare acestuia, în strînsă legătură cu elementul său existențial complementar, care este elementul mirean.

Se înțelege că un astfel de element nu poate să aibă o poziție vagă și nedeterminată în viața Bisericii sau care să poată fi exprimat numai

printr-o sumă de îndatoriri cu caracter religios și moral, față de îndatoriri cu caracter juridic și de drepturi corespunzătoare de aceeași natură.

Pentru a vedea lucrurile altfel, nu există nici un termen care să poată fi luat în seamă, iar încercarea de a nu vedea în felul arătat însemnează nesocotirea realității de bază a vieții bisericești, a temelii întregii structuri și activități a Bisericii.

Al doilea considerent care temeliează calitatea de subiect de drept a elementului laic în Biserică și care arată în același timp netemeinicia pretenției dificultăți pe care ar ridica-o în calea considerării elementului mirean ca fiind subiect de drept în Biserică, constă în condiționarea evidentă de existența elementului mirean, a caracterului episcopal al Bisericii, precum și a existenței și a persistenței succesiunii apostolice în Biserică.

În ce constă caracterul episcopal al Bisericii ?

Caracterul episcopal al Bisericii constă în faptul că principalii slujitori și cărmuitori ai Bisericii sunt episcopii. Dar oare episcopii nu fac parte din preoți și raiauna existenței lor nu constă în același lucru în care constă raiauna existenței întregii preoții sau întregului cler, adică în existența elementului mirean? Evident că da. Și atunci este iarăși evident că relevatul caracter episcopal al Bisericii nu este nici subminat, nici desființat sau tirbit în vreună formă oarecare prin prezența subiectului de drept aparte în viața Bisericii pe care îl reprezintă elementul laic, ei din contră, acesta constituie o realitate care condiționează și existența caracterului episcopal al Bisericii, căci acest caracter nu relevă și nu se determină altfel decât cu raportare la elementul mirean al căruia existență presupune și față de care nici nu s-ar putea vorbi de vreun caracter episcopal al Bisericii.

Oricât s-ar recunoaște și s-ar sublinia importanța corpului episcopal în Biserică, este evident că nici aceasta nu are raiaună, decât dacă există și credincioși laici, nu numai clerici în corpul Bisericii. De altfel corpul Bisericii nici n-ar putea să se închege față de credincioșii laici.

Prin urmare, nici caracterul episcopal al Bisericii nu constituie o dificultate în calea afirmării calității de subiect de drept a elementului mirean în Biserică și nici pe baza acestuia nu se pot formula obiecțiuni întemeiate împotriva drepturilor pe care le presupune calitatea de subiect de drept a elementului laic.

Lucrurile stau la fel și în privința succesiunii apostolice. Nici aceasta nu ar avea raiaună într-un corp amputat de elementul laic și redus, adică numai la un grup de clerici al căror existență independentă de credincioșii laici este lipsită de raiaună, căci succesiunea apostolică cuprinde toate mijloacele care i-au fost luate Bisericii în întregime și spre a fi folosite în continuarea lucrării mântuitoare care se desfășurează în cadrul ei, iar persistența principală și anume eu caracterul infailibil al succesiunii apostolice este Biserica în întreaga ei alcătuire, adică așa cum este ea constituită din clerici și mireni, iar nu numai o parte a ei, fie ea cea clericală sau cea episcopală.

De aici se vede că mai bine decât oricât s-ar încerca să se ridice dificultățile și să se facă obiecții împotriva însușirii sau calității elementului mirean de subiect de drept apartenând în Biserică, aceste dificultăți și obiecții departe de a-i putea nega elementului mirean calitatea de subiect de drept sau măcar de a-i-o pune la îndoială, fac din contră ca aceasta să fie pusă mai bine în lumină, prin contrastul dintre netemeiniciile lor și temeinicia considerentelor prin care se relevă nu numai îndatoririle, ci și drepturile mirenilor în Biserică, adică și al doilea component al calității de subiect de drept pe care această o are în Biserică.

Este neîndoios deci că prin poziția și prin rostul lor în Biserică, laicii constituie o categorie sau un grup de membrii ai Bisericii cărora îi revine ca stare apartenând calitatea de subiect de drept, adică însușirea de a fi purtător de drepturi și de îndatoriri, iar nu numai situația de quasi-sciavie, de a fi numai subiect de îndatoriri.

În această calitate de subiect de drept pe care îl au laicii în Biserică, ei de înăi exercită drepturi după cum au și după cum îndeplinesc și îndatoriri, cu titlu propriu, adică în chipul de drepturi și de îndatoriri care în de starea lor sau care sînt legate existențial de această stare și care nu sînt prin urmare niște simple concesiuni din partea clerului sau din partea a-zisei Biserici conducătoare. Calitatea lor de subiect de drept, prin însuși natura, poziția și rostul lor în Biserică nu derivă din voința sau din milostivirea clerului. De aceea această calitate nici nu li se conferă prin niște acte formale emise de autoritatea sacerdotală a Bisericii și nici nu li se poate lua prin asemenea acte. Ea este și rămîne de sine stătătoare întocmai precum este și aceea a clerului. În virtutea ei, laicii de înăi exercită drepturi și îndeplinesc îndatoriri în viața Bisericii, întocmai cum în alt chip și la alt nivel clericul de înăi exercită drepturile lor proprii și și îndeplinesc îndatoririle proprii stării lor.

O ultimă obiecție care se face de pe poziția optică amintite, prin care se vede numai dificultățile ce ar sta în calea recunoașterii calității de subiect de drept pe seama elementului mirean sau numai complicații pe care, le-ar crea o asemenea recunoaștere, este aceea că prin această recunoaștere s-ar răsturna sau măcar s-ar perturba în mod grav întreaga organizare și întreaga rînduială canonică de pînă acum privitoare la conducerea Bisericii.

De fapt însă nu s-ar produce nici un fel de perturbare a rînduielilor bisericești de organizare și eu atît mai puțin s-ar ajunge la răsturnarea ordinii canonice de pînă acum a Bisericii prin recunoașterea calității de subiect de drept a elementului mirean. O asemenea teamă și o asemenea obiecție din pricina ei nu vedesc decît recunoașterea principiilor și normelor de organizare și de conducere a Bisericii din epoca apostolică și pînă acum. Potrivit acestora, elementului mirean și s-a recunoscut întotdeauna calitatea de subiect de drept, numai că de la o vreme în Biserică din Apus, producîndu-se o deplasare spre ultraierarhism, iar în Biserică din Răsărit aparînd unele crize trecătoare, s-a ajuns ca sîmb (influența practicii din Biserică Apuseană și a unor stări precare, create de crizele prin care a trecut Biserică din Răsărit, să nu se mai vadă acest lucru și să se creeze un fel de optic clerical laicofob.

În sprijinul ultimei obiecții care se face de pe această poziție împotriva calității de subiect de drept a elementului mirean în Biserică, se invocă lipsa din textul canoanelor și a altor legiuiri care s-au aplicat în viaa Bisericii mai demult, precum și în unele din legiuirile bisericești mai noi, a unor prevederi exprese, în texte sau chiar în capitole aparte, privitoare la drepturile propriu-zise ale mirenilor sau la însuși calitatea lor de subiect de drept propriu-zis, întrucât de cele mai multe ori se face amintire numai de îndatoririle acestora.

Este adevărat că lucrurile stau astfel. Dar cei ce se leagă de ele și încearcă să le transforme în temelii care să justifice obiecțiunile amintite ignoră faptul că în afară de legile scrise, după care s-a organizat și s-a condus mereu Biserica, mai există și o sumă de legi nescrise care nu au o importanță mai mică decât cele scrise, ba uneori în Biserică puterea lor a fost chiar mai mare decât a celor scrise, ajungându-se ca unele dintre legile nescrise sau obiceiurile de drept ale Bisericii să abrogheze chiar unele legi scrise și mai precis chiar unele texte din canoane, deși aceasta nu se face în mod expres, ci doar în mod practic, adică pe calea aplicării obiceiului și a înlăturării sau a scoaterii din vigoare pe totuși a textului scris al legii.

Pe cale de obicei, atestat de toate documentele istorice, de toate scrierile Sfinților Părinți privitoare la organizarea și conducerea Bisericii, precum și de actele celor mai multe sinoade, inclusiv de actele Sinoadelor ecumenice, iar mai pe urmă de practica posterioară constantă a Bisericii Răsăritene, și s-a recunoscut elementului mirean calitatea de subiect de drept care i-a fost consacrat printr-o practică îndelungată, care nu și se poate opune în mod valabil, nici un considerent teologic și nici o rânduială canonică contrară, dacă ar exista vreunele ca acestea.

Astfel fiind, este evident că pentru justificarea și observarea calității de subiect de drept a elementului mirean în Biserică, există suficiente temelii teoretice sau principiale, sau dogmatice, precum și tot atâtea temelii canonice.

Din cele arătate până aici rezultă că însuși irea sau calitatea de subiect de drept a elementului mirean este deplin canonică și că împotriva ei nu se poate ridica în mod întemeiat obiecția de necanonicitate, pentru faptul că ea nu este înscrisă nici expres și nici prin toate elementele constitutive în textul canoanelor, ci ea este înscrisă în întregime în obiceiul juridic al Bisericii, care constituie un al doilea izvor al canonicității și un al doilea criteriu al acesteia.

Cu aceste lucruri se va înțelege mai bine și adică în modul cel mai corespunzător și mai complet pentru ce rânduială canonică și tradiție autentică a Bisericii Ortodoxe, recunoaște elementului mirean calitatea de subiect de drept și-i asigură folosirea acestei calități prin exercitarea drepturilor și prin îndeplinirea îndatoririlor din care se conturează conținutul sau substanța acestei calități.

Pentru a exemplifica și în mod practic modul în care elementul mirean a fost și face uz de calitatea sa de subiect de drept în viaa Bisericii, ar fi necesar să relevăm principalele îndatoriri și drepturi ale lui.

În privința îndatoririlor, după relevarea faptului subliniat și cu alte ocazii, că ele nu există decât ca reversuri ale drepturilor pentru orice

fiin e umane libere, adic neaflata în sclavie ca o deten iune, mai facem precizarea c îndeplinirea îndatoririlor reprezint o condi ie pentru exercitarea drepturilor, adic pentru a beneficia de drepturi. >.

Ca urmare, credincio ii laici, spre a putea exercita drepturile care in de calitatea lor de subiect de drept în Biserica , trebuie s - i îndeplineasc i îndatoririle fa de Biserica . Despre acest lucru nu se poate spune c el trebuie f cut în prealabil i c abia dup ce cineva i-ar ll îndeplinit toate îndatoririle, ar putea trece i la exercitarea drepturilor, c ci în acest caz s-ar putea s nu-i ajung zilele vie ii ca s mai apuce i exercitarea acestora. De aceea este necesar s se arate c atît îndeplinirea îndatoririlor cît i exercitarea drepturilor sînt ac iuni simultane i alternative în acela i timp, care nu se pot separa în mod practic unele de altele decît prin distan e relativ foarte mici i în condi ii determinate-

Daca încerc m s enumer m'acum. prncipalele îndatoriri ale laicilor, le-am putea schi a ghidîndu-ne dup cele mai importante lucr ri care se s vîr esc în Biserica . Acestea sînt: lucrarea de p strare a adevrului revelat, lucrarea de propov duire a acestuia, lucrarea de sfinire a vie ii credincio ilor i lucrarea de cîrmuire sau de conducere a acestora sau a întregului corp al Bisericii.

În leg tur cu toate aceste lucr ri, le revin laicilor o sum de îndatoriri, dar i o sum de drepturi corespunz toare. Cum îns acestea din urm sînt mai trecute cu vederea sau mai contestate, ne vom ocupa cu deosebire de ele într-o în irare mai am nun it i mai sistematic .

Înainte de a trece îns la acest lucru, amintim pe scurt îndatoririle speciale ale mirenilor.

L sînd la o parte pe cele cu caracter strict religios i moral, relev m pe cele cu caracter juridic, ele fiind i mai gr itoare, pentru felul în care contribuie credincio ii simpli la d inuirea Bisericii, la dezvoltarea ei i la asigurarea mijloacelor sociale necesare pentru lucrarea Bisericii.

Astfel, credincio ii laici sînt datori s se asocieze constituind ob ti "sau comunit i biserice ti locale i teritoriale pentru ca în cadrul acestora s se poat desf ura lucrarea mîntuitoare i ca prin. buna lor organizare, prin solidaritatea i împreun lucrarea fr easc a membrilor lor, Biserica s poat d inui. Ei mai sînt apoi datori s contribuie cu toate mijloacele materiale de care pot dispune, la între inerea chipului social organizatoric al Bisericii, adic la asigurarea cheltuielilor pe care le necesita organizarea ob tilor i lucrarea de p strare a coeziunii acestora, precum i cea de ajutorare a membrilor lipsi i de cele trebuincioase pentru trai, apoi pentru asigurarea între inerii clerului i a cultului, adic a tuturor trebuinelor de cult, cum sînt: cl dirile de cult i orice cas sau a ez minte necesare pentru lucrarea Bisericii ; ei mai sînt datori s contribuie prin destoinicia sau prin talentele lor la buna desf urare a lucr rii biserice ti, pe m sura posibil a acestor nevoi. i în fine ei trebuie s r spund la apelurile pe care le fac slujitorii Bisericii la concursul lor pentru orice lucrare potrivit cu misiunea Bisericii i posibil de s vîr it spre folosul ei, dar deopotriv i spre folosul ob tei mai mari în care exist i î i desf oar Biserica lucrarea sa mîntuitoare, adic spre folosul societ ii civile sau a Statului.

Vorbind îns de îndatorirea special a credincioşilor, de a contribui cu mijloace materiale pentru întreţinerea cultului, a clerului şi pentru asigurarea activităţii pe care o desfăşoară în mod curent Biserica, trebuie să avem în vedere că aceasta nu poate fi transformată într-o obligaţie exigibilă după metode fiscale, ci ea trebuie să fie şi sursă a unei obligaţii consimţite, adică una care se duce la îndeplinire din conştiinţă, iar nu de frică, pentru că în Biserică nu se folosesc mijloace de constrângere necorespunzătoare naturii Bisericii.

Subliniind această latură a îndatoririlor credincioşilor, trebuie să remarcăm totodată şi faptul că de la îndeplinirea ei credincioşii nu au lipsit şi nu au ezitat niciodată, datorită faptului că aceste contribuţii se stabilesc prin organe în care sînt reprezentaţi în mod corespunzător şi credincioşii laici.

Mai relevăm apoi şi faptul că într-o altă măsură sau într-un alt chip îndatoririle speciale ale credincioşilor laici sînt totodată şi îndatoriri ale celorlalţi membrii ai Bisericii, adică atât ale clericilor, cît şi ale monahilor.

Cu aceste precizări privitoare la îndatoririle speciale ale credincioşilor simpli sau ale laicilor, să trecem acum la înfăptuirea acestor îndatoriri curente ale lor, care constituie în acelaşi timp şi drepturi prin care ei participă în mod obligatoriu la o seamă de lucrări bisericeşti, fără de care nu se poate duce la îndeplinire misiunea Bisericii. Aceste lucrări sînt acelea care intră în conţinutul puterii bisericeşti şi anume mai întîi lucrarea la care este chemat şi pentru care este împuternicit întreaga Biserică, şi care constă în pstrarea adevărului revelat, iar apoi în cele trei lucrări destinate în mod special clerului şi pentru care întreaga preoţie este înzestrată cu împuternicirile sau mijloacele trebuitoare şi adică la săvîrşirea lucrării învăţătoare, a celei sfîntoşitoare şi a celei conducătoare, numită şi juridic ională.

Cu privire la cea dintîi lucrare, amintim că ea se săvîrşeşte de întreaga Biserică, adică de întregul corp al Bisericii, aşa cum se prezintă el format din clerici şi din laici, aceştia împreună fiind stîlpul şi temeliala adevărului (I Tim. III, 15).

Cele mai importante, mai hotărîtoare şi în acelaşi timp mai bine cunoscute acte prin care Biserica săvîrşeşte această lucrare, şi la care a fost şi a rămas pstrată şi starea laică, sînt următoarele: — primirea Revelaţiei însuşite; — pstrarea Revelaţiei sub forma Sfintei Scripturi, al cărei text s-a pstrat prin lucrarea întregii Biserici, deci inclusiv a stării laice; — pstrarea Revelaţiei prin Sfînta Tradiţie, la a cărei statornicire şi pstrare a contribuit de asemenea starea laică; — manifestarea tacită sau expresă a consensului întregii Biserici în problemele ei de bază, teologice, cultice şi canonice •— manifestarea aceluiaşi consens prin Sinoadele ecumenice care sînt organe superioare de conducere ale Bisericii şi în acelaşi timp organe ale infailibilităţii Bisericii, adică ale întregului corp al Bisericii— manifestarea aceluiaşi consens prin recepţia de către Biserică a hotărîrilor dogmatice ale Sinoadelor ecumenice, fără de care nici un sinod întrunit ca ecumenic nu şi-a putut legitima această calitate; — actele de apărare a credinţei prin înălţarea spontană sau organizată a rîtuirilor de la credinţă, din întregul corp al Bisericii şi prin conlucrarea tuturor membrilor acestuia.

Prin participarea hot ritoare a credincio ilor laici la asemenea acte ei î i îndeplinesc cea dintîi i cea mai important îndatorire fa, de Biserice , dar î i exercit î în acela i timp, cel dintîi i cel mai important drept care se întemeiaz atît pe calitatea lor de membrii constitutivi esen iali ai Bisericii, cît i pe cuvîntul Domnului care li se adreseaz deopotriv i clericilor i laicilor, cu asigurarea c «tot cel ce M va m rturisi pe Mine înaintea oamenilor, pe acela îl voi m rturisi i Eu înaintea Tat lui Meu celui din ceruri».

Cît prive te participarea credincio ilor laici la celelalte lucr ri la a c ror s vîr ire sînt chema i i împuternici i în mod special membrii st rii preo e ti, acestea se prezint sub aspecte multiple i variate, c rora li se d expresie prin drepturi i îndatoriri corespunz toare.

Aceast participare este atestat de un num r foarte mare de dozevi care au f cut obiectul multor studii am nun ite i laborioase.

Cadrul concret al colabor rii elementului mirean cu clerul la exercitarea puterii biserice ti în Biserice se define te mai concret, prin raportarea lor, — sub aspectul îndatoririlor i drepturilor religioase i social juridice —, la îndatoririle i drepturile religioase i social-juridice ale clerului.

Dup cum se tie, clerul de ine i exercit în chip de îndatoriri i drepturi religioase i sociale-juridice precis determinate, întreaga putere bisericeasc , sub întreitul s u aspect: putere înv toreasc , putere sfin itoare i putere cîrmuitoare sau juridic ional .

Raportînd îndatoririle i drepturile religioase i social-juridice ale laicilor, la cele trei ramuri ale puterii biserice ti, prin al c ror exerci iu se duce la îndeplinire îns i misiunea Bisericii, vom constata c laicii particip prin îndatoriri i drepturi, la exerci iul tuturor celor trei ramuri ale puterii biserice ti.

Ar tarea acestei particip ri i a limitelor ei, define te în modul cel mai concret pozi ia laicilor în Biserice .

2. Participarea laicilor La exercitarea puterii biserice ti

â). Participarea laicilor la exercitarea puterii înv tore ti

La exercitarea puterii înv tore ti laicii au participat i continu s participe prin drepturi afirmate i recunoscute de-a lungul istoriei Bisericii.

îndatoririle de con tiin îi oblig s m rturiseasc dreapta credin , dup cuvîntul Mîntuitorului care spune: «Tot cel ce M va m rturisi pe Mine înaintea oamenilor, pe acela îl voi m rturisi i Eu înaintea Tat lui Meu celui ceresc» (Mt. X, 32—33).

Pe acest temei, laicii au fost deosebit dp activi la lucrarea misionar a Bisericii, apoi în cea catehetic -didactic , desf urat în cadrul vechilor coli cre tine, cea apologetic , în cea c rtur reasc , teologic i deopotriv în aceea de p strare a tezaurului dreptei credin e.

b). *Participarea laicilor la exercitarea puterii sfin itoare*

În starea lor de har, laicii î i lucreaz mîntuirea proprie, colaborînd cu harul, primind cu vrednicie Tainele a c ror eficacitate este condi ionat de credin a i vrednicia lor. În felul acesta ei colaboreaz cu clerul, asigurînd eficacitatea lucr rii mîntuitoare a Bisericii.

Dar în afar de mîntuirea proprie ei sînt chema i s lucrezi i pentru mîntuirea întregii ob ti cre tine, nu numai prin r spunderea general pe care o au, în calitate de element constitutiv esen ial al Bisericii, ci i printr-un act pe care-l s vîr esc în caz de trebuin , prin puterea st rii lor harice, i acesta este legat de s vîr irea Sfîntului Botez.

Pentru a exprima într-un mod cît mai gr itor i mai frecvent participarea laicilor la exercitarea puterii sfin itoare, s-a adoptat rînduiala r mas tradi ional , de a nu se s vîr i sf. Liturghie decît în prezen a credincio ilor. De altfel ea nici nu ar avea rost doar pentru clerici, ea nereprezentînd o form de închinare individual , sau destinat numai acestei categorii din membrii Bisericii, ci o form de închinare ob teasc , s vîr it prin prezen a i conlucrarea tuturor, mai precis prin prezen a i împreun lucrarea celor dou elemente constitutive esen iale ale Bisericii, care sînt clerul i laicii.

Dat fiind strîns leg tur dintre via a credincio ilor i via a liturgic a Bisericii, ei mai particip la aceasta, pe lîng prezen i rug ciune, prin contribu ia constant i deosebit de important la dezvoltarea formelor i mijloacelor cultice, ca i la înt rirea i dezvoltarea în fond a cultului divin, prin contribu ia la instituirea s rb torilor i a cultului Sfin ilor.

c). *Participarea laicilor la exercitarea puterii cîrmuitoare sau juridic ionale.*

Mai vizibil , mai discutat — de i nu mai ipu in important decît participarea la exerci iul primelor dou ramuri ale puterii biserice ti despre care a fost vorba pîti aici, este i participarea lor la exerci iul celei de a treia ramurii a acestei puteri, adici-la exercitarea puterii cîrmuitoare sau juridic ionale.

Actele puterii juridic ionale se împart în trei categorii, exprimînd trei func iuni ale acestei puteri i anume : func iunea legislativ , func iunea judec toreasc i func iunea executiv , c rora li se mai zice în sens impropriu, dar destul de încet enit, i *puteri*, folosindu-se expresiile : *putere legislativ , putere judec toreasc i putere executiv .*

La cele trei func iuni ale puterii cîrmuitoare biserice ti, laicii au fost i au r mas prezen i, printr-o colaborare cît se poate de activ i în genere mai bine exprimat prin rînduieli canonic-juridice, decît este .colaborarea lor la exercitarea celorlalte dou ramuri ale puterii biserice ti.

•— Func iunea legislativ . La exercitarea acestei func iuni, laicii au participat prin prezen a i lucrarea lor, în limite determinate, la activitatea legiuitoare a sinoadelor ecumenice i a sinoadelor locale de diverse tipuri ca alc tuire, numite fie sinoade mixte, fie sinoade generale, fie soboare, fie congrese, fie adun ri. Contribu ia lor în cadrul acestor

corpuri legiuitoare bisericești, este și rămâne dintre cele mai utile pentru elaborarea și adoptarea normelor legale, potrivite în fiecare vreme pentru viața bisericească.

— Funcțiunea judecătorească. La îndeplinirea funcțiunii acesteia, laicii au participat în primele 4—5 secole chiar într-o formă care însemna contribuția lor nu numai la îndeplinirea unui act judecătoresc, ci deopotrivă și la îndeplinirea unei lucrări sfinite specifice preoților, care era administrarea Sfintei Taine a Păcii în ei. După cum se știe, în epoca aceea, murturisirea păcatelor ca și dezlegarea de ele sau aplicarea epitimiei, se făcea nu numai în prezența obștii credincioșilor, ci și cu concursul activ al acestora.

Mai târziu, în cadrul unor instanțe disciplinare și chiar judecătorești, s-a admis prezența și colaborarea unor reprezentanți ai credincioșilor. Atât în cazurile când se judecau abateri cu caracter moral sau general social a clericilor, cât și în cazurile când se tratau litigii între clerici și laici.

— Funcțiunea executivă. Aceasta, după chipul în care se înfăptuiește în viața Bisericii, constă din executarea sau ducerea la îndeplinire a hotărârilor instanțelor disciplinare și judecătorești ale Bisericii și în ducerea la îndeplinire a imperativelor care emană din legile bisericești și din hotărârile organelor de conducere ale Bisericii. În acest înțeles, funcțiunea executivă a Bisericii mai este numită și administrație bisericească, câmpul ei de lucrare cuprinzând actele comune de administrație bisericească, actele de alegere și instituire a clerului sau de constituire a altor organe bisericești și actele de administrare a bunurilor bisericești.

Participarea laicilor la îndeplinirea funcțiunii executive în viața Bisericii s-a afirmat dintru început cu deosebire prin colaborarea lor la actele de alegere a clerului și a altor organe de conducere a Bisericii și la actele de administrare a averii bisericești. Acestea au rămas până azi actele la care participă credincioșii laici pe temeiuri tradiționale și canonice, adică atât pe baza unei practici îndelungate care și-a dobândit puterea de lege, cât și pe baza unor rânduieli canonice pozitive, exprimate prin texte ale sf. canoane și prin legi bisericești care nu poartă acest nume.

Cele trei categorii de acte prin care credincioșii laici participă la exercitarea celor trei ramuri ale puterii bisericești, arată, în modul cel mai concret poziția lor în viața Bisericii. Când privește accentul mai mare sau mai mic, pe care autoritatea bisericească îl pune — într-o epocă sau alta — pe colaborarea laicilor, la fiecare din cele trei ramuri ale puterii bisericești, acesta depinde de interesele vieții bisericești și de condițiile în care se desfășoară întreaga lucrare bisericească.

Pentru fundamentarea participării mai extinse sau mai restrinse a laicilor la exercitarea puterii bisericești, s-a invocat și s-a utilizat și se amplifică în continuare despre sobornicitatea Bisericii, în lumina creșterii într-adevăr această colaborare dobândește în alegere și strălucire. De fapt, însă și în continuare despre sobornicitate se întemeiază pe aceeași privitoare la alcătuirea Bisericii din cele două elemente constitutive

ale ei care au caracterul necesității, adică din clerici și din laici, și deopotrivă, pe misiunea lor comună, în cadrul lucrării mântuitoare a Bisericii.

În Biserica noastră s-au pus în aplicare rânduielele tradiționale și canonice ale ortodoxiei, în privința participării laicilor la exercitarea puterii bisericești, asigurându-li-se această participare în formele și limitele care nu depășesc îndatoririle și drepturile specifice ale stării preoțești în toate treptele sale. Atât legiuirile din trecut și dovezile istorice despre felul în care s-a desfășurat viața religioasă a poporului nostru și lucrarea de cîrmuire a Bisericii, cât și legiuirile actuale ale Bisericii, constituie dovezi canonice în privința participării laicilor la exercitarea puterii bisericești, participare prin care li se definește și li se asigură poziția corespunzătoare stării lor în viața Bisericii.

În concluzie, precizăm că elementul laic se prezintă în Biserica noastră alături de cleric, ca al doilea element constitutiv esențial ce intră în alcătuirea Bisericii, în sensul că fără de el nu poate să existe Biserica, după cum nu se poate să existe nici fără de cleric.

Clericul, atât prin starea sa harică, superioară, prin funcțiunea și prin drepturile ce-i sînt asigurate, constituie elementul principal al corpului bisericesc, iar laicii elementul secundar. Dar laicii, atât prin starea lor harică, cât și prin poziția lor social-juridică, sînt colaboratorii permanenți ai clerului în lucrarea esențial-harică sau mântuitoare a Bisericii, cât și în lucrarea ei auxiliară.

În chip concret această colaborare a laicilor cu clericul se exprimă prin participarea laicilor la exercițiul celor trei ramuri ale puterii bisericești, adică, a celei învățătorești, a celei sfințitoare și a celei cîrmuitoare sau juridice.

Limitele acestei colaborări sînt determinate de rînduielele tradiționale și canonice, care nu permit substituirea funcțiilor stării preoțești prin activitățile ale stării laice, ci exprimă constant și asigură o deosebire justă între poziția și drepturile fiecăreia din aceste două stări.

C. MONAHII SAU CĂLĂUGĂRII

Starea monahală. Caracteristici.

Locul și importanța ei în Biserica

A treia stare în care se pot găsi membrii Bisericii și din care fac parte efectiv unii dintre aceștia, se învânte starea monahală, cunoscută ca monahismul sau călugăria.

Această stare nu are în Biserica noastră poziția și importanța celorlalte două stări, a celei clericale și a celei laice, pentru că spre deosebire de acestea ea nu reprezintă un element constitutiv esențial al Bisericii, adică un astfel de element fără de care Biserica nu ar putea să existe.

Această precizare necesită unele lămuriri spre a nu fi greșit înțeleasă.

După cum se știe, astăzi Biserica este alcătuită din 3 categorii de membri și adică, din credincioșii simpli sau laici, din clerici și din

monahi. Dar nu tot a a s-a prezentat structura Bisericii în primele veacuri. Pe atunci nu existau monahi, a a c nu putea fi vorba de a treia categorie de membri ai Bisericii pe care o formeaz starea monahal . De aici rezult c această categorie de membri ai Bisericii, ap - rut i organizat ulterior, nu a fost indispensabil pentru a se constitui corpul Bisericii. Deci Biserica s-a organizat ini ial numai din cele dou st ri sau categorii de membri, din cea clerical i cea laic . i de fapt nu se face nic ieri men iune despre monahi în primele dou veacuri.

Din acestea mai rezult c starea monahal nu a fost considerat nici de Mântuitorul, nici de Sfin ii s i Apostoli ca- indispensabil pentru constituirea chipului v zut al Bisericii, pentru c în acest caz contrar, a a precum au existat dintru început cele dou elemente sau cele dou st ri esen iale ale Bisericii, adic ale corpului ei, cea clerical i cea laic , ar fi existat i cea monahal , dar faptul c ea a ap rut mai târziu i s-a men inut pîn ast zi, dovede te c a fost util apari ia ei i c a corespuns i înc mai corespunde unor necesit i ale vie ii biserice ti. Este iar i adev rat îns , c Biserica a putut s existe f r de starea monahal i c poate exista f r aceasta, ea neavînd caracterul necesit ii, în în elesul c Biserica nu s-ar putea nici constitui în chip de organiza ie comunitar i nici nu s-ar putea men ine f r ea. Din contr , istoria vie ii biserice ti i chiar unele situa ii din vremea noastr arat c a putut i poate s existe Biserica organizat i f r de stare monahal . Se tie de altfel c în Apus, monahismul s-a r spîndit destul de târziu, abia de prin veacul IV i mai organizat de prin veacul V i c el n-a devenit o institu ie oficial a Bisericii, decît abia de la Sinodul IV ecumenic, adic de la anul 451. Abia prin hot rîrea acestui sinod, în - scris în can. 4 i în altele, monahismul a fost pus sub jurisdic ia Bi - sericii i a devenit o institu ie oficial a Bisericii. Pîn la acea dat , el fusese o institu ie neoficial , creat din ini iativ particular , iar nu din ini iativa autorit ii biserice ti, de i a avut obl duitori i îndrum - tori i organizatori din rîndurile ierarhilor Bisericii, între care a str - lucit în această privin i Sf. Vasile cel Mare ;(t 379).

Numai dac se cunosc aceste lucruri, se poate 'în elege de ce starea monahal nu reprezint un element constitutiv esen ial al Bisericii i de ce ea nu are caracterul necesit ii existen iale pentru Biserica ,

Cît prive te începuturile vie ii monahale propriu-zise, ele se situeaz abia în veacul III. Cauzele care au determinat apari ia monahismului nu sînt persecu iile pe care le-au suferit cre tinii i nici alte împrejur ri de natur comun , care i-ar fi determinat pe unii cre tini s pibegeasc prin pustie i s se in departe de lume. Cauzele monahismului sînt de natur religioas prin excelen , dar ele nu trebuie c utate numai în dorin a unora de a vie ui în completa lep dare de sine, în s r cie i în castitate, dup pilda Mântuitorului, a Sf. Apostol Pavel i a altor îndrum tori ai vie ii biserice ti din vremurile de început. Cauzele religioase care au determinat apari ia monahismului trebui"e-cauî te în , dorin a unora dintre cre tini de a se conforma cît mai mult în via a lor normelor religioase i morale ale noii credin e. Se în elege c această dorin ei nu i-o puteau împlini decît st ruind în rug ciune i medita ie asupra adev rurilor de credin , c utînd a veni cît mai mult

posibil în ajutorul aproapelui sau practicînd dragostea creștină în chip cît mai des vîrît, precum și punîndu-și toată nădejdea în cuvîntul lui Dumnezeu, prin care li s-a făgăduit mîntuirea celor ce-L vor urma pînă la sfîrșit.

Cu o asemenea trăire religioasă, mulți dintre creștinii din lume, adică de prin sate și de prin orașe, unii chiar căsătoriți și avînd familie numeroasă, au început a se deosebi de creștinii obișnuiți care trăiau o viață mai comodă, strîind puștin în viața cea după normele religioase și morale mai riguroase ale creștinismului.

Depriniți cu un astfel de trai, unii dintre ei au început a se purta cu gîndul îndepărtării din lume, în măsura în care le permiteau acest lucru îndatoririlor lor familiare și sociale, iar în cazul cînd acest lucru nu le venea la îndemînă, ei practicau o izolare cît mai mare chiar în sinul societății, dedicîndu-se înfrînării și ascezei, adică încercării de a se birui pe sine cît mai mult. În felul acesta au apărut precursorii călugărilor sau al stărilor monahale care erau creștini pioși și asceți trăitori în lume, dar cu gîndul la îndepărtarea de lume spre a putea să ducă o viață netulburată de ispitele și de suferințele vieții și să realizeze astfel o cît mai mare lepădare de sine în scopul mîntuirii.

De la o vreme unii dintre acești asceți, au dat urmare gîndului de a fugi din lume și s-au retras în afara localităților în care trăiseră pînă atunci, la distanțe însuși nu prea mari, spre a putea păstra încă unele legături cu lumea. Abia mai tîrziu, după ce s-au deprins cu singurătatea, au început a se izola complet de lume, trăind o viață aceluiași asprime și curăenție i-a ridicat din ce în ce mai mult în fața celorlalți creștini.

Viețuind la început izolați, asceții precursori ai monahismului s-au vădit obligați a se asocia, formînd grupuri mici sau mai mari în scopul întraajutorării în cele ale traiului și a întăririi reciproce întru ale ascezei.

Acestea se întîmplau spre sfîrșitul veacului al III-lea și la începutul veacului al IV-lea, cînd realmente încep a se forma, și a se organiza obștile monahale prin diverse pustietăți, mai ales din Egipt și din Palestina.

În cadrul acestor obștii, s-a frîmțat și s-a conturat din ce în ce mai bine idealul vieții monastice în centrul căreia a fost pusă abia mai tîrziu, trăirea cea după Hristos, prin practicarea treptat și după o anumită rînduială a lepădării de sine și a lepădării de lume.

Abia acum încep a se cristaliza caracteristicile vieții monahale care vor deveni mai tîrziu cele trei jurușe sau cele trei voturi călugărești, adică votul ascultării sau al supunerii necondiționate, votul sîrăciei și votul castității. Acestea n-au apărut și nu s-au definit toate deodată și în forma în care ni se înfățișează astăzi, ci au apărut pe rînd fiecare reprezentînd sinteza mai multor altor voturi mai mrunte și mai ușor de împlinit. Totuși ele reprezintă în esență principalele lepădări de sine caracteristice vieții monahale.

Cea mai grea dintre toate este cea lepădare de sine, prin supunerea necondiționată voinei ei altuia.

A doua lepădare de sine în ordinea greutății și care trebuie acceptată, este lepădarea de bunurile materiale sau renunțarea completă la

acestea în sensul că cel care face jurământul său, se lasă chiar și în privința minimelor mijloace de trai, în voia lui Dumnezeu. Și această lep dare de sine este deosebit de grea, întrucât nu se dezmințe cuvântul Domnului că «unde este comoara ta, acolo este și inima ta»

În fine a treia lep dare de sine constă în castitate, adică în renunțarea la vieuirea cea după legile firii dintre bărbat și femeie. Ea nu înseamnă neapărat fecioria și nu a însemnat niciodată în mod exclusiv sau în mod principal fecioria. Cele ce se spun exagerându-se în această privință, nu se întemeiază pe vechile rânduieli și tradiții ale vieii monastice.

La aceste caracteristici ale vieii monahale se mai adaugă și aceea că modul de vieuire monastic s-a statornicit în două feluri și anume: ca mod de vieuire singuratic și izolat, și ca mod de vieuire în asociație sau în comun, în obște, și ca mod de vieuire în asociație sau de obște. Cel dintâi mod de vieuire monastic a fost cel idioritm, și ca mod de vieuire în asociație sau de obște. Cel dintâi mod de vieuire monastic a fost cel idioritm, și ca mod de vieuire în asociație sau de obște. Cel dintâi mod de vieuire monastic a fost cel idioritm, și ca mod de vieuire în asociație sau de obște. Cel dintâi mod de vieuire monastic a fost cel idioritm, și ca mod de vieuire în asociație sau de obște.

În decursul dezvoltării vieii monastice, au mai apărut și alte caracteristici ale acesteia și anume cea mai remarcabilă dintre caracteristicile de mai târziu ale vieii monastice este aceea că de la dorința de lep dare de sine în scopul mântuirii proprii se trece la completarea acesteia cu hotărârea de a se practica lep darea de sine și pentru mântuirea celorlalți vieuitori din cinul monahal, precum și pentru mântuirea tuturor creștinilor și a tuturor oamenilor.

Această nouă orientare a vieii monastice a dat monahismului o nouă și superioară conștiință a misiunii sale, iar celorlalți credincioși, un motiv în plus pentru a-i cinsti pe cei care trăiesc după rânduielile vieii monastice. În acord cu această orientare, monahii poartă jugul lep dării de sine în locul celor care nu pot să-l poarte, după cum se înroagă pentru cei ce nu pot sau nu izbutesc să se roage pentru ei înșiși.

O altă caracteristică apărută mai târziu în viața monahală este aceea potrivit căreia jurământele sau voturile monahale se depun în două chipuri și anume, într-un chip mai simplu și într-un chip mai solemn. Prin depunerea voturilor în chip simplu, monahul ia asupra sa și zădărnici, adică chipul călugăresc mai simplu, mai puțin aspru, pe când prin depunerea jurământelor sau voturilor în chip solemn, care constă în repetarea solemnă a voturilor simple, monahul ia asupra sa schima mare, adică chipul călugăresc mai deplin sau mai aspru.

În fine, o ultimă caracteristică a monahismului pe care o mai relevăm pe lângă cele amintite pînă acum este aceea că membrii cinului monahal reprezintă împreună o societate religioasă, singura care a supraviețuit din vechile societăți de acest fel, care apăruse în viața Bisericii și care și-a creat, pentru adpostirea membrilor săi, anumite săli și așezări aparte, numite mănăstiri.

Apărută în condițiile și din cauzele arătate, monahismul, prin caracteristicile sale, s-a diferențiat de restul credincioșilor mireni ca și de cler, constituindu-se într-o stare aparte, și ca și cum se zice starea mo-

nahal sau c luga reasc . Prin natura sa, aceasta nu poate fi considerat ca f oînd parte nici din starea laic , nici din starea clerical , de prima deosebindu-se printr-o vie uire mai înalt în conformitate cu voturile caracteristice pentru monahism, iar de cea de a doua, cea clerical , prin faptul c intrarea în monahism nu confer celui care depune voturile, calitatea de slujitor al Bisericii, ci mai întâi i prin excelen îi confer calitatea de slujitor al mîntuirii proprii i apoi pe aceea de slujitor a mîntuirii tuturor oamenilor, prin rug ciunea i prin celelalte acte de devo iune pe care le s vîr e te.

între caracteristicile proprii sau specifice ale st rii monahale nu poate fi num rat rigorismul, întrucît acesta apare numai ea .o exagerare i deformare a sentimentului religios dup cum poate s apar în acela i chip i ca exagerare i deformare a oric rui alt sentiment, care rezult din asprimea- vie ii monastice, din adîncirea tr irii religioase, adic din adîncirea credin ei, a dragostei i a n dejdii i din urmarea celor trei sfaturi evanghelice, c rora li se d expresie prin cele trei voturi principale ale c luga riei. Pe cît vreme rigorismul însemneaz deformare sau maladie a c rei direc ie i a c rui sens este negativ, chiar i atunci cînd pare altfel, el r mînînd în cel mai bun caz o manifestare a egoismului i a mizantropiei, monahismul însemneaz cre tere i dezvoltare în sens pozitiv a sentimentului religios, c ruia caut s i se dea o expresie cît mai înalt , cît mai des vîr it . Prin aceasta monahismul se situeaz tocmai la polul opus al egoismului i al mizantropiei, reprezentînd încercarea completei lep d ri de sine, deci a oric rui egoism i realizarea unui altruism i a unei dragoste de oameni cît mai autentic i mai binef c toare.

Dup cum rigorismul nu constituie o caracteristic a vie ii monahale, tot a a nici misticismul propriu-zis, adic tr irea mistic exagerat , deformat i maladiu , nu constituie nici ea o caracteristic a vie uirii monastice, ci cel mult o degenerare a acesteia, dup cum tot ca o degenerare poate s apar i rigorismul pe ici pe colea, în via a st rii monahale.

F r îndoial c orice tr ire religioas are caracter mistic i în-treaga via a Bisericii are o latur de tain , care o oblig la anumite practici deosebite la care particip atît credincio ii simpli cît i clerul i este evident c i monahii sînt p rta i ai acestui mod de tr ire religioas , a a încît ea nu constituie o caracteristic specific numai st rii monahale. De asemenea ea poate fi exagerat de membrii oric reia • dintre cele trei st ri ale Bisericii, f r îns ca din aceast pricin ea s poat fi socotit drept caracteristic specific a vreuneia dintre ele.

Prin elementele vie ii monahale de care ne-am ocupat, c utînd s ar t m pozi ia st rii monahale în Biseric , atît fa de celelalte dou st ri, cît i prin caracterele ei aparte, starea monahal apare ca avînd nu numai o pozi ie proprie în Biseric , ci i ca prezentînd o anume importan pentru via a i lucrarea Bisericii. Dar s vedem mai de aproape, prin ce poate fi pus în lumin tocmai aceast importan a st rii monahale în Biseric .

Precum s-a relevat la locul s u, starea monahal a ap rut ca o stare voluntar , n scut din ini iativ particular i dezvoltat apoi cu timpul,

a a încât a primit o form bine încheiat de via uire aparte, cu caracteristici proprii.

Prin însu i voluntariatul monastic, adic prin îns i hot rîrea ferm i constant de a vie ui într-un anumit fel superior vie uirii comune a cre tinilor, ei au constituit mai întâi un exemplu pentru ceilal i cre tini, iar via a lor deosebit a însemnat lansarea continu a unei chem ri adresat întregii ob ti a Bisericii de a tr i într-un chip cât mai apropiat de idealul de via uire cre tin .

Pe de alt parte, prin felul în care au purtat monahii jugul lep - d rii de sine, ei au dovedit puteri sau virtu i care ies din comun, f - când ca i în acest fel exemplul lor s constituie o dovad a t riei credin ei cre tine i a valorii ei în raport eu celelalte credin e religioase, cu deosebire acea lep dare de sine care const în renun area la propria personalitate a constituit atît un exemplu pentru comportarea cre tinilor între ei, ca i fa de cei din afara Bisericii, cât i un motiv de meditatie mai adînc asupra dezbr c rii omului de egoism i de dorin a de a-i st pîni pe semenii s i, dorin din care nasc cele mai multe p cate, suferin e i nenorociri ce se abat asupra vie ii omene ti. Ca cineva s se poat ridica la o astfel de lep dare de sine, care const în subordonarea lui de bun voie voin ei altuia, trebuie ca mai întâi cel ce ia aceast hot rîre i o duce la îndeplinire s fi devenit deplinul st pîn al propriei sale fiin e, c ci f r de aceast st pînire, nu ar fi în stare s renun e la sine însu i. Cu" alte cuvinte, votul supunerii de bun voie arat chipul în care un om poate ajunge s renun e la sine tocmai prin st pînirea de sine, precum i s renun e la st pînirea altora, st pînindu-Be pe sine însu i.

Un merit deosebit i o cinstire deosebit i-au cî tîgat membrii st rii monahale prin faptul c mul i dintre ei, pe calea practic rii tot mai depline a lep d rii de sîne au ajuns s fie prosl vi i de Domnul prin virtu i sau puteri deosebite, oare le-au atras nu numai faima de oameni cuvio i, ci a sfîr it prin a-i i a eza în rîndurile sfin ilor, sub numele binecunoscut de cuvio i. Se în elege c în felul acesta ei s-au f cut slujitori ai mîntuirii tuturor în rînd cu ceilal i sfin i ai Bisericii.

Mergînd pe calea celei mai depline lep d ri de sine, monahii au adoptat dintru început rînduiala de via uire social despre care vorbe te sf. evangelist Luca în Faptele Apostolilor, ca rînduial de vie uire pe baza propriet ii ob te ti a primelor comunit i cre tine. Când mai tîrziu acest mod de via uire a comunit ilor cre tine a început s fie abandonat, l-au preluat monahii i l-au continuat în baza votului s r ciei, care a însemnat întotdeauna renun area la proprietatea individual în folosul ob tei. Cît de pilduitoare a fost i aceast atitudine a st rii monahale o remarc chiar într-o epoc destul de tîrzie cano - nul 6 al sinodului întrunit la Constantinopol în anul 861, canon în care citim urm toarele : «Monahii sînt obliga i s nu aib nimic al lor propriu..., c ci Fericitul Luca zice despre cei ce cred în Hristos i care închipuiesc vie uirea monahilor, c nici unul nu zicea c din averea sa este ceva al s u, ci totul era de ob te».

Practicînd proprietatea de ob te, membrii st rii monahale nu i-au dat acesteia întrebuinte numai pentru nevoile proprii, ci i pentru

ajutorarea celor lipsi și sau aflați în nevoi, angajându-se voluntari și ca persoane și prin mijloacele de care dispuneau. În opera de asistență socială a Bisericii, prin care au făcut cea mai autentică și mai utilă aplicare a dragostei creștine. Datorită acestei lucrări, membrii stării monahale au fost chemați mereu de autoritatea bisericească la sarcini în legătură cu asistența socială și au fost chiar rânduiți să conducă așezămintele ce se creaseră în mod special pentru ajutorarea celor ajunși în necazuri sau loviți grav de soartă.

Dedicați unei vieții în mai deplină lepădare de sine, mulți dintre membrii stării monahale, folosind liniștea mănăstirilor sau a altor așezăminte în care erau chemați la ascultare, s-au îndeletnicit cu felurite meșteșuguri, cultivând și unele arte, dar punând atât realizările lor meșteșugărești, cât și pe cele artistice la dispoziția Bisericii, adică în slujba obștei credincioșilor.

Prin aceste îndeletniciri, ei au adus o contribuție însemnată la dezvoltarea meșteșugurilor și a artelor, al căror obiect avea legătură cu viaa bisericească sau cu trebuințele acesteia.

O altă îndeletnicire prin care au strălucit mulți membrii ai stării monahale a fost și a rămas cărtărie, prin care au adus de asemenea o contribuție însemnată atât la dezvoltarea studiului teologiei cu diversele sale ramuri, cât și la dezvoltarea culturii umane în genere, așa precum monahii artiști și-au adus contribuția nu numai la dezvoltarea artelor bisericești, ci și la dezvoltarea tezaurului artistic al întregii lumi.

În fine, mulți membrii ai stării monahale s-au învrednicit să devină episcopi sau în genere ierarhi ai Bisericii, contribuind prin formația lor deopotrivă ca și prin tragerea de inimă sau chiar jertfelnicia lor la buna îndrumare și cârmuire a vieții bisericești.

Prin toate manifestările lor pilduitoare și prin toată lucrarea de orice fel prin care s-au dovedit folositori vieții creștine și activității Bisericii, membrii stării monahale și-au obținut cu timpul merite deosebite prin care și-au consolidat poziția în viaa Bisericii alături de celelalte două stări ale ei, adică alături de starea laică și cea clericală, sporindu-li-se în același timp prestigiul și importanța de element deosebit de activ și de util pentru viaa Bisericii.

Această latură pozitivă a stării monahale, latură atât de meritorie prin contribuția pe care a adus-o și o aduce la desfășurarea lucrării Bisericii, a fost și mai este uneori umbrat de anumite manifestări negative care apar în viaa monahală, fie din cauza unor practici rigoriste sau obscurantiste pe care le difuzează și între credincioșii simpli, fie prin alimentarea unor curente rătăcite, nescute în afara cinului monahal, și care prejudiciază deopotrivă viaa religioasă și cea socială.

De aceea autoritatea bisericească și procedat încă din veacul IV la măsuri de încadrare a monahismului în disciplina vieții bisericești, iar de atunci încolo ori de câte ori a apărut trebuința, aceeași autoritate a intervenit pentru a curăța manifestările negative din starea monahală și pentru a-i readuce pe monahi la rosturile lor tradiționale.

III

ORGANELE I FORMA DE CONDUCERE A BISERICII

A. ORGANELE-INDIVIDUALE DE CONDUCERE

1. No iunea de organ de conducere

Pentru ca s se poat efectua lucrarea de conducere a Bisericii, trebuie s fie folosite mijloacele specifice cu care a fost înzestrat Biserica în acest scop. Dup cum s-a v zut la locul s u, totalitatea acestor mijloace constituie puterea bisericeasc . Dar puterea bisericeasc nu se pune de la sine în mi care sau nu lucreaz de la sine, ci ea este pus în aciune de c tre anumite organe, c rora li se încredin eaz p r i mai mici sau mai mari din puterea bisericeasc , adic mijloace — mai pu ine sau mai multe — din acelea care împreun formeaz puterea bisericeasc .

Ca în orice comunitate i în cea bisericeasc , organele c rora li se încredin eaz mijloacele prin care se efectueaz lucrarea bisericeasc , au în cuprinsul corpului Bisericii o pozi ie asem n toare eu aceea pe care o au organele în corpul omenesc, iar mijloacele care li se încredin eaz acestora se aseam n cu însu irile organelor corpului omenesc, apoi lucr rile pe care le s vîr esc organele de conducere din Biserica , se aseam n cu fun-o iumtle pe care le îndeplinesc diferite organe în corpul omenesc.

În sens propriu organele care de in i exercit puterea bisericeasc s vîr esc lucr ri constante cu caracter comunitar, iar acest fel de lucr ri se numesc func ii comunitare care în cadrul Bisericii pot fi numite mai precis func ii sau activit i biserice ti. Ele sînt destinate s satisfac anumite nevoi sociale, adic ale colectivit ii celei ce se cheam Biserica din care este alc tuit comunitatea, în cazul nostru comunitatea religioas . Cu alte cuvinte, dup natura lor, lucr rile pe care le s vîr esc organele de conducere ale Bisericii sînt activit i prin care se satisfac trebuin e constante ale corpului Bisericii, iar astfel de activit i prin care se satisfac nevoi constante de via ale unei comunit i organizate, se numesc *func iuni*.

Dar în afar de func iuni, mai apar i nevoi sau trebuin e temporale sau de durat mai scurt ale aceluia i corp, iar activit ile prin care se satisfac aceste trebuin e temporale, se numesc *sarcini*.

Cum îns în -nici o comunitate organizat lucr rile necesare pentru satisfacerea nevoilor ei constante, ca i a celor temporale, nu sînt suficiente i potrivite numai un fel sau o categorie de organe sau de instrumente create special i destinate s îndeplineasc respectivele func iuni i sarcini, s-a impus prin natura lucrurilor crearea mai multor feluri de organe.

Tot la fel stau lucrurile i cu organele de conducere ale Bisericii. Dup modul cum se prezint ele i cum s-au constituit ele în via a comunitar în genere, ca i în via a Bisericii, organele principale de conducere sînt de dou feluri : individuale i colegiale sau colective, c rora în Biserica li se mai zice i sinodale, cu un termen propriu i specific.

Organele individuale de conducere ale Bisericii sînt toate persoanele care sînt angajate în slujba Bisericii pentru prestarea cîte unei munci determinate prin drepturi i îndatoriri precise, adic to i indivizii sau toate persoanele individuale c rora li se încredin eaz cîte o parte din mijloacele ce formeaz puterea bisericeasc , în scopul ca aceste persoane, prin activitate individual , s foloseasc mijloacele respective pentru îndeplinirea misiunii Bisericii.

Aceste persoane au fost numite odinioar , într-un singur fel, zîcîndu-li-se ori în chip generic, slujitori biserice ti, ori în chip special, clerici. În prezent numele de clerici nu se mai d decît acelor persoane din slujba Bisericii care au starea haric a uneia din cele trei trepte ale preo iei de instituire divin . Tuturor acestora laolalt li se mai zice i ierarhia bisericeasc , adic corpul de slujitori biserice ti în ira i dup treptele slujirii lor, adic în chip ierarhic, de la cel mai mic pîn la cel mai mare.

Care sînt aceste trepte sau persoanele care formeaz aceste trepte ale ierarhiei biserice ti, precum i care sînt în genere drepturile i îndatoririle lor, vom vedea în alt parte. R mîne ca aci s preciz m doar faptul c principalele organe individuale de conducere a Bisericii sînt acelea care de in treptele clerului sau ale preo iei de instituire divin i acelea care pe baza acestora de in treptele clericale sau ierarhice de instituire bisericeasc . Pe cînd toate celelalte trepte de slujitori biserice ti, care nu sînt create prin conferirea în vreuna din treptele sale a preo iei de instituire bisericeasc , sînt organe individuale auxiliare de conducere a Bisericii, indiferent ce pozi ie înalt sau ce rosturi practice deosebite ar avea ele în via a Bisericii.

în Biserica avem dou categorii deosebite de organe individuale de conducere : a) organele individuale principale, care fac parte din starea preo easc , avînd hirotonia în una din treptele preo iei de instituire divin , i b) organele auxiliare sau ajut toare din care fac parte slujitorii Bisericii, ciare nu au hirotonia în vreuna din aceste trepte.

Dar indiferent din ce treapt sau din care categorie face parte vreunul din slujitorii individuali ai Bisericii, el are — pentru îndeplinirea lucr rii la care este chemat •— un cerc determinat de ac iune, care se precizeaz prin drepturile ce i se confer i prin îndatoririle legate de acestea. Acest cerc, care circumscrie activitatea oric rei persoane individuale, angajat în slujirea unei societ i, în cazul nostru

în slujirea Bisericii, se numește cercul *de competență* al respectivei persoane. Totalitatea drepturilor și îndatoririlor ce-i revin în baza și în cadrul cercului său de competență, se numește *oficiu* în limbaj juridic, în elegându-se prin acest cuvânt slujirea sau slujba pe care trebuie să o poată și să îndeplinească de îndatoriri unui oficiu sau a unei slujbe. Deci cuvântul *oficiu* înseamnă același lucru ca și cuvântul *slujbă*, numai că cel din urmă nu se folosește decât spre a arăta în mod concret conținutul unui oficiu.

Deci cu raportare la cele spuse despre oficiu, putem spune că există atâtea oficii câte persoane individuale sînt angajate în slujba Bisericii sau în număr tot atît de mare de oficii pe cît de mare este numărul persoanelor individuale care de îndeplinesc o parte din puterea bisericească, prin mijloacele care li se încredințează la angajarea lor în funcție. Din această cauză, se folosesc adeseori expresiile: oficiul de diacon, oficiul de preot, oficiul de episcop, în înțelesul mai concret de slujbă de diacon, slujbă de preot, slujbă de episcop.-

Cînd însă cuvîntului *oficiu* i se dă o altă înțelegere, spunîndu-se de exemplu oficiul parohial, oficiul protopopesc, oficiul predicatorial sau oficiul misionar, etc., atunci se scoate în relief nu atît conținutul de drepturi și de îndatoriri ce intră în alcătuirea unui oficiu, cît realitatea la care se aplică sau în cadrul căreia se exercită drepturile și îndatoririle care intră în alcătuirea oficiului sau care formează conținutul unui anumit oficiu.

Un alt sens în care se mai înțelegerează cuvîntul *oficiu* este și acela legat de câte un organ social, adică de câte o instituție sau de către un organ colectiv ori colegial de conducere a unei societăți. În cazul acesta noțiunea de *oficiu* exprimă totalitatea drepturilor și îndatoririlor care-i revin instituției respective sau organului colegial sau colectiv respectiv, pentru îndeplinirea funcției sau sarcinii ce i s-a încredințat.

Într-un sens înrudit cu noțiunea de *competență* și cu aceea de *oficiu*, se folosește și cuvîntul *atribuție*, care totuși nu înseamnă unul și același lucru nici cu *competență* și nici cu *oficiu*.

Ce se înțelege atunci prin noțiunea de *atribuție* ?

Spre a-i determina mai precis conținutul acestei noțiuni, observăm mai întîi că ea se folosește în strînsă legătură cu noțiunea de *drept*, exprimînd faptul că cineva este îndreptățit pe baza legii să exercite în mod pozitiv niște drepturi, și că drepturile respective sînt de *atribuție* a unei persoane sau a unui oficiu, că ele îi revin în virtutea *competenței* ei oficiului respectiv.

Aceasta înseamnă că în noțiunea de *atribuție* intră numai specificarea drepturilor unui oficiu sau a unei persoane care deține un oficiu, nu și a îndatoririlor legate de respectivele drepturi. În acest sens se folosește în mod curent expresiile: este de *atribuție* lui X; este de *atribuție* preotului, • este de *atribuție* episcopului; este de *atribuție* patriarhului, etc.

De aceea, atunci cînd în cadrul unei legi se arată drepturile unei persoane sau a unui oficiu în genere, se fac și unele specificări ale acestor drepturi, arătîndu-se mai cu de-amănunt și mai concret în ce

fel se exercită acestea pe cale de atribuțiuni sau printr-o sumă de atribuțiuni și în același scop se întocmesc și a-zisele decizii de atribuțiuni în cuprinsul cărora numai din întâmplare și în mod inevitabil câteodată sînt arătate și oarecare îndatoriri, dar în mod curent sînt specificate numai drepturile.

În lumina celor spuse despre organele individuale care de înăuntru exercită puterea bisericească și care în această calitate sînt organe de conducere a Bisericii, precum și în lumina celor spuse despre oficii și atribuțiuni, ca mijloace prin care se exprimă poziția diverselor organe individuale de conducere* a Bisericii, se poate vedea și mai bine că unele dintre acestea de înăuntru oficii mai importante și au atribuțiuni mai mari și mai numeroase, iar altele de înăuntru oficii mai mici, în virtutea cărora le revin atribuțiuni mai puține.

Văzute lucrurile astfel, s-ar putea spune fie cu raportare la puterea de stat, fie cu raportare la puterea bisericească, adică la totalitatea mijloacelor de care dispune Biserica pentru îndeplinirea misiunii ei, că această putere este nu numai reprezentată de oficiile existente, în Biserica, și că ea este și de înăuntru integral de oficiile respective. De asemenea s-ar mai putea spune că ceea ce există în mod practic, ar fi numai oficiile sau organele oare de înăuntru fiecare câte o parte din puterea bisericească și că aceasta nici n-ar exista în alt chip, decît sub forma oficiilor respective.

Este oare adevărat și se poate spune că puterea bisericească se rezumă la puterea pe care o de înăuntru oficiile respective în Biserica ?

Acest lucru ar însemna că Biserica n-ar mai putea crea oficii noi sau noi organe de conducere și că ea ar trebui să aibă numai un număr determinat de astfel de oficii sau de astfel de organe, ceea ce este neconform cu realitatea și cu neputință de acceptat. Și tocmai din absurditatea unei atare teze sau concluzii, apare cu mai multă evidență adevărul contrar, că puterea bisericească nu se reduce la puterea pe care o de înăuntru toate organele sau oficiile ei și nu pot fi epuizate în mod practic niciodată, pentru că ori de câte ori apare vreo nevoie nouă pentru Biserica, pentru puterea bisericească, pentru cea de stat, se pot crea noi organe sau noi oficii, pentru satisfacerea acelor trebuințe.

Această constatare, pe cît de logic teoretic, este pe atît de ușor de verificat în mod practic. Așa încît, cu privire la raportul dintre organele sau oficiile care de înăuntru exercită în Biserica puterea înăuntru, se pot spune în mod întemeiat următoarele lucruri : a) fiecare organ de conducere și fiecare oficiu, ca expresie juridică a drepturilor și îndatoririlor organului respectiv, de înăuntru numai câte o parte din puterea superioară a organismului în care s-a constituit¹ în Biserica, din puterea bisericească și b) totalitatea sau suma puterii pe care o de înăuntru organele individuale, fie cele colective, nu reprezintă și nu epuizează în Biserica întreaga putere bisericească și c) purtătorul sau subiectul întregii puteri este Biserica în întregimea sa.

După aceste precizări, în legătură cu organele individuale de conducere ale Bisericii, precizări care au prilejuit și considerații asupra poziției și rostului organelor colective de conducere ale Bisericii, să trecem acum mai concret la organele de conducere a Bisericii.

2. Ierarhia. Treptele ierarhice

a. Treptele ierarhiei de instituire divin : episcopatul, presbiteratul, diaconatul

Dup cum am văzut, ierarhia în Biserică se împarte în : ierarhie sacramentală sau a hirotoniei și ierarhie juridicțională, de instituire bisericască. Împărțirea aceasta este determinată și justificată prin însăși împărțirea puterii bisericești, putere care este strâns legată de ierarhia bisericască, prin care se pune în aplicare.

Canoanele menționează aceste grade sau trepte ca formând în general ierarhia bisericască din care trei se dau în interiorul altarului, prin invocarea harului Sfântului Duh asupra candidatului sau prin hirotonie. Celelalte trei grade se dobândesc afară din altar, prin hirotesie, adică prin binecuvântarea episcopului. Purtătorii primelor grade se mai numesc și purtătorii gradelor superioare, iar ale celor din urmă purtătorii gradelor inferioare. De fapt însă ierarhia sacramentală propriu-zisă, sau a hirotoniei, este formată din treptele care se obțin prin hirotonie, iar socotirea celor inferioare numai în număr de trei este arbitrară, întrucât nu reprezintă decât o parte dintre aceste grade. O menționăm oarecum numai tradițional.

În sensul în care adoptăm unii canonici această împărțire, citat după ei, adică enumerând în genere între gradele preoiești sacramentale și gradele care se conferă prin hirotesie, ar trebui să adăugăm la cele trei trepte inferioare și pe diaconii ei, pentru că instituirea lor se face prin hirotesie, precum și orice alte grade conferite prin hirotesie.

Rămâne stabilit însă, și subliniem din nou, că treptele ierarhiei superioare sau ierarhiei sacramentale propriu-zise sînt numai cele trei care se instituie prin Taina Hirotoniei sau sfințirea preoiească, și anume : episcopatul sau arhieria, presbiteratul și diaconatul.

Dintre gradele superioare, fac parte episcopul, presbiterul și diaconul. Aceste trei grade formează temelia ierarhiei bisericești și ele își au originea și temelii în Sf. Scriptură. După învîtură Bisericii sînt de instituire divină, aceste grade nu pot fi nici mai multe, nici mai puține, decât trei. Celelalte grade din Biserică sînt condiționate de aceste grade și nu sînt decât ramificații ale lor.

— Gradul cel mai înalt din ierarhia bisericască este episcopatul, înțîietatea lui își are bază în faptul că : a) puterea episcopală este moștenită de la Apostoli ; b) în episcopat este deplinătatea puterii spirituale și c) el are cea mai înaltă administrație în Biserică.

Primul fapt, că episcopii au dobîndit putere imediat de la Apostoli, e dovedit de învîtură Bisericii, din cele mai vechi timpuri. Sfinții Petri și Pauli au vorbit de drepturile episcopale și apostolice și au numit pe episcopi Apostoli și pe Apostoli episcopi (Ciprian, Ep. 65). La fel Apostolul Pavel numea pe episcopul Filipenilor Epafrodit, Apostolul Filip. 2, 25).

Sucesiunea aceasta a episcopilor după Apostoli, nu duce însă la o deplină egalitate, a celor dintîi cu cei din urmă. Pe cînd Apostolii au fost chemați și aleși chiar de Mîntuitorul în slujba Evangheliei, epis-

copii au fost instituiți în primele timpuri de Apostoli, iar mai târziu de cei rănduiți de ei. Afară de aceasta, Apostolii erau luminați în chip nemijlocit de Duhul Sfânt și erau înzestrați cu daruri extraordinare; episcopii însă au primit binecuvântarea prin hirotonie apostolică și darurile date lor nu erau extraordinare, ci ei primeau numai sfințirea de a conduce Biserica. În fine, Apostolii erau primii și cei mai înalți conducători ai Bisericii, din care pricină erau înzestrați cu puteri extraordinare, dimpotrivă, episcopii primeau puterea de la Apostoli și numai pentru eparhia încredințată lor și o puteau exercita numai în sensul legilor pozitive și pendinte de hotărârea întregii Biserici.

"Cu privire la al doilea fapt pe care se întemeiază înfișetatea episcopatului, în virtutea Bisericii de asemenea este unitar. Episcopatul este cel mai înalt grad și cuprinde toate drepturile privitoare la administrarea Sfintelor lucruri; din el izvorăsc toate celelalte grade ale ierarhiei bisericești. În privința aceasta, canoanele despart episcopatul de celelalte grade și îndeosebi, de presbiterat. Presbiterul și diaconul se instituiesc de un singur episcop, pe când episcopul trebuie să eză de un sinod de episcopi. Tot al episcopului îi este rezervată darea gradelor inferioare (can. 1—2 Apostolic și comentariile lui Balsamon și Zonara la aceste canoane). De aceea niciodată n-a fost socotit ca membru al ierarhiei din partea Bisericii, acela care n-a căpătat sfințirea din partea episcopului. De asemenea, Biserica a luat toate drepturile ierarhice aceluia care au fost sfinții de către acei preoți, care și-au impropriat în chip ilegal puterea episcopală (can. 18 Sardica; can. 4 Calcedon.)

Pe lângă aceste drepturi care se cuvîntă episcopului pe baza puterii lui spirituale, după învîrtura unanimă a Bisericii, el are, ca al treilea drept pe care se bazează înfișetatea lui, cea mai înaltă putere în administrația bisericească, prin urmare dreptul de a exercita puterea învîrtorească, puterea sacramentală sau sfințitoare și puterea juridicăonală sau de cărmuire administrativă și judecătorească. Dacă aceste drepturi se exercită și de alții în Biserică, se exercită în virtutea instituirii primită de la episcop, prin hirotonire și prin împuternicirea dată de el.

Episcopatul, prin urmare, e neapărat necesar în Biserică, și unde nu există episcopat, nu există nici Biserică. Episcopatul este organul prin care se împart toate Tainele în Biserică. Nici o Taină nu se poate administra după rînduială, dacă cel chemat n-a primit hirotonire de la episcop. Dreptul exercitării puterii învîrtorești îl au în prima linie episcopii, tot astfel și misiunea pastorală pe care o exercită preoții în Biserică, nu poate fi legală dacă nu vine de la episcopat și nu stă în dependență nemijlocită de el. În virtutea acestor privilegii, episcopatul este răsputzător pentru tot ceea ce se face în Biserică.

— După episcopat urmează, la rînd presbiteratul. Presbiterii sau preoții, în baza hirotoniei date de episcop, au anumite drepturi în Biserică, deci și o putere condiționată de puterea episcopală. Drepturile preoțești se întind pînă la anumite margini, asupra tuturor ramurilor administrației bisericești. Originea presbiteratului găsim din timpul Apostolilor. Cuvintele Apostolului Pavel, adresate lui Tit și Timotei, pe

care îi instituie mai marii Bisericii din Creta și Efes, ca ei să azeze presbiteri în cetăți, explică suficient acest lucru (I Tim. 5, 22 ; Tit 2, 5). Simion din Tesalonic și alții spun că presbiterii sînt urmașii celor 70 de ucenici, care au fost instituiți de Mîntuitorul ca ajutoare ale Apostolilor, de aceea presbiteratul este socotit, în dreptul canonic, o treaptă ierarhică de instituire divină.

După cum ucenicii erau inferiori Apostolilor, tot așa și presbiterii erau inferiori episcopilor, pentru că presbiteratul a luat ființă prin episcopat, ca ajutor al acestuia. Numele de presbiter a fost stabilit, de către Apostoli și se obișnuia ca episcopii să fie numiți presbiteri, nume ce se dădea pe atunci celor mai bîtrîni, cu toate că aceștia puteau să fie și tineri, ceea ce dovedește că în elesul cuvîntului presbiter, nu este numai acela de bîtrîn, ci și acela de cîrmuitor sau de supraveghetor al unei rînduiri în Biserică (presbitin, presbiteros), așa cum și episcopul îndeplinea aceeași slujbă de supraveghetor peste toți (episcopeo, episcopin, episcopos) (Fapte 20, 17 ; I Petru 5, 1, 5; I. Tim. 5, 19).

De fapt presbiterii sînt pomeniți ca slujitori, pîstori sau cîrmuitori ai Bisericii, în mod independent și chiar fără nici o legătură cu cei 70 de ucenici ai Apostolilor, așa ca asemănarea lor cu aceștia, precum și derivarea treptei presbiteratului din treapta celor 70 de ucenici, n-are nici un temei și nu se explică decît prin încercarea de a prezenta treptele ierarhice ale Bisericii de mai tîrziu într-o oarecare simetrie cu treptele ierarhice ale Bisericii primare.

Preotul sau presbiterul este și el părtaș la succesiunea apostolică, atît prin har, cît și prin slujirea cîrmuitoare pe care o îndeplinește în Biserică, ca o treaptă dependentă de cea episcopală, dar totodată și autonom față de aceasta, fiind investit cu misiune pastorală proprie, cu putere proprie și cu răspundere proprie, ca cel ce leagă și dezleagă singur, cu aceeași putere și cu același rost ca și episcopul.

Abia la începutul secolului al II-lea s-a precizat pentru fiecare grad, numirea sa specială de episcopi și presbiteri. Din acest motiv, protestanții susțin că în timpul Apostolilor, nu poate fi vorba de două grade ierarhice deosebite, adică de episcopi și presbiteri, pentru că aceștia formau o singură treaptă ierarhică. Apostolul Pavel vorbind în I Timotei 3, 11, numai despre calitățile pe care trebuie să le îndeplinească episcopii și diaconii, cît și Clement Romanul, nevorbind nimic de presbiteri, protestanții afirmă că, presbiteratul s-a introdus abia în secolul al II-lea, prin abuzul episcopilor, care s-au ridicat cu de la sine putere peste presbiteri. Pentru că, zic ei, în timpul apostolic nu erau trepte ierarhice, ci erau numai presbiteri — numiți și episcopi —, adică supraveghetori și diaconi, care îndeplineau slujba de ajutoare la serviciile agapelor.

Afirmatia protestantă, nu este și nu poate fi documentată, pentru că, atît Sfînta Scriptură, cît și Clement Romanul în epistola I către Corinteni (42, 44), epistolă pe care o invocă protestanții, amintește clar de existența presbiterilor, asemănînd pe episcopi cu arhierii, pe presbiteri cu preoții, iar pe diaconi cu leviții din Vechiul Testament, deci

cunoscînd și el toate trei treptele ierarhice. Tot așa Ignatius din Antiohia, în epistola sa către trei Smirneni, capitolul 8, zice: «Urmași cu toții episcopului, precum Hristos pe Părințele Său și pe preoți ca pe Apostoli, dar cinstiți și pe diaconi, ca pe porunca lui-Dumnezeu». Sinodul de la Elvira din 306, prin canonul 33 la fel distinge clar diferențierea celor trei trepte. Tot așa, mai târziu, mitropolitul Epifanie din Salamda a condamnat pe episcopul Aieriu din Sevasta, care a susținut că între episcop și presbiter nu ar exista nici o deosebire. Această deosebire este amintită de altfel în I Timotei 5, 19, unde Apostolul Pavel îndreptățește pe episcopul Timotei de a judeca pe presbiteri, zicînd: «dar pînă asupra presbiterului să nu primești, decît numai cu doi sau trei martori», ceea ce dovedește pe deplin existența deosebirii între episcop și presbiteri, încă din timpul Apostolilor.

Presbiteratul, întocmai ca și episcopatul, se obține prin actul hirotoniei, care dă capacitatea acestei trepte și prin actul instalării, care, îndreptățește de a pune în practică această capacitate. În felul acesta, presbiterul poate predica, poate săvîrși Sfintele Taine și poate cărmui. În exercițiul slujbei spirituale sau bisericești, puterea preoțească este întărită prin mijloacele acelea care sînt conținute de puterea episcopală. Prin urmare, preoții pot îndeplini toate lucrurile în Biserică, afară de ceea ce e baza acestor lucruri, și anume: a) hirotonia, b) sfințirea antimiselor, și c) sfințirea Sfîntului Mir. Numai episcopul este îndreptățit să săvîrșească aceste lucruri sfinte, căci el are puterea sfințitoare cea mai înaltă din Biserică. Preoții au dreptul să săvîrșească slujbele bisericești, însă nu pot înlocui pe cel care le dă harul pentru săvîrșirea acestor slujbe, fiind că din el o personalitate egală cu ei; ei au dreptul să săvîrșească Sfînta Liturghie, însă sfințirea antimiselor neapărat necesare la Liturghie, o are numai episcopul; tot așa au dreptul să dea oamenilor harul duhovnicesc prin Sfintele Taine, însă pregătirea mijlocului prin care omul capătă însușirea de a primi acest dar, adică a Sfîntului Mir, pentru Taina Mirungerii, o poate face numai episcopul, în aceste lucruri sfinte, se cuprinde nevoia puterii preoțești superioare, pentru îndeplinirea lor, căci numai acela poate acorda mijloacele pentru îndeplinirea fiecărui lucru sfinte, care are puterea arhierască în Biserică, și dimpotrivă, fiecare preot poate săvîrși Sfintele lucruri, întrebunînd aceste mijloace.

— Al treilea grad ierarhic de instituire divin, este diaconatul. Originea lui o găsim în Sfînta Scriptură, unde se vorbește de diaconi ca treaptă a slujirii preoțești sacramentale pe lângă episcopi și presbiteri (Filip. 1,1; I Tim. 3, 8, 9, 10, 12; 5, 22), înainte de a se vorbi de diaconi aleși pentru a servi la agape și care formau o categorie nouă și aparte de diaconi.

Instituiți prin hirotonie de către Apostoli, atît diaconii din prima categorie, cît și cei din a doua categorie, căci nici aceștia nu erau numai slujitori simpli la agape, pentru că serveau și la altar, ca și cei din prima categorie, ba chiar și învâluiau, — de la început — au fost socotiți ca grad ierarhic de instituire divin. Protestanții nu recunosc acest lucru, zicînd că diaconii nu au vestit Evanghelia nici nu au luat parte la lucrurile sfinte, ci erau simpli slujitori administrativi la agape,

lucru pe care îl putea face oricare creștin. Protestanții însă nu în seama de faptul că agapele erau împreunate cu Sfânta Euharistie și că diaconii serveau și la altar. Apoi vedem că diaconii - tefan și Filip, predicau Evanghelia, iar Filip chiar și boteza (Fapte, 6, 8; 8, 5, 12, 38), iar Sfântul Ignatie numește pe diaconi vestitoriul lui Iisus Hristos, zicând că ei nu sînt servitori pentru mîncări și bîuturi, ci slujitorii Bisericii lui Dumnezeu. Apostolul Pavel cere diaconilor aceleași calități pe care trebuie să le aibă și un episcop, cu toate că ei nu au nici o putere în Biserică, fiind subordonați episcopilor și presbiterilor, amintindu-i 'totdeauna după episcopi și presbiteri. Sfântul Ignatie, vorbind despre diaconi, zice: «*Diaconul este subordonat episcopului, ca harul lui Dumnezeu și presbiterilor ca Legii lui Iisus Hristos*», iar canonul 18 al Sinodului I ecumenic spune că diaconii sînt servitorii episcopului și presbiterilor - le este permis a avea cu preoții, însă mai jos decît ei. Tot la fel canonul 20 al sinodului din Laodiceea spune: «Nu se cuvine ca diaconul să adăpostească înaintea presbiterului, ci cu porunca presbiterului să adăpostească». Ei nu sînt însă **simplici** ajutoari, slujitori sau servitori ai episcopilor și presbiterilor, ci sînt ajutoarii lor sacramentali, în sensul că ei colaborează prin har cu cei din față, la săvîrșirea lucrurilor sfinte. Nu sînt deci simpli asistenți sau ajutoari formali, ci ajutoari prin calitatea lor harică primită prin hirotonie.

Diaconii au însă și o anumită putere asupra gradelor inferioare (can. 20 Laodiceea), iar în administrație, au putut dobîndi posturi cu mari responsabilități (canonul 7 Trulan, - mai ales în Evul mediu cînd și aproape toate posturile principale de la curtea patriarhală de înaltă deosebită (tre diaconi) sigur prin însărcinarea dată de către episcopi.

Cu deosebire trebuie să ținem în vedere faptul că la centrele mari bisericesti se obișnuia să se instituiască câte două diaconi, după pilda Sfinților Apostoli, așa cum se spune în canonul 15 Neocezarea și 16 Trulan. Canonul 15 Neocezarea chiar interzice să se alege mai mult de două diaconi, oricît ar fi de mare vreo cetate. Cu toate acestea s-a ajuns ca unele centre să aibă și mai mulți și să fie întrebuințați atît în administrația centrală eparhială, cît și în administrația aezmintelor de ocrotire socială a Bisericii.

Din funcțiunile diaconice de la centrele bisericesti mai mari s-au dezvoltat la Constantinopol o serie de oficii sau demnități bisericesti de prim rang, iar la Roma, numărul cel mai mare al cardinalilor de mai tîrziu.

Alegerea și instituirea clerului

Condițiile pentru alegerea în cler. Faptul că ierarhia sau clerul ocupă un loc distinct în Biserică, se vede după condițiile deosebite pe care trebuie să le îndeplinească spre deosebire de ceilalți membri ai Bisericii, pentru a fi aleși în cler. Rolul important al clericilor în viața bisericească este condiționat de îndeplinirea unor obligații speciale, care au fost formulate încă din timpul Apostolilor, pentru că Sfântul Apostol Pavel spune: «De dorește cineva episcopie (sau preoție), bun lucru dorește, însă se cade episcopului să fie făr de prihan, bărbat

al unei femei, treaz, întreg la minte, cuvios, iubitor de străini, destoinic a învăța pe alții; să nu fie beiv, butur, lacom de dobânduri, ci fiind, nesfădnic, nedubitor de argint...» (I Tim. 3, 1—13).

Pe lângă aceste însușiri, canoanele Sfinților Părinți au stabilit în amănunțime condițiile pentru a fi cineva ales și introdus în cler, care, pentru rațiuni de metodă, se pot împărtăși în condiții fundamentale și în condiții speciale.

— **Condițiile fundamentale.** Se numesc condiții fundamentale, acelea care trebuie neapărat respectate, pentru ca cineva să poată intra în rândurile membrilor ierarhiei sau clerului.

a) Prima și cea mai importantă condiție pentru a fi primit în cler o constituie vocația. Deși ea nu este o condiție juridică, din care pricină nu se discută convenită atenție, în manualele sau scrierile de Drept canonic, totuși ea trebuie amintită și încă subliniată în mod deosebit, pentru că fără de vocație, clericul în nici un caz nu poate fi «păstor» ci doar «nămit».

Prin vocație se înțelege ceea ce însuși numele edoc spune, adică o chemare, o tragere de inimă, care-l îndeamnă pe cineva spre o treabă, spre o lucrare sau îndeletnicire. În cazul nostru, chemarea sau tragerea de inimă trebuie să îndemne spre slujirea preoțască.

Lipsa chemării nu poate fi înlocuită sau suplinită prin nimic și ea indică totală nevrednicie a cuiva pentru slujirea Bisericii, în calitate de cleric. Putem spune apoi, pe drept cuvânt, că altele (însușiri, ca: pregătirea intelectuală sau diverse talente fac tocmai ca clericul de vocație să strice mai mult Bisericii decât un «nămit» fără vreo însușire deosebită.

b) A doua condiție este botezul valid. Cel care vrea să fie membru al clerului, trebuie să fie botezat după rânduială, adică botezul lui trebuie să fie recunoscut ca valabil, de Biserica ortodoxă. De aceea, hirotonia unuia care a fost mai înainte într-o societate religioasă al cărei botez Biserica nu-l privește ca valid, nu este recunoscut de Biserică; dimpotrivă, hirotonia persoanelor care fac parte din confesiunile altor botez și primit în Biserică ea valabil, dacă reintră în Biserică este recunoscut.

În Biserică, din primile veacuri ale creștinismului, în sens mai larg, se socoteau între creștinii și catehumenii, avem chiar exemplu de catehumeni, care au fost aleși pentru serviciul altarului și au primit hirotonia după botez (Ambrozie, Nectarie, Eusebiu al Cezareei, etc.). Acestea erau însă excepții, care s-au putut ivi numai atunci, având în vedere poziția din acel timp a Bisericii în lume.

c) A treia condiție fundamentală, pentru intrarea în ierarhie sau în cler, este sexul masculin. Biserica n-a recunoscut sexului feminin, dreptul de a îngriji de afacerile interne ale Bisericii, ba mai mult, după prescripțiile Sfintei Scripturi, femeile n-au voie să vorbească în Biserică și n-au dreptul să îndeplinească decât anumite slujbe bisericesti, în Biserica din timpurile mai vechi, existau și femei în serviciul Bisericii și anume de mai multe categorii, între care îndeosebi a a-visele văduve, fecioare, presbitere și diaconice. Ele exercitau doar anumite

servicii auxiliare, pentru care scop diaconi ele erau afierosite de episcop (hirotosite) prin rugăciuni prescrise, ca pentru orice cleric de grad inferior,

d) Alt condiție fundamentală este libertatea individuală, adică liberă consimțire a candidatului, dorință, solicitarea sau cererea acestuia de a intra în rândurile clerului, fără vreă presiune străină, din afara, voinței lui. (Can. 10 al Sfântului Vasile cel Mare).

Sînt oprite de la hirotonie și acele persoane care prin obligațiile lor speciale, nu pot părăsi locul de muncă (can. 82 ap.).

e) Între condițiile fundamentale, mai amintim și pe acelea, care au fost stabilite de legile civile sau au fost recunoscute de Biserică și anume: — cetățenia, în sensul clerical, clericul avînd datoria de a forma cetățeni buni, trebuie să fie respectuos față de legile Statului, prin însăși cetățenia lui; — viața nepătată fără antecedente de natură penală, în caz contrar, preotul cu o viață pătată în societate, ar aduce grave prejudicii Bisericii. De aceea și se cere candidatului să facă dovada că nu are cazier judiciar.

— **Condiții speciale.** Acela care dorește să intre în cler și să exercite drepturile ierarhice în Biserică, trebuie mai întîi să fie sănătos la trup, ca să nu fie împiedicat cumva în activitatea lui, să fie conștient de scopul hirotoniei și să aibă tot ce se cere, pentru o activitate rodnică, să nu fie legat prin raporturi sociale, care i-ar împiedica activitatea, să se bucure de încredere generală, să aibă un caracter ireproșabil. Astfel, condițiile speciale ale candidaților la hirotonie, vor fi fizice, religio-morale și culturale.

a. Condiții fizice

1) *Constituția sănătoasă a trupului.* Îndeosebi candidatul nu trebuie să fie nici surd, nici orb. Dar nu oricare slăbiciuni corporale neînsemnate stau în calea hirotoniei, cînd candidatul pare vrednic pentru slujba preoției. În canoanele care tratează lucrul acesta, se fixează principiul, că nu un defect corporal vătămează pe om, ci o pată psihică, de aceea și Biserică are în vedere numai unele defecte corporale, la care trebuie să fie neapărat atent. Însă, deoarece, în cazul acesta, greutatea principală stă în aceea, ca treburile bisericești să nu fie împiedicate, autoritatea bisericească, nu dă nici o atenție slăbiciunilor corporale, care nu împiedică îngrijirea regulată de lucrurile bisericești; dimpotrivă, se cere o deosebită atenție, cînd e pericol ca din pricina unei slăbiciuni corporale, să se poată tulbura bunul mers al treburilor bisericești, cum ar fi de pildă, cînd cineva suferă de epilepsie, e schilod, orb, surd, etc.

Astfel, sînt excluși aceia, care prin defectele lor corporale nu ar putea să-și reguleze în bune condiții serviciile ființive, sau prin defectele lor ar produce stări de ilaritate, sau ar prejudicia aspectul estetic al serviciului divin. De aceea și prestanța fizică este o calitate binevenită pentru viitorul cleric, nu însă o condiție absolut necesară (Sfîntul Ambrozio pune mare preț pe prestanța fizică, cerînd o educație specială a mișcărilor corporale. Nu trebuie imitate gesturile actorilor,

dar nici imobilitatea statuilor. Mersul s fie demn, grav, lini tit, autoritar, nestudiat, neafectat, ci corect).

2) *Vîrst*. S-a amintit, ca o condi ie fundamental i libertatea individual , voin a liber din partea candidatului. Pentru ca aceast libertate individual s se poat manifesta în mod complet, este de la sine în eles, c vîrst condi ioneaz aceast ""stare, pentru c , convingerile religioase i hot rîrile serioase sînt legate numai de o anumit vîrst , cînd se presupune o maturitate în gîndirea candidatului. Pentru aceste considera ii, candidatul trebuie s ajung la o vîrst anumit , pentru ca el s fie în stare s - i exprime voin a liber i totodat Biserica s aib garan ia c -i con tient de serviciul s u. Cele mai vechi legiuri biserice ti i-au îndreptat privirile în direc ia aceasta : legile date sînt în vigoare i azi. Prima hot rîre asupra vîrstei candidatului la episcopat se cuprinde în Constitu iile Apostolice, dup care cea mai mic vîrst stabilit pentru candidatul la episcopat, pare a fi de 50 de ani. Legiuirile lui Justinian au redus vîrst aceasta i s-au stabilit mai întîi 35 de ani pentru candida ii la episcopat, iar mai tîrziu 30 de ani împlini i. Pentru presbiterat se cere vîrst de 30 de ani (can. 11 Neocezarea ; can. 14 Trulan), pentru diaconat 25 ani (can. 16 Cartagina, can. 14 Trulan) i pentru subdiaconat 20 de ani. Cu privire la diaconat i subdiaconat, dup prevederile canoanelor, vîrst stabilit trebuie avut neap rat în vedere ; iar cel «care prime te un grad superior înainte de atingerea vîrstei prescrise, s fie depus chiar dac ar fi vrednic în toate privin ele», se spune în canonul 11 Neocezarea. În privin a gradelor inferioare, canoanele nu cuprind nici o prescrip ie de vîrst ; numai cu privire la anagnoti o Novel a lui Justinian stabile te" ca func ia aceasta s poat fi dobîndit la vîrst de 18 ani.

Ast zi, în diferitele Biserici particulare, vîrst canonic pentru intrarea în ierarhie difer de prescrip iile canonice, i în general, pentru episcopat se pretinde 30 de ani împlini i, iar pentru presbiterat se cere majoratul.

Exist mai multe feluri de majorat, ca de exemplu majorat civil, penal, matrimonial, politic, militar, etc.; exist i un majorat pentru sarcinile publice, adic o vîrst de la care omul este socotit destul de matur pentru a i se încredin a r spunderi pentru servicii aduse ob tei.

În ce prive te vîrst pentru intrarea în cler, ar trebui s se aib pretutinden i în vedere tocmai acest majorat, adic vîrst necesar pentru îndeplinirea unor func ii publice de r spundere, întrucît slujirea bisericeasc , în oricare din cele trei trepte ale preo iei sacramentale (diacon, presbiter, arhiereu), reprezint o slujire sau func ie public dintre cele mai importante.

b. Condi ii religios-morale

1) *Credin a neclintit* în adev rurile cre tine este o condi ie f r de care nimeni nu poate primi taina hirotoniei. Cunoa terea adev rurilor de credin i apoi tr irea conform acestor adev ruri, trebuie s posede orice candidat, indiferent de gradul ierarhic pe care trebuie s -l primeasc . Episcopul cu ocazia hirotoniei î i m rturise te credin a în public, în Biserica i depune jur mîntul solemn, c va p zi

întreaga credin ortodox , tradi ia i legile biserice ti cu observarea i respectarea legilor statului. Cu privire la preot, dup cano-nul 13 al sinodului din Cartagina, episcopul este obligat s aminteasc candidatului, în timpul actului hirotonei, îndatoririle lui cele mai im-portante. Credin a tare i neclintit este examinat înainte de hirotonie de c tre preotul duhovnic, care va atesta m rturisirea de credin a candidatului, ceea ce candidatul va repeta i înt ri prin jur mânt, în mod public, în Biseric , odat cu hirotonia lui. Acest jur mânt condi-tioneaz cunoa terea înv turilor cre tine i toate cele ce se refer la îndeplinirea obliga iilor lui de dup hirotonie. F cînd abstrac ie de preg tirea tiin ific sistematic , despre care vom vorbi la condi iile culturale, candidatului este examinat de autoritatea bisericeasc asupra preg tirii sale temeinice, în a cunoa te toate cele ce in de îndeplinirea slujbei sale viitoare.

2) *Moralitatea irepro abil* . Preo ia fiind de instituire divin , atît prin origine, cît i ca scop, candidatul la preo ie, pe lîng cuno tin ele teologice speciale pe care trebuie s le posede, trebuie s aib i o educa ie religioas moral corespunz toare acestui scop. Tr irea reli-gioas a candidatului, sensibilitatea lui religioas , nu trebuie negli-jate, pen ru c f r de acestea, orice preg tire tiin ific religioas nu ar avea valoare pentru misiunea lui preo easc .

în acest sens, celor ce intr în cler li se cere o via familial ire-pro abil , care va fi minu ios cercetat înainte de primirea hirotonei.

Aceste însu iri, se refer la purt rile pe care le-a avut înainte candidatului, f r ca s se in seama %de originea lui, a a cum se cerea în Vechiul Testament, care pretindea o anumit origine social sau de cast candida ilor la preo ie. Dimpotriv , Biserica Noului Testament, nu ine seam de aceast origine, pu ind intra în cler i cei n scu i ca nelegitimi (can. 8, Nichifor al Constantinopolului), aten ia fiind îndreptat numai asupra calit ilor personale ale candidatului.

în aceast privin canoanele permit intrarea în cler a celor n s-cu i dintr-o c s torie ilegal sau din afara c s toriei, dac sînt demni de slujba spiritual i îndeplinesc toate condi iile cerute.

Cu privire la via a casnic , chiar Apostolii au hot rît, c numai aceia trebuie privi i ca vrednici de a primi hirotonia, a c ror purtare în via a casnic este exemplar . In special canoanele î i îndreapt aten ia mai ales asupra c s toriei candida ilor i opresc a intra în cler pe aceia : a) care s-au c s torit, sau logodit de dou ori (can. 17 ap. ; can. 3 Trulan ,• can. 12 Vasile cel Mare) ; b) care au contractat vreo c s torie cu o v duv sau cu o so ie desp rit de b rbatul dintîi (can. 18 ap.) ; c) care tr iesc în concubinaj (can. 17 ap.) •, d) care au contractat vreo c s torie într-un grad de rudenie oprit (can. 19 ap.) ; e) care s-au c s torit cu o adulter (can. 8 Neocezareea) ; f) cu o des-frînat sau cu o femeie care nu se poate c s tori de buna voie a ei (can. 18 ap.).

Tradi ia bisericeasc a statornicit apoi rînduiala ca orice candidat la preo ie s nu se c s toreasc decît cu o fecioar , rînduial înscriis apoi în texte de legiuiri biserice ti i politieo-biserice ti în vremea lui Justinian i dup aceea (Nov. 6, 1,3; Nov. 22, 42 ; Pravila Mare (1652)

glavele 54 și 61). La fel este oprită intrarea în cler a celor ce s-au căsătorit cu o eterodoxă (can. 14 Trulan), cu un cuvânt tuturor care au contractat o căsătorie ilegală.

Cu privire la căsătoria clericilor, canoanele cuprind hotărâri atât de aspre, încât dispun depunerea din treaptă a celui care a contractat o căsătorie împotriva prescripțiilor canonicilor preoților și în general împotriva legilor canonicilor creștine. În cazul când o asemenea căsătorie s-a făcut din neștiință, canoanele îngăduiesc vinovatului să fie lăsat în cler și în rangul lui, însă este exclus de la administrarea Sfințelor Taine (can. 26 Trulan).

Prescripțiile precise ale canoanelor, privitoare la căsătoria preoților, nu cer numai decît, ca fiecare să se căsătorească înainte de hirotonie, ci lasă pe candidat liber să se căsătorească sau să intre necăsătorit în preoție. Hotărîrea însă trebuie luată înainte de hirotonie, pentru că dacă intră în cler căsătorit, clericul nu mai poate desfăcea căsătoria pentru motiv de evlavie (can. 5 ap.; can. 13, 30 Trulan) și tot astfel dacă a intrat necăsătorit, după hirotonie nu se mai poate căsători (can. 26 ap.; can. 14 Calcedon; can. 3, 6 Trulan). Pînă în a doua jumătate a veacului al VII-lea și episcopii se puteau căsători; în timpul acesta s-au emis la sinodul Trulan două canoane, care interzic episcopului viaa conjugală, după ridicarea lui la această demnitate, dispunînd prin canonul 12 ca cei aleși episcopi să se despart de soțiile lor, iar canonul 48 stabilește ca cel ales episcop și care a fost căsătorit prin bun învoial, să se despart de soția lui, care va trebui să plece la o mînăstire, îndepărtată (în afara granițelor eparhiei sale) iar episcopul să se îngrijească de întreținerea ei.

Din timpul acesta, căsătoria s-a privit ca impediment la hirotonia în episcop, deși existau episcopi chiar în veacul al VIII-lea și mai tîrziu, care trăiau căsătoriți. Cu timpul obiceiul acesta dispărea și s-a format obiceiul căsătoria episcopilor monahi, deși în "privința aceasta nu există nici o prescripție canonică și nici vreo hotărîre sinodală cu valoare generală în Ortodoxie.

În Apus, în locul liberei alegeri, de timpuriu s-a introdus de la sinodul de la Elvira prin canonul 33, regula ca întreaga ierarhie de instituție divină, să fie necăsătorită, ceea ce apusenii au încercat la Sinodul I ecumenic să introducă și în Răsărit. Această încercare însă a rămas fără rezultate și a fost combătută de episcopul Pafnutie, un renumit ascet, care a arătat greutatea acestui lucru.

Admiînd traiul conjugal al preoților, Biserica pedepsea aspru pe cei ce defăimau căsătoria clericilor, precum și pe cei ce invocau divorțul pe motiv de hirotonie sau de evlavie.

Aici se pune și problema recăsătoriei preoților. Principiul «bărbat al unei singure femei», pe care îl stabilește Sfîntul Apostol Pavel, ca o condiție pentru episcop (1 Tim. III, 2), este îndreptat contra păgînilor și iudeilor care trăiau în bigamie sau poligamie simultan; cel ce între ei avea numai o singură femeie, dădea semn de moralitate și pe acesta îl prefera Apostolul pentru hirotonie. Principiul «bărbat al unei singure femei», este interpretat însă diferit. Cei ce nu admit recăsătorirea preoților văduvi, afirmînd că se oprește și căsătoria întîi, după hirotonie, precum

îi hirotonia după c s toria a doua, conform canoanelor 17, 26 apostolic; 3,6, 12, 13, 26 Trulan,- 10 Ancira ; 8 Neocezareea ,• 12 Vasile cel Mare, îl explic în sensul monogamiei abisolute pe toată viaa, iar rec s torirea o consider drept o bigamie succesiv . Cei ce admit rec s torirea preo ilor v duvi, pe baza canonului 27 apostolic i Novelei 6 a împ ratului Justinian, care prev d c lectorii i cantorii pot fi c s tori i de dou ori, sau se pot c s tori i după intrarea în cler, f r îns , a putea fi avansa i în grad, interpreteaz cuvintele Sfântului Apostol Pavel în sensul c el ar ordona monogamia simultan , ceea ce nu exclude monogamia succesiv după moartea primei so ii. Sinodul panortodox din Constantinopol, inut în 1923, a emis p rerea c preo ii i diaconii s-ar putea c s tori după hirotonie, iar cei v duvi i cu familie s-ar putea rec s tori, dac ar admite sinodul particular respectiv. Deoarece c s toria după hirotonie este oprit de canonul 6 Trulan, modificarea lui o poate face numai un Sinod ecumenic sau panortodox, care ar avea c derea s o fac , sau «consensus Ecclesiae dispersae» ; pîn atunci, îns trebuie observat dispozi ia canoanelor a nintite.

în leg tur cu această problem este necesar s se precizeze urm toarele :

— Oprirea c s toriei după hirotonie, ca i a rec storirii clericilor v duvi, nu este de natur dogmatic i nici nu poate fi, ci ea este de natur canonic sau legal . Astfel fiind, Taina Cununii primit după Hirotonie îi produce efectele ei harice f r nici o sc dere, întrucît primirea înc a unei taine nu constituie un impediment pentru primirea alteia, ci, din contr , starea de har creat de o tain administrat unui credincios, faciliteaz eficacitatea. altor taine care urmeaz a fi administrate respectivului.

— Episcopii aparte i fire te sinoadele plenare ale Bisericilor particulare pot acorda dispens de la orice opreli te care nu are caracter dogmatic sau moral revelat, a a încît, i în cazul c s toriei după hirotonie, ca i în cazul rec s toririi clericilor v duvi, atît episcopii individuali, cît i întruni i în sinoade, pot acorda dispense de la canoanele prin care s-au introdus opreli tile respective.

în acest sens a adus o hot rîre i Sinodul Bisericii Ortodoxe Române în 1935 i alta în 1952.

3) Tot în Ig tur cu condi iile morale, pe¹ care. trebuie s le îndeplineasc un candidat pentru a intra în cler, în privin a vie ii sociale, se mai cere s nu se fi f cut vinovat de urm toarele p cate : s nu se fi ab tut de la credin a adev rat ; s nu se ocupe cu vr jitoria (can. 2 Grigorie de Nisa) ; s nu fie desfrânat i adulter (can. 61 ap.) ; s nu fi s vîr it un omor, chiar i f r inten ie (can. 5 Grigorie de Nisa) ,• s nu- i fi însu it bunuri str ine (can. 24 ap. ; can. 64 Vasile cel Mare) ; s nu fie învinuit de sperjur, de c m t rie, negustorie etc. (can. 44 ap.; can. 17 sin. I ecumenic); s nu se fi mutilat singur (can. 22, 23 ap.) i în general s nu se fi f cut vinovat de vreun p cat trupesc care ar scandaliza pe al ii.

Iat de ce, preg tirea moral a candidatului, 'este una din însu irile esen iale ale viitorului cleric.

c. Condiții intelectuale — culturale. Educarea și cultura clerului este o problemă de care s-a înțeles seama încă de la începutul creștinismului. Mântuitorul instruia mereu pe Apostoli, care trebuiau să fie învățorii credincioșilor (Mc. 4, 34; In, 15, 17; Fapte 1, 3), iar Apostolii îndemneau la rândul lor pe păstoriții Bisericilor să ia seama la învățură (I Tim. 4, 6), instituind conducători ai comunităților, după cum zice Apostolul Pavel către Tit, pe aceia care potrivit instruirii, se înțeleg de cuvântul cel credincios al învățurii, care să fie puternici în a îndemna cu învățura lor să nu toasă și a certa pe cei ce greșesc împotriva.

În canoane se prevede ca viitorul cleric să cunoască temeinic Sfânta Scriptură și toate cele ce sînt necesare instruirii poporului (can. 2 sin. I ec.). Preotul trebuie să posede o cultură multilaterală, interdisciplinară, cât mai bogată, pentru că problemele care stau în fața poporului sînt extrem de variate. Atît învățura revelată dumnezeiască cît și cea lumească preotul trebuie să o însușească cît mai mult, după cum spune Sfântul Părinte, care îndeamnă la studii aprofundate pentru cunoașterea trecutului și prezentului, fără de care, toate celelalte nu valorează nimic.

În acest scop, din cele mai vechi timpuri, Biserica și-a avut colile ei de pregătire a candidaților, ca acele din Alexandria, Efes, Antiohia etc., ca să nu se nască spontan, iar mai târziu s-au creat colile pregătitoare pentru clerici aproape pe lângă fiecare episcopie. Astfel, prima condiție a instruirii în aceste colile era cunoașterea Sfintei Scripturi și a sensului ei, apoi cunoașterea legilor de organizare și administrare a Bisericii, și totodată cunoașterea tradițiilor profane.

Canoanele accentuează în mod deosebit necesitatea culturii teologice a clerului, interzicînd hirotonia aceluia care nu dau dovadă de o pregătire temeinică, sau chiar oprindu-i de la slujirea preoțască pe cei care și arată nevrednicia (can. 8, 10 ap.; 2 sin. I ec.; 12 Laodicea; 18 Cartagina).

Satisfacerea acestei pregătiri s-a făcut în decursul timpului în diferite chipuri, întîi prin colile pe care le-am amintit, apoi prin înființarea de seminarii, care dădeau candidaților, pe lângă instruirea teoretică și o educație morală corespunzătoare.

Trebuie să se dea candidaților la preoție, pe lângă cultura teologică și o cultură generală cît mai amplă, să se simită pretutindenea, de aceea, fiecare Biserică impune candidaților la preoție obligația însușirii elementelor principale de cultură laică. De altfel, lipsa acestora îi face pe clerici impropriați pentru slujirea preoțască în condițiile de cultură ale epocii în care trăiesc și în care sînt chemați să și desfășoare lucrarea lor mîntuitoare. Desigur apoi, cît o cultură laică mai înaltă reclamă și o aprofundare mai temeinică a culturii teologice, care nu poate rămîne la nivel catehetic sau seminarial. Astfel s-a ajuns la crearea unor colile tot mai înalte de cultură teologică, sub formă de gradul academiilor, facultăților și institutelor teologice universitare.

d. **Aprecierea calității candidaților la hirotonie.** În aprecierea calității lor pe care le cer canoanele de la candidații la hirotonie, precum și în examinarea diferitelor fapte, care le împiedică intrarea în cler, se înțeleg seama de prescripțiile Dreptului canonic deosebite de ale dreptu-

lui civil, avîndu-se înainte de toate în vedere caracterul slujbei pe care o ocup noul membru al ierarhiei. În această privin Dreptul bisericesc, are mai întâi în vedere partea intern a faptei, întrucît de la ea se poate concluda asupra personalit ii individului. Chiar dac fapta aceasta nu are nici o urmare în raporturile civile i nu poate fi, în vreun fel adus în fa a judec ii, totu i Biserica o va privi ca o piedic la hirotonie dac ia cuno tin de ea i dac a ajuns la convingerea c fapta respectiv poate presupune o stare moral necorespunz toare a celui ce a s vîr it-o. De aceea, canoanele prev d ca firea, înclin rile i obiceiurile candidatului, s se supun unei examin ri am nun ite i s se fac episcopului înainte de s vîr irea hirotoniei un raport am nun it asupra lor (can. 2 sin. I ec. ; can. 22 Trulan). Dac se constat c firea candidatului nu se potrive te cu slujba spiritual , c -i lipsesc calit ile prin care trebuie s se disting un pr'eot, atunci acest lucru va forma o piedic pentru primirea • candidatului în cler. Pe lîng aceasta, în aprecierea calit ilor candida ilor la hirotonie în cazul cînd avem o fapt care opre te „hirotonia, Dreptul bisericesc nu are deloc în vedere faptul, important în alte împrejur ri, c vinovatul s-a c it de fapta s vîr it i c a suferit cu r bdare pedeapsa prescris . în cazul acesta, se are în vedere caracterul public al faptei i dovedirea ei. Dac o asemenea fapt a fost s vîr it i dovedit în public, cu toat c in a pe care o simte candidatul i cu toat îng duin a din partea Bisericii, fapta r mîne în amintirea celorlal i oameni; prestigiul personalit ii candidatului e zdruncinat prin ea. Hirotonirea unui asemenea candidat ar aduce înjosirea demnit ii spirituale i ar fi în contrazicere cu scopurile slujbei spirituale. De aceea, canoanele opresc în cel mai riguros chip primirea în cler a aceluia care are nume r u din pricina vreunei fapte (can. 61, 80 ap. can. 2 sin. I ec.).

Calit ile candida ilor la hirotonie sînt ar tate de canoane numai cu privire la acele persoane care sînt membri reali ai Bisericii; ele nu arat deci diferitele piedici pentru primirea hirotoniei pe care le-au putut avea aceste persoane înainte de botez. Biserica, în cazul dat, judec numai piedicile care se ivesc de la data de cînd candidatul a devenit membru deplin al Bisericii. Asprimea canoanelor nu se extinde nici în cazurile cînd o piedic pentru hirotonie nu s-a observat din ne tiin i e m rturisit chiar de candidat (can. 3 Trulan). Dreptul de a se abate de la ac iunea canoanelor îl are numai autoritatea bisericeasc competent , care are dreptul s dea i dispense de la unele piedici, cînd interesul Bisericii cere acest lucru i cînd nu sînt lezate legile fundamentale generale care exist în această privin .

Actele primirii în cler

Semnul v zut al intr rii în cler este ; a. Tunderea, f cut de episcop. Tunderea ca un semn v zut al confirm rii a fost prescris în canonul 33 ai sinodului Trulan i canonul 14 al Sinodului. VII ecumenic, ca neap - rat necesar i ca prim act cu ocazia primirii în cler. Canonistul Valsamon se exprim astfel : «Canoanele privesc pe oricine drept cleric, din ziua în care a primit semnul tunderii de la episcop».

Actul tunderii se bazează pe rînduielele Sfinților Apostoli, privitoare la votul dat lui Dumnezeu (Fapte 22, 21). Actul acesta s-a introdus la intrarea în cler atunci cînd activitatea legislativă a Bisericii era mai accentuată și cînd, pentru gradele ierarhice, se prescriau rugăciuni deosebite cu ocazia punerii mîinilor, adică în a doua jumătate a veacului al IV-lea și în veacul al V-lea.

Actul tunderii singur, nu dă însuși candidatului nici un drept ierarhic. Tunderea se face înainte ca cineva să ajungă la prima treaptă a clerului, adică la rangul de anagnost, și a încît, tunderea este urmărirea de anagnost, după prescripțiile canonului 14 al Sinodului VII ecumenic, nu dă candidatului dreptul să citească de pe amvon. Tunderea este neapărat necesară pentru dobîndirea gradelor ierarhice, cu toate că prin acest act candidatul este primit numai în «catalogul» clerului, avînd doar dreptul să îndeplinească anumite servicii bisericești date de episcopi.

b. **Hirotonia.** Hirotonia este actul, prin care cineva intră în ierarhie și capătă puterea bisericească, adică este Sfînta Taină prin care se intră — pe via — în cler. Actul acesta se desfășoară în interiorul altarului, împărtășindu-se harul lui Dumnezeu, care dă candidatului capacitatea de a desfășura Sfintele Taine după gradul de hirotonie primit.

Deosebit de hirotonie avem și un alt act, care se desfășoară afară din altar și prin care candidatul este primit în ierarhie, fiind însă și se da harul ca să administreze Sfintele Taine, numindu-se acest act hirotesie. Astfel, prin hirotonie se capătă episcopatul, presbiteratul și diaconatul, iar prin hirotesie se capătă gradele inferioare, sau se dă celui ce are hirotonia în presbiter duhovnicia, sau un grad ierarhic, un serviciu bisericesc deosebit, sau o demnitate bisericească. Pentru ca hirotonia să fie legal, trebuie făcut după prescripțiile canonice universale obligatorii. Hirotonia dată pentru un anumit grad ierarhic, nu se mai poate repeta niciodată (can. 64 ap.). Ea trebuie dată pentru fiecare grad în ordinea prescrisă, de jos în sus și la aiași intervale, încît să se poată cerceta capacitatea candidatului și vrednicia lui, pentru dobîndirea unui grad superior.

Actul hirotoniei trebuie făcut în public în biserică, în prezența poporului, care are să mărturisească dacă candidatul este «vrednic» de gradul la care-l ridică. El se face în timpul Sfintei Liturghii, de obicei duminică, pentru ca să poată lua parte la ea cît mai mulți credincioși.

Hirotonia trebuie făcută odată, cu destinarea candidatului pentru locul în care va servi. Canonul 6 al sinodului de la Calcedon, prevede: «Nimeni, nici presbiterul, nici diaconul și nici unul care face parte din cler, să nu se sfîntisească fără destinație, ci oricine a primit hirotonia, trebuie designat, îndeosebi, sau pentru o Biserică de la oraș, sau de la țară, sau pentru o Biserică consacrată unui martir, sau pentru o mînstire. Cu privire la aceia care sînt sfîntiși fără o asemenea designare, Sfîntul Sinod hotărăște ca hirotonia lor să fie socotită ca nulă și spre rușinea celui care a făcut sfîntirea și nu poate să desfășoare nici o slujbă».

Hirotonia fiind pentru Dreptul bisericesc o taină ca și un act juridic, efectele ei sînt : a) harice : curăzire de păcate, ca și la celelalte Sfinte Taine, și împărțirea harului divin în scopul și vișirii Sfintelor Taine; b) juridic ionale : prin ea, cel hirotonit devine membru al clerului, și exercitator al puterii bisericești. Prin hirotonie, se dă numai capacitatea de a exercita puterea bisericească, nu însuși dreptul efectiv de a exercita această putere, drept care se capătă prin formalitățile care trebuiesc îndeplinite la ocuparea unui oficiu bisericesc, ca numirea, instalarea sau intronizarea.

Dreptul de a hirotoni. Dreptul de a hirotoni îl are numai episcopul. Pentru exercitarea acestui drept canoanele prescriu anumite condiții bine stabilite, a căror neobservare aduce după sine anularea hirotoniei. Cîteva din aceste condiții și au originea în demnitatea episcopală, iar altele în poziția episcopului în ierarhia juridic ională.

Una din particularitățile fundamentale ale hirotoniei, după cum s-a văzut, este aceea că ea nu se poate repeta. Pentru ca să aibă deplină valabilitate în toate privințele și pentru excluderea oricărei repetiții ea trebuie făcută de episcopul care are dreptul exclusiv de a hirotoni. Dreptul acesta îl are numai acel episcop, care l-a primit în chip legal — de la aceia care sînt chemați prin lege să-l dea și care la rîndul lor l-au primit, prin succesiune neîntreruptă de la Sfinții Apostoli ; și, succesiunea aceasta, formează baza legalității ierarhiei, care se întinde, fără întrerupere de la Apostoli pînă în ziua de astăzi. Pe lîngă această succesiune, episcopul, ca să poată face hirotonia în chip legal, trebuie să ocupe el însuși un loc legal ca membru al ierarhiei. De aceea, dacă episcopul nu îndeplinește această condiție, nu poate să vișie hirotonia, iar hirotonia să vișită de el în Biserică e fără valoare. Așa se înțelege, cînd un episcop se dedică vieții de pustnic, cînd e depus, cînd părăsește unitatea Bisericii și devine partizanul unei erezii, sau atunci cînd nu este instituit de episcopi legali și deci nu e purtătorul succesiunii ierarhice legale (can. 2 sin. de la Constantinopol, Sfînta Sofia ; can. 28 ap. ; 10 sin. I ec.).

Însă, pentru ca hirotonia să vișită de episcop să fie valabilă, se cere observarea și a altor condiții izvorîte din poziția episcopului în ierarhia juridic ională. În virtutea poziției sale, episcopul nu poate hirotoni, nici introduce în ierarhie pe oricine îi place lui ci este obligat să se înfăptuiască în deplină măsură în limitele activității lui în această privință. Astfel el trebuie să aibă jurisdicția independentă, primită în chip legal de la autoritatea competentă, într-o anumită eparhie, putînd să hirotonească numai în cadrul eparhiei peste care se întinde jurisdicția lui. Numai în chip excepțional, poate hirotoni și pe alii candidați, din alte eparhii, însuși în acest caz, cu împuternicirea expres episcopului competent.

Dacă dreptul de a sfinți pe presbiteri și diaconi și pe toate celelalte grade inferioare ale Bisericii e atribuit de sfintele canoane fiecărui episcop singur, dimpotrivă, dreptul de a institui un nou episcop, îl are numai adunarea de trei sau cel puțin doi episcopi (can. 1, 2 apostolic ; can. 4, sin. I ec. ? can. 3 sin. VII ec.). Aceasta din cauză că

to i episcopii, ca i Apostolii, au fost înzestra i de Hristos cu drepturi egale între ei. De aceea nici un episcop nu poate avea singur dreptul de a institui al i episcopi, deoarece dreptul acesta revine puterii comune a lor. Dreptul unui episcop, de a sfin i singur pe ceilal i slujitori ai Bisericii se justific prin aceea c raporturile izvorâte dintr-un astfel de act, se m rginesc numai în eparhia episcopului respectiv, - f r nici un drept în afar de eparhia în care a primit sfin irea.

Dreptul de a hirotoni îns , în limitele prescrise de canoane, episcopul eparhiot îl poate da i altor episcopi'care, într-un asemenea caz, exercit acest drept în numele episcopului i prin împuternicirea lui. In izvoarele canonice se arat c asemenea slujitori erau horepiscopii, care, fiind arhieriei, cu privire la administrarea Sfin-telor Taine, aveau acelea i drepturi ca i episcopii. Ca i horepiscopii în trecut, ast zi, episcopii vicari, episcopii titulari sau arhierii vicari, de asemenea, în numele i prin împuternicirea episcopului, pot hirotoni presbiteri, diaconi sau gradele inferioare. La fel, în numele i prin împuternicirea episcopului i Superiorul unei mân stiri poate sfin i anâgno ti i subdiaconi, îns numai pentru mân stirea lui i numai dac are hirotonia în presbiter, fiind cel pu in ieromonah.

în ceea ce prive te locul i timpul hirotoniei, se face în timpul Sfintei Liturghii, mai ales în zilele de s rb toare.

Gradele ierarhice, care se acord de jos în sus, de la lector i pîn la episcop, se dau într-un anumit interval de timp. Astfel, între o treapt ierarhic i alta, pentru gradele superioare, intervalul acesta este de cel pu in de la o liturghie la alta, cu excep ia episcopului, unde se cere o distan de 3—6 luni, de la hirotonia în presbiter. Pentru a nu se face abuzuri i a nu se hirotoni aceea i persoan în mai multe trepte ierarhice superioare, la aceea i liturghie, Sfin ii P rin i au a ezat în mod invers primirea treptelor ierarhice la Sfînta Liturghie, astfel : hirotonia întru episcop la Sfinte Dumnezeule, întru presbiter dup Heruvic i în diacon dup Cuvine-se cu adev rat (Axion). Numai gradele inferioare se pot primi toate i imediat unul dup cel lalt, de pild în cite i subdiacon înainte de liturghie i în afar de altar, i apoi gradul de diacon, la aceea i liturghie. S vâr irea hirotoniei într-o treapt , se poate face numai asupra unei persoane, adic se poate hirotoni, la aceea i liturghie, numai un diacon, un presbiter i un episcop,

Efectele hirotoniei. Prin hirotonie candidatul devine membru al clerului sau al ierarhiei i cap t toate drepturile pe care le recunosc canoanele i legile civile membrilor ierarhiei. Totodat , candidatul îi ia asupra lui toate-datoriile pe care i le impune slujba spiritual , în genere i rangul ierarhic respectiv, în special, astfel :

— Cine a c p tat hirotonia de la episcopul în drept, pentru un grad ierarhic, nu mai poate cere nici primi hirotonia din nou pentru acela i grad. Ca i botezul, hirotonia nu se repet . Canoanele permit repetarea hirotoniei numai atunci când a fost s vâr it de un episcop eretic, deoarece hirotonia s vâr it deeretici nu e valabil . Tot nevalabil este i hirotonia primit prin simonie (can. 47, 48, 29 ap. ; can. 2 Calcedon ; can. 22 Trulan).

— Dacă cineva a primit hirotonia în chip legal, nu mai poate renunța la ea după bunul plac al lui. Canonul 7 al Sinodului IV ecumenic prevede că aceia care au intrat în clerici declară că privesc slujirea preoțască să fie anatematizată, pentru că sfințirea au primit-o în mod solemn în urma vocației lor și prin urmare trebuie să rămână credincioși până la moarte unei slujbe, pe care au luat-o de bună voie asupra lor.

— Hirotonia obligă pe preot la rugăciune zilnică, rugăciune care trebuie făcută la anumite timpuri, independent de Sfânta Liturghie. Datorită acestei condiționări de sfințirea sacramentală și darul extraordinar pe care l-a primit candidatul.

— Prin hirotonie, potrivit importanței ca tainice, și în legătură cu caracterul ei ierarhic, cei care o primesc, își asumă obligația ascultării canonice. Ascultarea aceasta își are originea în raporturile canonice dintre membrii ierarhiei și este condiționată de înțințetea persoanelor din treptele ierarhice superioare, față de aceia ce ocupă un rang inferior. Îndeosebi canoanele vorbesc de ascultarea față de episcop, pe care-l numesc părinte spiritual al preoților. De aceea, canoanele hotărăsc, pentru neascultarea de episcop, depunerea clericilor respectivi din treaptă, și numesc asemenea neascultări dorință de stăpânire și violență (can. 31 ap.; can. 13, 14, 15 sin. IX particular din Constantinopol). Au fost cazuri, când unii preoți care slujeau la institute ce nu erau sub conducerea nemijlocită a episcopului, n-au vrut să asculte de episcopul competent. Canonul 8 al Sinodului IV ecumenic supune pe asemenea preoți pedepsei canonice și hotărăște ca fiecare cleric, fără deosebire, să se supună episcopului său și să depindă de el în orice privință. După canoane, și atunci se dă pedeapsă pentru neascultare, când episcopul ridică pe cineva la un rang mai înalt în Biserică și candidatul nu se opune înainte (can. 31 Cartagina). Singurul caz, în care clericii pot refuza ascultarea față de episcopi, fără să fie supuși pedepsei și fără să aștepte hotărârea sinodului respectiv împotriva episcopului, este atunci, când un episcop începe să predice în Biserică o învățură eretică.

Hirotonia celorlalte eparhii. Episcopul ecarhiot, fiind administrator independent pe teritoriul eparhiei sale, toți clericii, precum și candidații la hirotonie trecuți în registrele eparhiei sale, se află sub jurisdicția lui; de aceea nu au voie să părăsească eparhia, fără carte canonică (can. 12 ap.; 17 Trulan). Fără această carte canonică, nici un episcop nu poate primi și nici hirotoni, în afară de cazul în care candidații la hirotonie nu sînt trecuți în registrele eparhiei de unde au venit, și în acest caz, în principiu sînt liberi aceia să fie hirotoniți și într-o altă eparhie. Nici mitropolitul, pe baza principiului interzicerii amestecului unui episcop într-o eparhie străină nu poate hirotoni clerici pentru eparhiile sufragane, fără permisiunea episcopilor respectivi. Orice hirotonie săvârșită de un episcop în afara jurisdicției sale, este interzisă (can. 15, 16 ap.; can. 15, 16 sin. I ec.; can. 13, 20 sin. IV ec.; can. 17 Trulan; can. 98 Cartagina).

Hirotonia pentru bani. Hirotonia făcută pentru bani este interzisă, fiind socotită simonie (can. 29 ap.; can. 2 sin. IV ec.; can. 22—23 Trulan; can. 2 Sardica; 88, 90 Vasile cel Mare); la fel vinderea posturilor bisericești și împărțirea Sfintelor Taine pentru bani. Tot ca simonie este asimilată și ajungerea la demnități bisericești, prin trafic de influență. Pedepșa pentru simonie, după canoane, este dublă, adică caterisire și afurisire (can. 29 ap.).

Veniturile așa zise «de pe epitrahil», cu ocazia săvârșirii Sfintelor Taine și a ierurgiilor, nu sînt însă socotite simonii, căci nu sînt plată pentru împărțirea harului Sfîntului Duh, ci danii în scopul întreținerii clerului. Numai atunci aceste venituri devin simonie, cînd se face tîrguială, sau acestea sînt pretinse, refuzîndu-se astfel serviciul respectiv.

Hirotonia săvîrșită de episcopii depuși, caterisiți, afurisiți, anatematizați și eretici. Episcopul caterisit, suspendat din serviciu, nu poate, sub pedeapsa afurisirii, să hirotonească clerici. Dacă totuși el ar hirotoni, s-ar putea spune că această hirotonie, poate fi validă, pentru că episcopului, după luarea îndreptării de a hirotoni, iar mai târziu masă capabiliitatea harică. Hirotonia însă săvîrșită de un episcop suspendat, care este exclus cu totul din Biserică, nu este validă (can. 28 ap.; can. 5 sin. I ec.; can. 4 Antiohia; can. 88 Vasile cel Mare), cum afirmă și Sfîntul Teodor Studitul. Episcopii anatematizați și eretici sînt nu numai excluși, ci scoși din sânul Bisericii și cazuși din succesiunea apostolică, așa că hirotonia săvîrșită de ei nu este valabilă, ei nemaiavînd nici capabilitatea harică. În cofisecin, Biserica Ortodoxă, cere de la episcopi succesiunea apostolică, credința adevărată și neschimbată, pentru ca hirotoniile lor să fie valide.

Apusenii, admit însă că și episcopul eretic poate hirotoni valid, dacă episcopii care l-au hirotonit pe el erau hirotoniți valid. În cazul acesta, Biserica Ortodoxă, care nu poate concepe că succesiunea apostolică și deci preoția nu ar înceta prin căderea în erezie, nu poate accepta nici tainele catolicilor ca valide, deci nici hirotonia. Cu toate acestea, în virtutea unei practici tradiționale, hirotonia romano-catolicilor este recunoscută de Biserica Ortodoxă. De aceea, la trecerea unui episcop romano-catolic la Biserica Ortodoxă el nu e hirotonit din nou, ci trebuie numai să se lepede de punctele deosebitoare, între care, în special: primatul papal, Filiogue, purgatoriul, tezaurul indulgențelor și folosirea azimelor la Euharistie..

Anglicanii, cer recunoașterea hirotoniilor lor ca valide, pe motivul că ar avea succesiune apostolică. Acest lucru nu este însă probat și de aceea pe tema validității hirotoniilor anglicanilor se duc încă dispute destul de aprige. În genere, atît hirotonia lor, cît și a romano-catolicilor pot fi socotite sau acceptate ca valide numai prin iconomie.

Drepturile **generale** ale **membrilor ierarhiei**. Membrii ierarhiei, după importanța și sfințenia slujbei spirituale, au anumite drepturi deosebite, de drepturile celorlalți membri ai Bisericii. Ele sînt date de Biserică prin organele ei competente fixate de canoane, precum și de Stat. Aceste drepturi provin din faptul că ierarhia este de instituire divină. Astfel, Biserica acordă clericilor în baza hirotoniei, drepturile

fundamentale de a învăța, de a săvârși Sfintele Taine și de a conduce. Trebuie accentuat că aceste activități speciale, necesită numai decît un grad de hirotonie.

Pe lângă drepturile fundamentale, ierarhia are și drepturi onorifice, ca : un loc deosebit în Biserică, după gradul pe care îl posedă, titlatura deosebită, tot după grad și înțîietate în Biserică și faimă de mireni-; Al treilea drept deosebit, e acela al întinerii, care după cuvintele Mîntuitorului (Mt. 10, 10 ; Lc. 10,7 ; I Cor. 9, 7), Biserică a căutat să asigure clericilor întinerirea din darurile ce se aduc la altar și din alte diferite daruri ale credincioșilor. De la Constantin cel Mare, Statul a contribuit la susținerea clerului creștin, înzestrînd Biserică aceasta mai primind și de la credincioșii cu dare de mîin, donații destul de mari. Principial înșă, clerul trebuie să se întindă în «de la altar», care simbolizează parohia.

Statul a acordat clerului, începînd cu Constantin cel Mare, unele drepturi numite și privilegii, ca și aș numite «privilegium canonis» (clericii se bucurau în exercițiul funcțiunii, precum și în afară de el de un scut legal deosebit,) «privilegium forii» (o instanță de judecată specială, proprie Bisericii, nu numai în chestiuni bisericești, ci și în chestiuni civile de orice fel).

Astăzi clericii sînt supuși și în orice mirean, autorităților civile, în afară de cauzele cele pur bisericești, pe care le judecă consistoriile disciplinare și de judecată ale Bisericii.

Obligațiile generale ale clericului. Obligațiile generale ale membrilor ierarhiei, în primul rînd, sînt în legătură cu drepturile lor fundamentale, adică de a predica la timp, ori cînd și oriunde e nevoie necesar (can. 58 ap. ; can. 19 Trulan), de a săvârși Sfintele Taine după normele Bisericii (can. 66, 80 Trulan ; can. 11 Sardica) și de a conduce oficiul bisericesc, precum și pe cei încredințați pînă la storirea lor.

Ca obligații speciale, în oficiul cu pînă la storire sufletească, clericul e dator să nu pînă la sească reședința oficiului și să nu fie luat concediu de la organele competente. Apoi, să pînă la storească prin cuvînt și fapt, trîind într-o viață morală ireproșabilă. Astfel, îi sînt oprite anumite ocupații incompatibile cu slujba lui de cleric, ca : serviciul militar cu arma (can. 7 sin. IV ec.) ; avocatura (can. 6, 20, 81 ap. ; can. 3, 30 sin. IV ec. ; can. 7 Sardica) ; negocîntăria (can. 10 Trulan ; can. 19 sin. VII ec. ; can. 16 Cartagina), vizitarea femeilor și martori și locuirea în case cu femei, în afară de rudele apropiate (can. 3 sin. I ec. ; can. 5 Trulan) conducerea și vizitarea hotelurilor, circiumilor (can. 42, 43, 54 ao. ; 19, 24, 51, 62 Trulan ; 40, 60 Cartagina) ; vînatul, jocul de noroc (can. 43 ap.) ; ocuparea de slujbe lumești și participarea pînă la luptele politice (can. 6, 81 ap. ; 3, 7, sin. IV ec.) ,• apoi, ceea ce e contrar abștinerenței trupești și mai ales adulterul, desfrîul, traiul laolalt și eușoia care s-a făcut vinovat de adulter, etc. (can. 8 Neocezarea). Cu privire la inuța externă, canoanele hotărîsc că preotul să fie în toate modest și supus (can. 27 ap.), să fac milostenie (can. 59 ap.) și să poarte îmbrăcămîntea potrivit slujbei sale (can. 27 Trulan ; can. 16 sin. VII ec.).

Raporturile dintre membrii ierarhiei. Raporturile dintre membrii ierarhiei de diferite ranguri le determină însuși gradul în care se află; cu cât gradul este mai mare, cu atât este mai mare și dreptul la înțîietate. Episcopului, îi sînt supuși toți membrii clerului (can. 39 ap.; can. 59 Laodiceea), diaconii sînt supuși presbiterilor (can. 18 sin. I ec.; can. 7 Trulan), iar gradele inferioare sînt supuse diaconilor (can. 20 Laodiceea). În ceea ce privește înțîietatea clericilor în același grad ierarhic, ea este determinată de vechimea hirotoniei sau a hirotesiei (can. 6 sin. I ec.; can. 39 Trulan; can. 9 Antiohia; can. 86 Cartagina). Funcțiile în administrația bisericească, nu acordă clericilor o înțîietate onorifică în Biserică, deoarece demnitățile spirituale sînt mai presus de cele administrative. În viața de toate zilele, între clericii de toate gradele trebuie să fie un raport de dragoste, respect și solidaritate.

Poziția și rostul aparte al fiecăreia dintre cele trei trepte ale preoției de instituire divină

a. Episcopii, poziția și rostul lor.

Instituți de Sfinții Apostoli, ei formează împreună un corp cu cel mai înalt rost de conducere clerical în Biserică, care se numește episcopat. Cu acest nume se desemnează în același timp și starea harică deosebit pe care o au episcopii.

Episcopii se mai numesc simplu și arhierii, în înțelesul că ei de înțîietate mai înaltă treaptă a preoției, prin aceasta sînt înfrîți între preoții sau competenții ale preoției. Dar cuvîntul arhieriu mai are însemnarea și de episcop ajutor, de episcop vicar sau de episcop fără scaun, adică fără eparhie.

O altă precizare care trebuie făcută de la început este aceea că cuvîntul episcop care are, în raport cu acela de arhieriu, și însemnarea de treaptă onorifică superioară treptei de arhieriu, mai are și aceea de episcop zis titular, și în fine însemnarea obișnuită de episcop cu scaun, căruia și se mai zice și episcop eparhiot.

Întrucît episcopii de înțîietate mai înaltă stare harică în Biserică, lor le revin și cele mai multe îndatoriri și drepturi în viața Bisericii, în raport cu ceilalți membri ai clerului sau cu celelalte două trepte ale preoției de instituire divină. Datorită acestei poziții înalte, episcopii au fost socotiți și sînt de fapt treapta principală a preoției care concentrează în sine cea mai mare parte din puterea bisericească, a cărei înțîietate există și lucrarea lor, condiționează, mai mult decît celelalte trepte ierarhice, existența și lucrarea Bisericii.

Înînd seamă de această poziție a episcopilor în Biserică, Sfîntul Ciprian vrînd să sublinieze poziția și importanța episcopilor în Biserică, s-a pronunțat în felul următor:

«Scire debes episcopus esse in Ecclesia et Ecclesia in episcopo» = Trebuie să știi că episcopul este în Biserică și Biserica este în episcop și de aceea cine nu are legătură cu episcopul, nu este în Biserică.

Această formulă lapidară a lui Ciprian subliniază faptul că în mod principal, viața bisericească se reazemă pe episcopi și că răspunderea

lor este atât de mare pentru lucrarea Bisericii, tocit pot fi considera i ca adev ra ii purt tori ai Bisericii, ca aceia pe care se reazem existen a Bisericii i în care se g sesc principalele mijloace de lucrare a Bisericii, a a încît dac ar înceta s existe episcopii, ar înceta s existe i Biserica. Iar dac cineva nu ine leg tura cu un episcop, se socote te c nu ine leg tura cu Biserica, adic nu face parte din Biserica .

în elesul formulei citate a Sfîntului Ciprian mai este i acela c precum odinioar , adic în epoca apostolic , Apostolii erau stîlpii Bisericii i ca atare Biserica se rezema pe ei, exista prin ei i în ei, tot a a i episcopii ca urma i ai Apostolilor, sînt stîlpii Bisericii, purt - torii întregii lucr ri a Bisericii, ca unii care concentreaz în ei principalele mijloace f r de care Biserica nu poate nici s existe, nici s - i s vîr ease lucrarea ei mîntuitoare.

C episcopii sînt urma i ai Sfin ilor Apostoli, în calitate de c penenii ale st rii preo e ti, este adev rat, dar ei nu sînt singurii purt tori ai succesiunii apostolice, ci dup cum s-a v zut, sînt numai principalii purt tori ai acesteia, dintre clerici, fiind p rta i la mo tenirea Sfin ilor Apostoli i ceilal i membri ai clerului de instituire divin . Iar pe de alt parte i Biserica în totalitatea ei este purt toarea uneia din puterile înseminate care intr în alc tuirea succesiunii apostolice i anume a puterii de a p stra nealterat adev rul de credin revelat.

Formula Sfîntului Ciprian mai are i un în eles simbolic, adic pe • acela de ,a ar ta cît de strîns este leg tura dintre episcop i Biserica , prin ridicarea episcopului la rangul sau la nivelul de simbol al Bisericii îns i.

Acela i Sfînt Ciprian, c utînd s defineasc unitatea Bisericii i pledînd pentru p strarea i înt rirea acesteia, a pus în lumin faptul c în mod practic pe nimic nu se poate rezema i prin nimic mai concret nu se poate p stra i afirma aceast unitate, decît pe unitatea dintre to i episcopii sau prin unitatea episcopatului, adic a întregului corp episcopal. Exprimînd mai precis acest gînd, el a folosit formula devenit celebr :

«Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur» -= Episcopatul este unul i din el fiecare episcop i to i împreun de in cîte o parte.

De fapt mijlocul cel mai eficace în care se poate asigura unitatea Bisericii, mijloc verificat atât în mod pozitiv, cît i în mod negativ de-a lungul istoriei, este unitatea dintre episcopi, solidaritatea de corp a acestora manifestat prin m rturisirea i p strarea aceleia i credin e, prin s vîr irea acelora i lucr ri sfinte i prin atitudinea unitar a tuturor episcopilor fa de problemele principale ale vie ii biserice ti. Neîn elegerile dintre ei au provocat i pot provoca oricînd sciziuni în via a Bisericii i poate primejdui unitatea ei exterioar , c ci numai de aceasta este vorba, deoarece unitatea intern a Bisericii se reazem pe Iisus Hristos, pe piatra cea din capul unghiului i pe capul ei unic care nu poate fi împ r it, chiar dac ar surveni toate sciziunile posibile în corpul episcopal.

- Unitatea episcopatului și prin ea unitatea Bisericii se mai aduce la expresie și prin acea grijă și lucrare specială a episcopilor, prin care se asigură păstrarea și transmiterea în chipul cel mai corespunzător a succesiunii apostolice, în latura în care, depinde acest lucru de poziție în general și de episcopat în special.

Cu această poziție cu totul deosebită și hotărâtoare pentru viața și lucrarea Bisericii, episcopatul a fost ales și a rămas în fruntea Bisericii.

Spre a evidenția în mod concret poziția această proeminentă a episcopilor în Biserică, să vedem acum în mod mai concret care sînt drepturile și îndatoririle episcopilor în Biserică.

După cum se vede și în Biserică, ca și în restul vieții omenești, normal organizată, nu există numai drepturi sau numai îndatoriri sau obligații pe seama nimănui, ci tuturor drepturilor le corespund îndatoriri și invers, tuturor îndatoririlor le corespund drepturi, așa încît unele fără de altele nu pot să existe și raporturile dintre ele pot fi asemănate cu acelea dintre cele două fețe ale unei monede, cîci precum nu poate exista monedă numai cu o singură față, tot așa nu pot exista în persoana vreunui om numai drepturi sau numai îndatoriri. Chiar și atunci cînd prevalează drepturile cuiva sau cînd ele se pun mai mult în lumină, îndatoririle nu dispar, ci ele se învîntorească drepturi întocmai cum se învîntorească și nu se poate despărți de un corp solid, umbra sa.

În privința drepturilor și îndatoririlor episcopilor, sînt valabile aceleași considerații, așa încît fără a releva la fiecare pas și în legătură cu fiecare aspect al drepturilor și îndatoririlor corespunzătoare, vom enumera drepturile specifice ale episcopului, avînd a în vedere ca revers al acestora și îndatoririle sau obligațiile respective.

Pentru înfrînșarea mai sistematică și mai ușoară de reținut a drepturilor caracteristice sau specifice ale treptei episcopale, le vom împărți pe acestea în trei grupe, după cum ele se referă la cele trei ramuri ale puterii bisericești, sau la cele trei grupe de mijloace cu care Sfinții Apostoli au înzestrat preoția, pentru că aceasta și-a pot să îndeplinească lucrarea sa mîntuitoare. Deci urmează să vedem care sînt drepturile episcopilor ce învîntorească puterea învîntorească, de cea sfințitoare și de cea pastorală sau cîrmuitoare.

Drepturile episcopilor ce învîntorească puterea sînt:

a) Dreptul de înfrînșare principală propovăduitor al credinței în cuprinsul întregului teritoriu aflat sub cîrmuirea sau jurisdicția sa. El nu are dreptul să propovăduiască în eparhie străine.

Mijloacele prin care episcopul își exercită acest drept sînt, în principal, predica și cateheza. Acestea pot fi rostite oral sau pot fi fixate în scris. Cînd sînt fixate în scris, pot lua înfrînșarea unor cărți sau înfrînșarea obișnuită a a-numitelor scrisori pastorale. (Can. 58, ap., 19 Trulan).

În aceeași calitate și în exercițiul aceluiași drept, episcopul poate să întocmească orice alte scrieri de conținut religios și are dreptul să difuzeze în cuprinsul eparhiei sale. Astfel sînt: catehismele, mîrturi-

sirile de credin , manualele colare, studiile sau tratatele, revistele sau alte publica ii teologice, c r ile de cult, Sfînta Scriptur , traduceri din scrierile Sfin ilor P rin i sau ale oric ror scriitori care au abordat probleme religioase în spiritul Sfintei Tradi ii, c r ile de cult etc. ;

b) Dreptul i îndatorirea de ia p stra dreapta credin . In aceea i calitate i în exerci iul aceluia i drep-t, episcopul particip la lucrarea de p strare a dreptei credin e, în cuprinsul eparhiei sale, ca i în cuprinsul Bisericii întregi, ca membru al sinoadelor de diverse feluri, inclusiv oa membru al Sinodului ecumenic ;

c) Dreptul i îndatorirea de a organiza înv mîntul religios catehetic, precum i cel teologic în cuprinsul eparhiei sale, fie cu programe didactice sau de colarizare continu , fie cu programe temporale, atît pentru credincio ii laici, pentru elevii i studen ii colilor biserice ti, cît i pentru clerul eparhial, pentru care se organizeaz de obicei cursuri speciale de îndrumare, sau conferin e, în cadrul c rora se l -muresc i se adîncesc chestiuni de credin •,

d) Dreptul i îndatorirea de ia lua m suri pentru ap rarea dreptei credin e fa de r t cirile de la aceasta, cunoscute sub numele de erezii.

Drepturile episcopilor care in de puterea sfin itoare sînt :

a) Dreptul de a s vîr i toate hirotoniile, inclusiv aceea în treapta de arhieru sau de episcop, pe care este îns obligat s o s vîr easc numai fiind asistat de c tre cel pu in unul sau ali doi episcopi. (can. 1 ap.) ;

b) Dreptul de a s vîr i toate celelalte Sfinte Taine ;

c) Dreptul de a s vîr i singur sfin irea antimiselor ;

d) Dreptul de a s vîr i singur sau asistat de alt episcop, ori în sobor cu ace tia, sfin irea Marelui Mir ;

e) Dreptul de a s vîr i singur tOate ierurgiile, între care i toate hi'rotesile, inclusiv aceea care e cunoscut sub numele de duhovnicie. Pentru aceste drepturi poate delega, par ial sau întregal, un preot colaborator ;

f) Dreptul de a s vîr i sfin irea bisericilor ;

g) Dreptul de a tunde în monahism c lug ri i c lug ri e pentru mîn stirile din eparhia sa ; ;

h) Dreptul de a împ ca pe peniten i cu Biserica ;

i) Dreptul de a pronun a divor ul religios.

Drepturile episcopilor care in de puterea cîrmuitoare sau pastoral :

Pentru îndrumarea pastoral , pentru cîrmuirea credincio ilor, episcopul folose te în primul rînd mijloacele puterii înv tore ti i ale celei sfin itoare, c rora li se mai adaug apoi ca mijloace cu aplicare direct i în leg tur practic mai concret cu via a credincio ilor, înc i mijloacele care in de puterea juridic ional , adic actele prin care episcopul îndepline te trei categorii de lucr ri speciale sau funcii ale puterii juridic ionale.

Drepturile pe care le exercită episcopul în această privință sînt:

a) *Dreptul de legiuitor local pentru eparhia sa*, calitate în care el poate stabili norme legale, speciale sau care în seama de specificul local, pentru organizarea și conducerea mai bună a treburilor vieții bisericești din eparhia sa, însă aceste norme trebuie să fie de acord sau în conformitate cu normele generale stabilite de organele superioare bisericești și deopotrivă în acord cu normele curente ale vieții de stat, adică ale dreptului de stat.

Episcopul stabilește normele de această natură, prin decizie și le fixează fie în scurte hotărîri care uneori se mai numesc și decrete, fie în regulamente sau în instrucțiuni ori alte dispoziții scrise.

— În exercitarea acestor drepturi, episcopul este obligat să în seama de indicațiile forurilor sau organelor consultative sau deliberative din cuprinsul eparhiei;

— Să fie convocat și să participe ca membru cu toate drepturile la lucrările forurilor sau la sesiunile forurilor legislative ale Bisericii locale din care face parte și ale Bisericii Ecumenice adică, la sinoadele de orice fel în cadrul mitropoliilor, al exarhatelor, al patriarhatelor și în genere a Bisericilor autonome sau autocefale din care face parte.

— Să aprobe sau să respingă regulamentele de funcționare ale unor unități bisericești locale sau ale oricărui institut bisericesc eparhial;

— Să aprobe sau să respingă statutele ori regulamentele de organizare și de funcționare ale societăților sau asociațiilor religioase din cuprinsul eparhiei.

b) *Dreptul de judecător bisericesc principal*, în cuprinsul eparhiei sale. În această calitate el poate să vîră următoarele acte:

— Judecător singur, sau ajutat de alte foruri ori instanțe bisericești, abaterile clericilor și ale monahilor de la legile bisericești, ca și cele de la credință ori de la normele morale ale Bisericii. În vremurile vechi a avut dreptul de a judeca, fie la cerere, fie din proprie inițiativă, și abaterile de la legile bisericești ale credincioșilor, ba uneori a avut astfel de drepturi și pentru judecarea abaterilor de la legile de stat ale clericilor și ale credincioșilor, avînd chiar și singur calitatea de instanță judecătorească profană, iar mai apoi numai împreună cu felurite dregători ai Statului și cu alte fețe bisericești. În prezent, episcopul are dreptul de a judeca în privința laicilor, numai abaterile acestora de la dreapta credință;

— Dreptul de a pronunța singur sau împreună cu alte organe bisericești pedepsele prevăzute de canoane și de alte legiuiri ale Bisericii, precum și de a ridica aceste pedepse;

— Dreptul de a pronunța singur pedeapsa anatemei;

— Dreptul de a institui organe de cercetări judiciare și de a organiza instanțe bisericești disciplinare sau în genere instanțe judiciare bisericești;

— Dreptul de a face parte din instanțele de judecată pentru episcopi sau pentru membrii episcopatului în genere.

c) *Dreptul de prim organ executiv sau de principal organ executiv al eparhiei.*

În această calitate, episcopul duce la îndeplinire hotărârile cu caracter legislativ și judecătorești, luate de el însuși sau de organele competente ale eparhiei, precum și cele care decurg din canoanele și legile bisericești generale și din hotărârile instanțelor judecătorești superioare celor eparhiale în cazul când acestea s-ar referi la persoane din cuprinsul eparhiei sale.

În afară de aceste acte, în exercitarea puterii executive episcopul are dreptul să mai săvârșească și următoarele lucruri:

— Să convoace, să prezideze, să conducă și să închidă dezbaterile organelor deliberative și consultative ale eparhiei;

— Să aprobe sau să respingă hotărârile organelor consultative ale eparhiei;

— Să aprobe sau să respingă hotărârile organelor deliberative și consultative ale unităților bisericești locale, precum și a soboarelor mânăstirești sau în genere ale organelor de conducere ale mânăstirilor ;

— Să aprobe sau să respingă, împreună cu alte organe centrale eparhiale sau singur, înființarea, transformarea sau desființarea unităților locale bisericești, precum și a mânăstirilor sau a oricărui altăzământ monastic ;

— Să inițieze, să creeze sau să aprobe înființarea ori desființarea de funcții sau oficii bisericești în cuprinsul eparhiei;

— Să se îngrijească de alegerea sau designarea clerului sau altor slujitori din cuprinsul eparhiei sale, sau să procedeze singur la săvârșirea actelor de numire, de transferare, de înaintare sau de retrogradare a clerului sau a altor slujitori ai Bisericii

— Să aprobe sau să respingă intrarea în cinul monahal;

— Dreptul de a dispune în privința chivernisirii bunurilor bisericești eparhiale și anume : în privința achizițiilor, a înstrăinărilor, a schimbărilor destinației acestora, precum și în privința folosirii lor curente în conformitate cu destinația ;

— Să aprobe sau să respingă înființarea sau desființarea unor societăți și organizații bisericești cu caracter religios, moral, misionar, etc. ;

— Să aprobe sau să respingă înființarea sau desființarea de instituții bisericești eparhiale, cu caracter general religios, cultural sau de altă natură, ca de exemplu de asistență socială, apoi case de pensii, tipografii, etc. ;

— Să aprobe sau să respingă înființarea sau desființarea fundațiilor cu scop religios sau cultural bisericesc ;

— Dreptul de a da decizii, hotărâri sau ordine scrise, prin care dispune aplicarea măsurilor pe care le-a luat în exercițiul puterii sale executive și de a le comunica pe acestea prin a-numitele enciclice sau circulare ;

— Dreptul de a da dispense de la normele canonice și legale în vigoare, în conformitate cu prevederile acestora și cu hotărârile organelor superioare;

— Dreptul de a interpreta în mod autentic, atât actele de natură legislativă, cât și cele de natură executivă, pe care le sârvește personal sau împreună cu organele consultative ori deliberative ale eparhiei.

În cadrul acestei prezentări sistematice a drepturilor și îndatoririlor episcopilor, mai pot fi introduse, la diverse capitole, diviziuni sau subdiviziuni din schema de mai sus, felurite alte drepturi și îndatoriri, așa cum sînt ele specificate pe seama episcopilor, în legiuirile aflate în vigoare ale Bisericilor locale autonome sau autocefale.

Menționăm aici în acest sens că potrivit legiuirilor acum în vigoare ale Bisericii Ortodoxe Române, drepturile și îndatoririle episcopilor prevăzute de art. 9, al. a—j Statut se prezintă după cum urmează :

— Conduce eparhia în marginile prescrise de canoane și de normele în vigoare ;

— Se îngrijește de bună mersul vieții bisericești din eparhie și de funcționarea normală a organelor ei;

— Convoacă și prezidează organele deliberative ale eparhiei și îngrijește de ducerea la îndeplinire a acestora ;

— Reprezintă eparhia în justiție, în fața autorităților și fața de terți, personal sau prin delegați legal împuterniciți ;

— Hirotonite clerici și conferă distincții bisericești ;

— Numește personalul bisericesc sau îl confirmă în caz de alegere, cu respectarea normelor legale ;

— Aprobă sau respinge motivat sentințele pronunțate de Consistoriul Eparhial ;

— Face cât mai des vizite canonice în eparhia sa, pentru a controla mersul treburilor bisericești, a mîngîia și a lumina, direct pe credincioși, referindu-se la cele constatate, Sfîntului Sinod și Adunării Eparhiale ;

— Acordă dispense bisericești de căsătorie și desfăcă căsătoria bisericească, după ce s-a pronunțat divorțul de către judecătoria civilă ;

— În cazuri de vinovăție gravă și vădită, poate suspenda din funcțiune personalul bisericesc de orice fel din eparhia sa, chiar înainte de începerea cercetărilor, care însă vor fi făcute în termen de cel mult 30 de zile de la data suspendării ;

— Episcopul este dator să stea neîntrerupt în eparhie, afară de cazul cînd ia parte la edințele Sfîntului Sinod sau alte întruniri oficiale sau cu încuviințarea primită de la mitropolit ;

— Acordă concedii mai mari de 8 zile pe an personalului bisericesc și didactic. »

b. Preoții, locul și rolul lor

În privința presbiterilor trebuie să facem remarcă de fond că drepturile și îndatoririle lor decurg dintr-o stare harică foarte puțin deosebită de aceea a episcopilor. Căci într-adevăr, prin actul hirotoniei presbiterii dobîndesc o stare harică în virtutea creșterii ei pot sârvești singuri ase din cele apte taine ale Bisericii. Cu alte cuvinte, starea harică a

, episcopilor este superioară numai prin calitatea pe care o au de a săvârși acea taină, adică aceea a hirotoniei, pe care presbiterii nu o pot săvârși.

Dar cu toată această mică deosebire de stare harică dintre treapta presbiterului și aceea a episcopului, volumul drepturilor și îndatoririlor presbiterilor, ca și poziția și importanța lor în viața Bisericii, exprimat în chipul cel mai concret tocmai prin drepturile și îndatoririle specifice treptei, îi distanțează pe presbiteri foarte mult de treapta episcopatului, situându-i într-o poziție cu mult inferioară față de episcop.

Faptul se datorează în primul rând importanței cu totul deosebite a treptei episcopale în Biserică, și apoi modului în care s-au dezvoltat și s-au precizat în decursul timpului normele de organizare și de conducere a Bisericii.

Potrivit acestor norme, la început presbiterii îndeplineau rosturi sfinite și cârmuitoare în viața Bisericii, aproape egale cu acelea ale episcopilor. Ce-i drept, ei apar ca având mai puține rosturi propovăduitoare sau în lucrarea de propovăduire, datorită faptului că existau în primele două veacuri o mulțime de harismatice alături de episcopi, a căror încânt în lucrarea presbiterilor prevalau actele de slujire sacerdotală sau actele sfinite ori sacramentale și cele de conducere sau de îndrumare a credincioșilor, adică acele de pastorație.

În genere se spune că ei ar fi fost strict dependenți în lucrarea lor de episcopi. În această situație însă, presbiterii au ajuns abia mai târziu, pentru că inițial, cel puțin în primele două veacuri, comunitățile bisericești nici nu s-au putut organiza în toată libertatea și mai ales în toată tăcerea, a căror încânt normele de organizare și de conducere a vieții bisericești nici nu s-au putut stabili în mod atât de strâns și nici nu s-au putut aplica în același mod cum se presupune sau cum se pretinde adeseori fără temei.

În primele două veacuri, existau comunități bisericești locale destul de mari, urbane, sau rurale, în fruntea cărora n-au putut să existe întotdeauna episcopi, și aceasta din tot felul de pricini, îndeosebi din pricina persecuțiilor, în timpul cărora episcopii erau urmăriți în primul rând. Datorită acestor împrejurări și datorită deopotrivă și neputinței de a se organiza toate comunitățile după unul și același model și nici de a-și asigura slujitorii bisericești din toate treptele, foarte numeroase comunități locale, ba uneori chiar și mai multe astfel de comunități aveau în fruntea lor un singur preot, adică un singur presbiter. Se înțelege că acesta înea legătură cu episcopul cel mai apropiat și se găsea în strânsă dependență de el. Dar tot atât de dese au fost și cazurile în care presbiterii își îndeplineau lucrarea lor preoțască și duceau la îndeplinire misiunea la care au fost chemați, în mod independent, neputând presta legătură cu nimeni.

Slujitorii cu drepturi și cu îndatoriri aproape egale cu acelea ale episcopilor, au fost cu timpul legați tot mai mult de episcopi și subordonați acestora, a căror încânt o parte din drepturile și îndatoririle lor au scăzut, iar prin aceasta și poziția și însemnătatea lor inițială a suferit o scădere însemnată.

Acest proces a determinat și un alt fel de a vedea și de a înțelege, poziția și însemnătatea teologică, adică însuși în eșul principal dogmatic pe care-l are treapta presbiteratului în cadrul preoției de instituire divin, ajungându-se a fi socotiți presbiterii ca simpli slujitori ai episcopilor, adică nu atât a Bisericii cât ai episcopilor, când de fapt ei nu sînt decît colaboratori ai episcopilor, îndatorați la această colaborare și la corespunzătoare ascultare față de episcopi.

Tot ca un efect al scderii poziției și importanței preoților în viața Bisericii și a înălțării și afirmării corespunzătoare a poziției și importanței episcopilor, s-a emis chiar teza că preoții nu ar fi decît niște delegați și permanenți ai episcopilor, pentru îndeplinirea lucrării sacerdotale într-un anumit loc, adică într-o anumită comunitate sau într-o anumită altă slujbă bisericească. Acest mod de a vedea lucrurile nu corespunde însă învățurii de credință, adică învățurii dogmatice despre preoția de instituire divin și despre raporturile dintre membrii clerului din această categorie, adică dintre membrii acestei preoții.

Cu aceste lucruri, sînt trecem acum la enumerarea drepturilor și îndatoririlor specifice treptei presbiteratului. Ele se împart, cu raportare la cele trei ramuri ale puterii bisericești, și pot fi înfățișate după cum urmează :

Drepturi ale presbiterilor care în de puterea învățătoare

1) Dreptul și îndatorirea de a catehiza și de a organiza catehizarea în cuprinsul parohiei.

2) Dreptul și îndatorirea de a predica și de a organiza propovăduirea adevărului revelat în cuprinsul parohiei sale.

3) Dreptul de a difuza sau de a colporta scrieri de conținut religios și de zidire sufletească a credincioșilor din parohia sa.

Drepturi ale presbiterilor care în de puterea sfîntitoare

1) Dreptul de a sînt singurase din cele apte sfînte taine, cu excepția hirotoniei.

2) Dreptul de a sînt toate ierurgiile afară de cele rezervate în mod expres episcopului.

3) Dreptul de a sînt acele ierurgii care de sînt rezervate episcopului, acesta le poate delega presbiterilor și anume : sfîntirea bisericilor, hirotesia în treptele de cite și de ipodiacon, iar dac este ieromonah, și tunderea în monahism.

4) Dreptul și îndatorirea de a sînt la timp și în mod corespunzător toate slujbele divine, care sînt rînduite prin tipicul Bisericii.

5) În Biserica veche, preotul penitențiar avea dreptul de a împăcena cu Biserica, adică de a-i reprimi în Biserică.

De mult vreme încoace, s-a introdus rînduiala ca preoții să nu poată administra Sfînta Taină a Pocăinței decît după ce primesc hirotesia într-un duhovnic, sau duhovnicia, aceasta cu toate că ei au prin hirotonie calitatea harică de a sînt în Taina Pocăinței.

6) În decursul timpului s-a mai introdus o restricție în ce privește dreptul preoților de a sârvi Taina Sfântului Maslu, rânduindu-se că această Taină preotul nu are dreptul să o sârvească singur, ci numai împreună cu alți preoți, de preferință apte, sau cel puțin doi sau trei, aceasta cu toate că preotul are prin hirotonie calitatea harică de a sârvi și singur Sfânta Taină a Maslului.

Drepturi ale presbiterilor care în de puterea juridic ional , adic de cea cîrmuitoare sau pastoral

1. Dreptul de a organiza și conduce întreaga lucrare pastorală din parohie, folosind, ca și episcopul, dar la nivelul său, mai întâi mijloacele puterii invocate și ale celei sfinite care îi revin, apoi îndeplinind și acele lucrări care în de de întreita funciune sau lucrare juridic ional sau pastoral propriu-zis .

2. În conformitate cu rînduielele privitoare la puterea pastorală a presbiterilor, lor le revin drepturile următoare :

—• Ca acte ale funciunii legislative, presbiterii pot exercita următoarele drepturi:

a) Dreptul de a iniția întocmirea și adoptarea de regulamente sau de instrucțiuni cu aprobarea organelor deliberative ale parohiei.

b) Dreptul de legiuitor local pentru parohia sa.

— Ca acte ale funciunii judecătorești, presbiterii pot exercita următoarele drepturi și au corespunzătoare îndatoriri:

a) Dreptul de a judeca, ca instanță duhovnicească , abaterile religioase și morale, ca și cele de la legile bisericești sau de la canoanele tuturor membrilor parohiei.

b) Dreptul de a aplica și a ridica pedepsele sau epitiimiile.

c) Dreptul de a face parte din instanțele pentru judecarea clerului de mir, nu însă și din instanțele pentru judecarea clerului monahal și a episcopilor.

— Ca acte ale puterii executive presbiterii pot exercita următoarele drepturi:

a) Dreptul de a lua măsuri pentru aplicarea hotărîrilor cu caracter legislativ și judecătorești ale organelor superioare, care se referă la parohia sa sau la membrii parohiei, precum și pentru aplicarea hotărîrilor proprii sau ale organelor parohiale deliberative de aceeași natură .

b) Dreptul de a convoca și de a prezida adunările de constituire a organelor deliberative și consultative ale parohiei.

c) Dreptul de a convoca, de a prezida și de a închide edinele organelor deliberative și consultative constituite în parohia sa.

d) Dreptul de a duce la îndeplinire hotărîrile luate de aceste organe, ca organ executiv.

e) Dreptul de a îndruma și de a supraveghea administrarea bunurilor bisericești ale parohiei, hotărînd singur sau împreună cu organele deliberative, consultative și executive ale parohiei, în privința achizi-

tionarii, înstrînării, schimbării destinației, donării, cedării sau vânzării bunurilor, precum și folosirii acestora în conformitate cu destinația lor și în acțiuni de asistență socială.

Atribuțiile parohului în Biserica noastră sînt prevăzute de art. 48, al. a—h; Statut.

c. Diaconii, poziția și rolul lor

În Biserica veche și pînă tîrziu, în primele veacuri ale celui de-al doilea mileniu al erei noastre, diaconii au avut foarte importante rosturi administrative în viața Bisericii și datorită acestora și-au câștigat o cinstire deosebită în rîndurile clerului și în fața credincioșilor.

În epoca persecuțiilor, datorită faptului că ei se ocupau cu administrarea bunurilor Bisericii și cu organizarea asistenței sociale, nu numai între creștini, ci și față de necreștini, diaconii au fost urmăriți ca elemente mai primejdioase decît preoții pentru statul roman și pentru cultele păgâne. În ordinea urmărilor, după episcopi veneau diaconii, a apoi încît din rîndurile lor au căzut mulți jertfă acțiunilor dezlănțuite de prigonitori.

Atît prin activitatea practică de cea mai mare însemnătate pe care o desfășurau diaconii, cît și prin cinstea care au dobîndit-o din cauza suferințelor și a muceniciei multora dintre ei, poziția lor de cinstire în obște credincioșilor și în genere însemnătatea lor în viața Bisericii s-a afirmat atît de mult încît ajunseser nu numai sfetnicii cei mai apropiați ai episcopilor, ci uneori organe administrative cu rosturi superioare celor care le puteau reveni în raport cu starea lor harică, adică cu treapta diaconiei.

Precum s-a mai spus, în Biserica veche au existat două categorii de diaconi și anume unii destinați pentru treburi administrative și alții pentru a fi colaboratorii preoților și ai episcopilor în lucrarea lor pastorală. Ambele aceste categorii aveau aceeași stare harică a preoției întreit, a diaconiei, care li se conferea prin hirotonie. Dar dintre ei cei care au dobîndit cinstirea deosebită despre care am amintit, n-au fost diaconii sacramentali, ci diaconii destinați lucrurilor cu caracter practic în viața bisericească. De la o vreme însă nu s-a mai făcut deosebire între cele două categorii de diaconi, așa încît și cei destinați slujirii speciale preoției și cei destinați activității practice din viața bisericească au îndeplinit reciproc și o lucrare și alta.

Sub această înfățișare, diaconii au avut și au păstrat în viața Bisericii poziția de membri ai preoției sau de treaptă a preoției de instituire divină de înînd și exercitînd următoarele drepturi:

a) Dreptul de a colabora în mod obligatoriu cu episcopii și cu preoții la exercitarea puterii învitate, în limitele pe care le-au fixat la început împrejurările și nevoile vieții bisericești și mai pe urmă rînduiri canonice, care le-au restrîns considerabil acest drept.

În privința acestui drept, este de observat că el este obligatoriu și pentru episcop și pentru presbiteri, în sensul că ei nu pot refuza colaborarea diaconilor la exercitarea puterii învitate, ci o pot numai reglementa.

b) Dreptul de a colabora prin calitatea lor haric la s vîr irea tuturor tainelor i ierurgillor biserice ti i în genere a tuturor serviciilor divine care se practic în Biserica . Acesta nu este un drept numai de colaborare formal i exterior , ci un drept de conlucrare efectiv la toate actele puterii sfin itoare, prin harul pe care îl au diaconii ca membrii ai st rii preo e ti de instituire divin .

Ei nu pot s vîr i îns singuri nici o alt tain afar de Taina Botezului în caz de necesitate.

c) Dreptul de a colabora cu episcopii i cu preo ii la exercitarea tuturor actelor ce in de puterea juridic ional sau pastoral .

În această privin , observ m c i în cazul diaconilor, ca i în cazul preo ilor, practica veche a Bisericii a consacrat dreptul lor de a participa ca membri cu toate drepturile la lucr rile celor mai înalte organe deliberative i legislative ale Bisericii, inclusiv la lucr rile sinoadelor ecumenice, sau mai precis de la sinoadele ecumenice pîn la cele mai simple i mai de jos organe colective sau sinodale, existente în via a Bisericii.

De asemenea, ei au participat i pot participa ca membri cu toate drepturile la lucr rile instan elor de judecat bisericeasc pentru miren i' pentru clericii din treapta corespunz toare treptei lor, adic din starea sau din cinul diaconesc.

În fine, ei au participat i particip pîn ast zi la actele de administra ie economic , în care au excelat timp îndelungat în via a Bisericii.

În privin a diaconilor mai este de observat c ei au îndeplinit în timpul persecu iilor, i chiar în epoci mai târzii, lucr ri deosebite în serviciul Bisericii în împrejur ri în care nu au putut sau nu a fost cazul s lucreze numai în dependen de episcop sau de preo i.

Astfel, ei au desf urat ac iuni misionare pe cont propriu ca orice cre tin i ca orice alt membru al preo iei de instituire- divin . Au s vîr it apoi acte ale lucr rii înv tore^ti, îndeplinind func ia de catehet adic de înv tori sau de dasc li, bineîn eles neconfundîndu- i această lucrare cu aceea a didasc lilor harismatici.

Mai mult, ei au condus în lipsa preo ilor i a episcopilor comunit i întregi, pe care le convertiser sau pe care le g siser lipsite de slujitorii biserice ti i în cadrul acestora au desf urat întreaga ac iune sacerdotal , neoficiind desigur decît servicii divine simple, neîmpreunate cu Sfintele Taine, pe care nu le puteau ei s vîr i, dar constând totu i din rug ciuni, binecuvînt ri, citiri din Sfînta Scriptur i tîlcuiri pu caracter catehetic al Sfintei Scripturi, apoi predicând i organizînd agape. Se în elege de asemenea c ei oficiau în cadrul acestor comunit i i Taina Sfîntului Botez.

De asemenea, în împrejur ri deosebite, diaconii au îndeplinit întreaga slujire pastoral pe care în mod obi nuit o puteau-îndeplini numai episcopii i preo ii.

Se în elege c prin astfel de activit i diaconii n-au prejudiciat nici Biserica nici pe ceilal i slujitori, ci au contribuit la lucrarea Bisericii, vrednici de calitatea lor de membri ai preo iei de instituire divin .

b. Treptele ierarhiei de instituire bisericeasc

În decursul timpului, datorit nevoilor vie ii biserice ti, care au variat nu numai în timp, ci i dup loc, s-au creat felurite trepte de slujitori biserice ti, pe lâng cele trei trepte ale preo iei de instituire divin . Treptele cele noi s-au creat fie în leg tur direct cu vreuna din cele trei trepte ale preo iei propriu-zise, fie în mod independent de acestea, dar în orice caz în subordinea acestora.

Întrucît to i slujitorii biserice ti purtau numele generic de clerici, treptele noi care au ap rut s-au numit i ele trepte clericale sau trepte ale clerului, iar pentru c ele au fost create de autoritatea bisericeasc , se numesc trepte ale clerului de instituire bisericeasc , spre a se deosebi de treptele lui de instituire divin .

Treptele clerului de instituire bisericeasc pot fi împ r ite în dou grupuri mari i anume în :

a) trepte ale clerului inferior

b) trepte ale clerului superior.

În uzul curent de vorbire nu se mai în elege ast zi, prin'clerul inferior exact ceea ce se în elegea în vechime, dup cum nici prin clerul superior, nu se mai în elege ceea ce se în elegea alt dat . Când se vorbe te ast zi de clerul inferior, se în eleg toate treptele preo iei de instituire divin i de instituire bisericeasc inferioare treptei episcopale, iar când se vorbe te de clerul superior, se în eleg toate treptele care au starea haric a arhieriei sau a episcopatului.

În Biserica veche i pîn târziu de tot, prin clerul inferior s-au în eles numai acei slujitori biserice ti care nu aveau starea haric a preo iei în vreuna din cele trei trepte de instituire divin , iar prin clerul superior se în elegeau to i slujitorii Bisericii care aveau starea haric a vreuneia din cele trei trepte ale preo iei de instituire divin .

Ca urmare, din clerrfl inferior f ceau parte to i slujitorii Bisericii, de la treapta de diacon în jos, iar din clerul superior f ceau parte to i slujitorii Bisericii de la treapta de diacon în sus.

Instituirea în treptele clerului inferior s-a f cut i se face prin hirotésie sau uneori în alt chip, prin simpla înscriere a lor în dipticele, listele sau cataloagele clerului.

Instituirea în treptele clerului superior se f cea prin hirotonie, îns numai în cele trei trepte de instituire divin , iar în cele derivate sau formate din acestea, pe cale de instituire bisericeasc se f cea prin hirotésie sau prin simpla conferire solemn a titlului treptei respective.

S vedem pe rînd care au fost principalele trepte ale clerului de instituire bisericeasc i care dintre acestea s-au p strat pîn azi.

a) *Cleiul inferior*

Întregul cler inferior de la treapta diaconiei în jos i dup distan a la care se g se te fiecare treapt a lui, în direc ie descendent fa de treapta diaconiei, se înf i eaz în ordinea urm toare :

—> Treapta de subdiacon sau de ipodiacon.
 — Treapta de cite , lector sau anagnost.
 •— Treapta de psalt, cântare , cantor *sau dascăl cum i se mai zice* pe alocuri.

— Treapta de exorcist.
 — Treapta de acolut.
 — Treapta de ostiar sau de uier, cruia i se zice astăzi încovnic, p limar (crâșnic).

• în această ierarhie sau în această ierarhie se găsesc treptele clerului inferior, atât în unele scrieri vechi bisericești, cât și în canoane și în legile de stat privitoare la Biserică .

Care erau lucrurile pe care le îndeplineau slujitorii bisericești din aceste trepte ?

— Subdiaconul sau ipodiaconul era ajutor al diaconului, atât ca asistent al acestuia la sfintele slujbe, cât mai ales ca împreună lucrător al lui în administrația economică .

În privința subdiaconilor există numeroase prevederi în canoane și în legile de stat referitor la treburile bisericești (ican. 15 VI Ec. ; Novela 16 Leon Filozoful), stabilindu-se între altele că ei nu pot fi hirotesisi înainte de vîrstă de 20 de ani (can. 15 VI Ec.).

Întrucît numărul subdiaconilor crescuse uneori foarte mult datorită trebuințelor vieții bisericești, în fruntea lor s-a instituit uneori cîte un arhisubdiacon, după modelul întîistătorilor treptei diaconiei, care se numeau arhidiaconi.

• Citeul sau lectorul avea îndatorirea de a citi din cărțile sfinte în cadrul cultului divin și uneori probabil chiar și în cadrul învățămîntului catehetic (art. 134 Statutul B.O.R.). El era instituit prin hirotesie.

— Psaltul sau cântăreul îndeplinea în esență aceeași slujire pe care o îndeplinește și astăzi, adică execută cântările bisericești, singur sau împreună cu alții din aceeași treaptă sau numai instruiți de către el, cântarea în comun, învățată pe credincioșii cântările bisericești.

— Exorcistul îndeplinea o delicată lucrare de liniștire a sufletelor celor zbuciumați de frământările lumii sau celor bîntuiți de îndoieli și de credințe de artă, cărămăieșii religioși și a religiilor păgâne, precum și a celor munciți de duhuri rele. Fără de aceea avea îndatorirea de a le citi sau de a le rosti unele rugăciuni, de a le adresa cuvinte de învățtură, ca un catehet și de a săvîrși unele acte de ritual de natură să sugereze lucrarea Duhului Sfînt cea liniștitoare și tămăduitoare de toată neputința. Exorcistii aveau astfel de îndatoriri, atât față de catehumi și față de penitenți, precum și față de cei suferinzi de boli psihice.

După cum se știe însă, exorcistii au fost la început harismatiei și abia după veacul al doilea au devenit slujitori obișnuiți ai Bisericii.

Acolutul îndeplinea îndatoriri de însoțire a clerului de toate treptele și în special a episcopilor, sfîrșind prin a deveni și asistenți sau oficiali de servicii auxiliare în cadrul cultului divin, în care mai apar și astăzi mai mult ca decor.

Ostiarii sau uierii, a a cum le spune i numele, erau paznicii u i-
lor bisericilor i ai altor cl diri car*e ad posteau 'a ez minte biserice ti
(Novela_22 Heraclie).

— în afar de membrii clerului inferior de care ne-am ocupat, au
mai ap rut în via a Bisericii i au durat timp îndelungat, ca slujitori
inferiori biserice ti, i a a-numi ii catehe î (can. 10 VII Ec.), care i-au
înlocuit cu des vâr ire pe didasealii harismatici ca i pe cei neharisma-
tici cu care s-au confundat uneori.

Rosturi slujitoare în Biserica veche au avut i unele femei, în afar
de cele harismatice, între care sînit pomenite prooroci e i evanghe-
liste. De asemenea formînd un personal feminin auxiliar, apar de tim-
puriu, chiar din epoca apostolic , ca slujitoare biserice ti, diaconi ele
i presbiterile. Dacă diaconi ele au îndeplinit timp îndelungat pîn în
veacul XI rosturi importante în cadrul operei de asisten social a
Bisericii, în lucrarea de catehizare, de îngrijire a Bisericii i de p strare
a bunei rînduiei în cadrul slujbelor religioase, presbiterile au oferit o
activitate, au avut rosturi mai pu în însemnate de slujitoare auxiliare ale
Bisericii i au început a dispere din a doua jum tate a veacului IV
(can. 11 Laodiceea).

Au mai existat i alte trepte ale clerului inferior sau ale perso-
nalului auxiliar, care au îndeplinit activit i mai ales în leg tur cu
ac iunea de asisten social a Bisericii, îns au avut o mai mic im-
portan în listele clerului inferior.

b) *Clerul superior.*

Treptele clerului superior de instituire bisericeasc au ap rut sau
au fost create în leg tur cu cele trei trepte ale preoiei de instituire
divin , prin derivare din acestea.

Spre a ne face o imagine mai clar asupra lor, le vom în ira
•— schematic — inînd seama de treptele din care au derivat i astfel
vom vedea mai întîi treptele clerului de instituire bisericeasc deri-
vate din treapta diaconiei, apoi pe cele derivate din treapta presbi-
teratului i la urm pe cele derivate din treapta episcopatului sau a
arhieriei.

1) *Treptele clerului de instituire bisericeasc derivate din treapta de diacon*

— Mai întîi amintim treapta de ierodiacon, care este egal cu cea
de diacon, dar se nume te astfel, pentru a designa pe diaconul care
face parte din cinul monahal, adic pe diaconul c lug r s*au monah.
. Cuvîntul ierodiacon vrea s spun c diaconul care poart acest
nume face parte din starea sfînt (iera = sfin it) a monahismului.

— Treapta de protodiacon.

— Treapta de arhidiacon.

Ambele aceste trepte se instituie prin hiotesie, dar între ele nu
se face pretutindeni în prezent deosebirea cuvenit , a a încît sînt so-
cotite adeseori ca fiind egale. ,

Ambele trepte s-au n scut datorit existen ei unui num r mare de
diaconi, în fruntea c rora trebuia s fie rînduit drept c petenie cîte
unul mai destoinic sau mai cu autoritate în rîndurile diaconilor. Aces-
tuia i s-a zis mai întîi arhidiacon, înc de prin veacul al III-lea, pe

cînd numele de protodiacon se pare că a apărut mai târziu, întrucît el este menționat documentar abia pe la anul 431, în legătură cu sinodul III ecumenic întrunit la Efes.

În tradiția bisericească titlul de arhidiacon îi se atribuie și diaconului martir Ștefan, unul din cei apte instituiți de Sfinții Apostoli spre a sluji meselor. Se înțelege însă că acest titlu și s-a adăugat mult mai târziu, pentru că abia de pe la jumătatea veacului III sînt pomeniți arhidiaconii și anume la Roma, în timpul episcopului Corneliu. Era firesc de altfel ca numai după ce se încheie ceva mai bine organizarea Bisericii să apară nevoia de a se rîndui în fruntea unui mare număr de diaconi cîte un protos al acestora sau cîte o circumscripție, care să își se zică într-un fel deosebit, spre a-i releva poziția mai înaltă față de ceilalți. În acest scop, s-a creat cuvîntul arhidiacon, prin rînduire comună cu termenul arhieru, care designa pe circumscripția iereilor, adică a preoților, atît în Vechiul Testament și la necretini, cît și în Noul Testament.

Pe măsură ce numărul diaconilor și importanța lucrurilor pe care le făceau au sporit, a crescut și greutatea circumscripției lor sau arhidiaconului, care a devenit colaboratorul cotidian și foarte apropiat al episcopilor în treburile de administrație bisericească.

Datorită acestei strînse colaborări cu episcopii, arhidiaconii au dobîndit în Biserica din Apus poziția de vicari ai episcopilor și chiar ai papilor, fie în caz de lipsă de la scaunul lor, fie în caz de deces al episcopilor sau al papilor, arhidiaconii lor le înlocuiau și uneori le urmau în scaun.

Din calitatea de ajutoari apropiați și apoi de principali colaboratori și chiar de vicari sau de locuitori ai episcopilor, arhidiaconii au avansat în veacul VII—VIII la treapta de inspectori și circumscripții ai clerului de mir din eparhii, ceea ce le-a adus cu timpul și înaintarea la treapta de presbiteri, deși au păstrat pînă astăzi în Biserica din Apus titlul de arhidiaconi.

În noua lor calitate, ca efecieri ai clerului de mir din eparhie, de prin veacul VIII—IX, au dobîndit și calitatea de canonici ai episcopilor, iar în subordinea lor au fost instituiți arhidiaconi rurali, care s-au mai numit și decani, adică protopopi care aveau în circumscripția lor cîte 10 preoți de mir.

Acesta a fost cursul pe care l-a luat dezvoltarea arhidiaconatului în Biserica din Apus, în care se păstrează pînă azi demnitatea de arhidiacon cu atribuțiile înalte pe care am văzut că le-a dobîndit încă la sfîrșitul primului mileniu al erei noastre.

În Biserica din Răsărit, arhidiaconii deși au ajuns la mare cinste, nu au fost avansați în slujbe administrative superioare presbiterilor sau din care ar fi apărut ca superiori acestora, ei au rămas mereu inferiori presbiterilor.

Deosebirea care se face între protodiacon și arhidiacon este aceea că protodiaconii sînt circumscripțiile diaconilor de la biserici parohiale sau de enorii, sau acest titlu ori treaptă se conferă și numai onorific, pe

cînd arhidiaconii sînt c peteniile diaconilor de la centrele eparhiale ca i de la alte centre biserice ti mai mari. i acest titlu se confer îns i în mod onprific ca i cel de protodiacon.

O treapt aparte, derivat din cea de diacon, ca treapt de insti-tuire bisericeasc existent numai în Biserica din Apus, este aceea de cardinal diacon sau de diacon cardinal. Ea a ap rut i s-a dezvoltat datorit serviciilor importante pe care le f ceau diaconii în cadrul ad-ministra iei celui mai mare centru bisericesc din Apus. O seam dintre ace ti diaconi, la început apte la num r, ca i o seam dintre presbi-terii i dintre episcopii mai apropia i de scaunul Romei s-au numit car-dinali, adic principali, sau mai pe în eles diaconi principali, presbiteri principali i episcopi principali. Mai târziu, luînd un anume curs dez-voltarea organizatoric a centrului Bisericii din Apus, to i ace tia au dobîndit o pozi ie egal între ei, cu toat deosebirea de stare haric , i superioar fa de întreg restul clerului, indiferent de gradele lui întemeiate pe starea haric a fiec ruia. Astfel fiind, diaconii cardinali au ajuns s devin superiori din punct de vedere jurisdic ional tuturor preo ilor, episcopilor, arhiepiscopilor, mitropoli ilor, ori altor trepte bi-serice ti înalte din Biserica Apusean . Ei au dobîndit cu alte cuvinte întii o pozi ie egal din punct de vedere jurisdic ional, cu preo ii i cu episcopii cardinali, fiind cu to ii în aceea i m sur loc iitori sau vicari ai papei i apoi o pozi ie superioar întregului cler din orice treapt , care se g sea în afara grupului sau colegiului cardinalilor.

Num rul cardinalilor diaconi s-a fixat de c tre papa Sixt al V-lea, în anul 1580 la 14, dar de mai bine de 200 de ani nu mai exist de fapt cardinal diacon ci numai titlul de cardinal diacon, care au îns hirotonia cel pu in întru presbiter, putînd avea i pe aceea de episcop.

Mai este de men ionat c în Biserica din Apus treapta diaconiei s-a p strat numai ca o treapt tranzitorie, la care pîn la hot rîrea din 1964 a Conciliului II Vatican nu mai func ionase nimeni de circa 200—300 de ani i a c rei amintire o p strau pe t cute c r ile de ritual i în mod solemn doar cardinalii diaconi.

în fine, mai avem de precizat c în Biserica de R s rit, cele dou trepte de protodiacon i de arhidiacon, se confer atît în mod onorific,-cît i efectiv, nu numai diaconilor din clerul de mir, ci i diaconilor din clerul monahal.

2) *Treptele clerului de instituire bisericeasc derivate din treapta de presbiter.*

Treptele clerului de instituire bisericeasc , derivate din treapta de presbiter se împart în dou categorii i anume :

- Trepte ale clerului de mir.
- Trepte ale clerului monahal.

a) Treptele clerului de mir dezvoltate sau derivate din treapta dfe presbiter sînt :

— preo ii rurali, preo ii din cet i sau urbani, preotul ajut tor, capelanul sau cooperatorul cum i se mai zice pe alocuri, preotul paroh, preotul protos, periodeptul, protoiereul, protopopul sau blagocinul, sachelarul, iconomul, iconomul stavrofor, protopresbiterul, arhipresbi-terul, arhipresbiterul stavrofor, arhipresbiterul mitrofor.

! Dintre aceste trepte, în vechime n-au existat cele de preot ajutor, protoiereu, de protopop sau de blagocin, nici cele de sachelar și de iconom stavrofor și nici un fel de alt treaptă în care reii titulari s-au așezat între cuvântul stavrofor. Ele s-au creat mai târziu și în unele Biserici există până astăzi. Treptele cele mai vechi sînt primele două și adică treapta de presbiter rural și de presbiter de cetate care nu reprezentau decît două stări ale preoției, diferențiate prin cultură și prin minime drepturi. Ele sînt pomenite în mod expres în canoane, care interzic preoților rurali să slujească în prezența episcopilor sau să dea a-zi-sele scrisori de pace (can. 12 Apostoli).

Preoții parohi și preoții ajutoari se deosebesc numai prin atribuțiile lor administrative, preotul paroh fiind conducătorul oficiului parohial, nu are însă atribuții pastorale și de slujitor mai mari decît ale preotului ajutor.

Cit despre protos, titlul acestuia exprimă faptul că el are o distincție onorific față de ceilalți preoți simpli, fie ajutoari, fie parohi, distincție care îl situează în fruntea acestora, atît ocazia sfințitorilor slujbe, cît și cu alte ocazii.

Periodeptul *circaitor* a fost în Biserica veche un inspector al clerului de la arhiepiscop (can. 8 Ant.), avînd în mod obișnuit hirotonia în presbiter și rîmîndu-se presbiter și periodept. Se pare însă că el a avut uneori și starea harică de arhieru.

Urmașii de mai târziu și până astăzi ai periodeptilor sînt protoiereii, protopopii sau blagocinii, cum li se zice în Biserica Rusă. Aceștia au aceeași calitate, cu deosebirea că nu sînt ambulani, ci cu sediul stabil. Circumscripțiile lor se schimbă în funcție de organizarea fiecărei Biserici locale și de unitățile teritoriale în fruntea cărora sînt puși ca delegați ai episcopilor.

Treptele de sachelar și de iconom sînt superioare treptelor anterioare și ele s-au pstrăsit în nomenclatura treptelor de instituire bisericască a clerului, care are starea harică a prebiteratului, din nomenclatura "principalilor demnitari sau înalți slujitori bisericăști de pe la scaunele patriarhale, arhiepiscopale, mitropolitane și chiar episcopale ale Bisericii din Răsărit, care formau prima pentadă sau primul grup de cinci slujitori principali. În fruntea acestui grup se găsea iconomul, după care urma sachelarul, cel dintîi fiind administratorul general al bunurilor bisericăști, iar cel de-al doilea administratorul și exarhul ministrilor de culturi. Adaosul de stavrofor la titlul de iconom nu însemnează decît distincția pe care i-o poate acorda unui iconom, ca și altor trepte ale clerului din această categorie, orice episcop eparhial, prin faptul că-i conferă o cruce specială sau măcar dreptul de a purta o asemenea cruce.

Protopresbiterul este o treaptă superioară, care se conferă în mod onorific, prin hirotesie; în unele Biserici hirotesia întru protopresbiter fiind necesară pentru funcția de protoiereu sau protopop. De obicei însă cinstirea cu titlul de protopresbiter se face în mod onorific, adugîndu-i-se cîteodată și stavroforia.

x In trecut, acest titlu se conferea prin hirotesia respectiv protopopilor catedralelor de la centrele eparhiale sau de la centrele mai mari, vrînd s'înmeneze c'cel ce prime te acest titlu este c'petenia presbiterilor slujitori de la catedralele respective.

De la o vreme, întîist t'orilor sau celor mad merituo i preo i ai catedralelor mitropolitane sau patriarhale, a început a li se conferi, tot prin hirotesia, titlul mai înalt de arhipresbiter, c'ruia i s-a ad ugat, în anumite cazuri i stavroforia sau mitroforia, adic' dreptul de a purta o cruce special , ca distinc ie aparte sau de a purta o mitr pu în deosebit de aceea a arhierilor la sfintele slujbe.

Pe lîng treptele mai sus enumerate, ca trepte ale clerului de instituire bisericeasc , derivate din aceea de presbiter, au mai ap rut — în timp — i se p streaz pîn ast zi treptele de consilieri, care sînt i ele de dou sau trei grade i anume : consilieri eparhiali, consilieri mitropolitani, consilieri patriarhali.

Cea mai înalt treapt administrativ pe care o poate de ine un presbiter este aceea de vicar al episcopilor, sau a altor ierarhi superiori, ca mitropol'ii, arhiepiscopii, exarhii sau patriahii.

în fine, mai exist i unele trepte mSi mici, al c'ror nume se schimb , cum sînt : de exemplu aceea de inspectori eparhiali, inspectori generali, etc. Alteori, nu se schimb numai numele, ci se schimb sau chiar dispere îns i func ia sau treapta vreunei anumite slujiri sau a vreunei simple demnit i onorifice. A a s-a întîmplat cu multe dintre treptele care au existat odinioar pe la marile centre biserice ti din R s rit.

Presbiterii care f'ceau odinioar parte împreun cu diaconii i cu episcopii din consiliul sau presbiteriul l'rgit al episcopului Romei, au dobîndit i ei ca i ceilal i titlul de cardinali, adic' la început de presbiteri cardinali sau de presbiteri principali, iar apoi de cardinali în sens propriu, cu gradul de vicari ai Papei i în aceast calitate de demnitari cu jurisdic ie superioar întregului cler al Bisericii din Apus, în afara celui din colegiul cardinalilor, adic' superior inclusiv ierarhilor din orice treapt . Num rul lor fusese fixat de papa Sixt V, aproximativ în anul 1580, la 50 din totalul de 70 de cardinali. i în prezent exist cardinali cu treapta sau starea haric a presbiteratului, dar i în cazul lor ca i în cazul cardinalilor cu titlul diaconal sau episcopal, nu se mai ine seama de un num r determinat pentru fiecare treapt , de cînd printr-o hot rîre a papei Ioan XXIII din 1959, num rul membrilor colegiului cardinalilor a dep it cifra de 70, ajungînd pîn la 100 f r a fi fixat o anumite cifr .

b) *Treptele clerului monahal* dezvoltate sau derivate din treapta de presbiter monah sînt : sinclul, protosinclul, igumenul, arhimandritul, arhimandritul mitrofor,

— Treapta de preot simplu din cinul monahal este aceea de ieromonah, cuvînt care vrea s' spun c' monahul respectiv este iereu : ierevs = sfînt.

— Treapta de sincl s-a n scut în veacurile mai tîrzii, cînd episcopii recrutîndu-se în mare parte dintre monahi, ineau la scaunele lor cîte

o mic obte monahal, ai c rei membri au fost numi i sinceli. Cuvântul sincel vine de la sincelos sau sinckeliotis (ουvxσXtotTjî) i însemneaz cel ce locuie te în aceea i chilie sau cel care vie uie te în aceea i chilie. C lug rii c rora li se d deau acest nume, erau mai întâi martorii vie ii c lug re ti ai episcopului i apoi sftnicii i ajutorii lui neoficiali, duhovnice ti i fra i în acela i cin. Ei nu locuiau într-o singur camer sau în aceea i camer cu episcopul cum s-a crezut în mod gre it, ci în aceea i cas cu episcopul, c ci nu numai camerele se numesc chilii, ci i a ez mintele monastice mai mici constând din case cu dependin e.

— ProtosinCELUL este o treapt superioar aceleia de sincel i el are fa de sincelii propriu-zi i pozi ia protodiaconuluî sau a protopresbiterului fa de diaconi sau fa de presbiteri, cu alte cuvinte protosinCELUL este c petenia sincelilor. Aceast treapt se confer prin hirotesie specia¹.

ProtosinCELII, în calitate de c petenii a ob tiei monahale din jurul episcopului au devenit în curînd principalii sftnici oficiali i ajutori ai episcopilor, cu atribu ii de vicari. Cum îns pozi ia de vicar de pe la scaunele mai mari ale Bisericii era împreunat atît cu r spunderi deosebite cît i cu onoruri de acela i fel, în curînd func iunea sau demnitatea aceasta a început a fi ocupat de episcopi, de arhiepiscopi i de mitropoli i, care s-au numit: protosieeli i episcopi, sau invers, episcopi i protosinceli, sau mitropoli i i protosinceli etc.

în calitatea lor de protosinceli obi nui i, adi/c cei care aveau numai starea haric de presbiteri, ace tia deveniser , pe la unele centre patriarhale, superiori ierarhilor din cuprinsul patriarhatelor respective, ceea ce nu corespundea raportului ierarhic reclamat de ierarhia sacerdotal , adic de cea dup starea haric . Probabil c i acesta a, fost motiv pentru care func ia de protosinCEL vicar a început a fi ocupat de ierarhi din diferite trepte, care p strau îns pe lîng titlul lor ierarhic i pe acela de protosinCEL, ceea ce pare i este de fapt un nonsens tot atît de evident ca i acela al împerecherii titlului de cardinal cu cel de diacon sau presbiter, sau chiar i de episcop.

— Igumenul este cea mai veche treapt monahal cu hirotonia întru presbiter. La început, titlul de igumen nu era legat de starea preo easc i însemna ceea ce spune însu i acest cuvînt (οί ου!J.sv) conduc tor al unei mân stiri. Curînd dup ce monahismul a devenit o institu ie oficial a Bisericii, de la Sinodul IV Ecumenic (451), înainte igumenii au început a face parte din starea preo easc , iar practica vie ii biserice ti a stabilit mult mai tîrziu ca ei s fie neap rat hirotoni i întru presbiteri, adic s aib starea haric a presbiteratului, spre a putea primi hirotesia întru igumen.

— Arhimandritul este o treapt monahal aproape tot atît de veche ca i cea de igumen, dar ca i aceea, n-a fost legat ini ial de nici una din treptele st rii preo e ti. Arhimandri ii erau conduc tori de mân stiri, simpli c lug ri ale i spre a conduce unele ob tii monahale mai mari, ca apoi acest titlu s se dea numai conduc torilor de mari a ez ri mân stire ti, numite de obicei lavre.

Primind cu timpul starea preo easc , s-a stabilit într-un târziu c spre a se putea conferi prin hirotesie treapta de arhimandrit, c lug rul respectiv trebuie s aib hirotonia întru presbiter.

Toate titlurile enumerate, exprimînd trepte ale clerului monahal cu hirotonia întru presbiter, se confer în mod onorific, sau în genere mai mult onorific decît în baza func iilor pe care le-ar îndeplini cei ce le primesc.

i în cazul arhimandri ilor, s-a ajuns ca i în cazul arhipresbiterilor s se creeze o treapt superioar sau cea mai înalt a gradului respectiv, i anume aceea de arhimandrit mitrofor.

De fapt, treptele enumerate, existente în cinul monahal, corespund unor trepte din clerul de mir i anume : treapta de protosincel corespunde treptei de protopop sau protoiereu, cea de igumen, corespunde treptei de protOpresbiter, iar cea de arhimandrit, corespunde treptei de arhipresbiter.

— La treptele clerului monahal amintite aci, se mai adaug unele care reprezint numai func iuni care presupun, la cei care le îndeplinesc în mod obi nuit, hirotonia întru presbiter. Astfel sînt de exemplu treptele de : exarh al mîn stirilor i aceea de eclesiarh al catedralelor. Au mai existat i altele care nu se mai p streaz sau li se p streaz numai amintirea.

— Men ion m în fine c treapta de stare , nu este legat în mod obligatoriu de starea preo easc i ea nu reprezint o treapt a preo iei sau a clerului, ci o treapt a cinului monahal, stare ul putînd fi i simplu c lug r, f r nici o hirotonie, dup cum poate fi i ierodiacon, ieromonah, sincel, protosincel, egumen, arhimandrit, ba chiar episcop, arhiepiscop, mitropolit, exarh sau patriarh.

3) *Treptele clerului de instituire bisericesc , derivate sau dezvoltate din treapta de episcop sau de arhiereu.*

Treptele cele mai înalte ale clerului, derivate sau dezvoltate din cea dp episcop, au început a lua fiin înc de prin veacul al doilea i al treilea. Aceste trepte sînt urm toarele :

Treptele inferioare treptei episcopale sînt :

— Horepiscopii, episcopii ajut tori, arhiereii vicari, episcopii vicari, vizitatorii, episcopii titulari, arhiereii titulari, i uneori chiar i periodep ii.

Trepte superioare celei de episcop sînt urm toarele :

— Protoierarhii sau întîist t torii, mitropoli ii, mitropoli ii prima i, arhiepiscopii, întîist t torii Bisericii autocefale, exarhii, patriarhii, catolico ii, patriarhii ecumenici, apoi, în Biserica Apusean : cardinalii episcopii i papii.

a) *Trepte inierioare episcopului.*

Episcopii ajut tori. Pentru trebuin ele practice ale vie ii biserice ti s-a impus de la o vreme, ca unii dintre episcopi s - i ia ajutoare care s -i poat înlocui în toate lucr rile pe care le s vâr eau ei în i i în via a comunit ilor în fruntea c rora se aflau. Aceste ajutoare trebuiau

să aibă starea harică corespunzătoare spre a putea îndeplini lucrurile pentru care erau destinați, adică trebuiau să aibă hirotonia întru episcop. Datorită poziției lor, în raport cu episcopii propriu-zii și datorită stării lor harice egale cu a acestora, ei s-au numit episcopi ajutoari. Sub acest nume apar cei dinții slujitori bisericești din treapta episcopală care aveau totuși numai rosturi de ajutoari ai episcopilor propriu-zii. Cea dinții menționate despre ei se face prin veacul al doilea, adică într-o vreme în care, după rânduielele existente în Biserică, puteau funcționa mai mulți episcopi într-o cetate sau într-o localitate.

În starea de atunci a lucrurilor și a organizării vieții bisericești, nu numai că era îngreunată funcționarea mai multor episcopi într-o localitate, ci această rânduială chiar se impunea din pricina trebuințelor vieții bisericești. Prin veacul al II-lea erau doar persecuțiile în toi și în genere nici un episcop nu avea cât timp poate să părăsească, sau cât timp poate să rămână în localitatea în care fusese ales, precum nici cât mai poate fi în viață. De aceea prezența mai multor episcopi într-o localitate apare chiar ca o măsură de prevedere.

Tocmai această nesiguranță în care trebuiau să trăiască și să lucreze episcopii a constituit prima cauză care și-a hotărât, prin veacul al II-lea, să creeze pe lângă ei episcopi ajutoari, care în eventualitatea dispariției lor sau a îndepărtării lor din localitatea în care slujeau, să-i poată înlocui și astfel să se realizeze un îndoit obiectiv: mai întâi să se asigure succesiunea apostolică în chipul cel mai potrivit, adică prin succesiunea episcopilor, și apoi, să se asigure continuarea lucrării pastorale, adică a lucrării de mântuire a credincioșilor.

O altă cauză care a mai hotărât pe unii episcopi să recurgă la episcopi ajutoari, a fost și vârsta sau starea de boală, care de asemenea putea să le inspire îngrijorări legitime și să-i oblige la măsuri de prevedere.

Instituirea episcopilor ajutoari, se făceau după aceleași rânduielele după care se făcea și instituirea episcopilor propriu-zii, adică prin alegere din partea clerului și a credincioșilor prin hirotonie, aceasta din urmă, fiind săvârșită de obicei numai, de către episcopul respectiv, singur. De aici s-au născut și unele abuzuri, cum sub pretextul asigurării continuității lucrării pastorale și a păstrării succesiunii apostolice, unii dintre episcopi și hirotoneau din timp urmași în scaun, fără a exista o trebuință reală pentru aceasta. De aceea, s-a interzis chiar prin canoane ca episcopii să-și mai lase urmași și să-și hirotonească pe aceștia (can. 24 Antiohia).

Cum însă viața bisericească și rânduielele ei de organizare nu se încheșaseră într-o formă atât de definitivă, precum apare ea mai târziu, se încheșă și prin veacul II și prin veacul III, ba chiar și într-o bună parte a veacului IV, a fost posibil să existe rânduiele, care pe urmă s-au schimbat și care par aproape nefirești sau necanonice. În privința episcopilor, aceste rânduiele erau următoarele:

— puteau fi mai mulți episcopi într-o cetate, lucru ce se interzicea prin canonul 8 I Ecumenic

— fiecare episcop putea să-și instituie singur câte unul sau mai mulți episcopi ajutoari;

•— fiecare episcop putea să-l designeze și să-l hirotonească singur urmașii în scaun, lucru ce a fost oprit abia începând cu sinodul de la Antiohia (can. 24).

Episcopii vicarii. Având probabil aceleași rosturi ca și episcopii ajutoari, dar dându-li-se un nume luat din nomenclatura demnitărilor de stat, episcopii vicarii au apărut în viaa Bisericii tot de prin veacul II—III. Ei sînt mai cunoscuți în Biserica din Apus și așa cum îi arată numele îndeplineau funcțiunea de locuitori ai episcopilor eparhioali. Sub diverse alte nume, funcțiunea lor s-a păstrat pînă astăzi și în Răsărit și în Apus.

Hoiepiscopii. Sub numele de horepiscopi sînt cunoscuți în Biserica veche acei episcopi ajutoari ai episcopilor eparhioali care nu rezidau împreună cu episcopul titular în cetate, ci rezidau în unele localități de la țară, pe teritoriul eparhiei respective. Aceștia sînt amintiți documentar și de textul canoanelor de prin veacul III și IV și treapta lor s-a menținut timp îndelungat în Biserica noastră, așa încît în Răsărit, pînă azi se mai folosește numele de horepiscop pentru unii vicarii arhieriei sau episcopi ajutoari, ca de exemplu în Biserica din Cipru.

Ei aveau hirotonia într-un arhieriu, puteau fi mai mulți pe teritoriul unei episcopii, și din mandatul episcopului eparhial puteau să vîrșe toate actele slujirii episcopale, adică hirotonii și hirotesiile, precum și orice alte acte administrative.

În veacul al IV-lea, prin canonul 57 Laodiceea, s-a încercat înlocuirea lor prin așa-numiții periochici, care erau inspectori ai clerului, designați din treapta presbiterilor, sau chiar a arhierieilor. Aceștia nu aveau totuși domiciliu stabil la țară, ci rezidau în cetate, adică în localitatea de reședință a episcopului titular, de unde se deplasau după cum dispunea acesta.

Vizitatorii. Din veacul al IV-lea începînd, după introducerea sistemului mitropolitan, pe lângă mitropoliții și mai ales pe lângă mitropoliții primași din Biserica Apuseană, ca și pe lângă patriarhii Romei, au apărut așa-numiții vizitatori, care erau tot episcopi ajutoari, putînd să fie uneori și fără hirotonia într-un arhieriu. Ei se numeau vizitatori, datorită funcțiunii lor care în esență era aceea de inspectori cu destinație specială, trebuind să viziteze în primul rînd episcopiile vacante, spre a lua, măsuri de organizare a alegerilor de episcopi în scaunele respective.

În Biserica din Africa romană, funcțiunea de vizitator o putea îndeplini un arhieriu, un episcop vecin, ori un alt cleric, cîruia i se încredinșă conducerea episcopiei vacante, cu sarcina ca în decurs de un an să se îngrijească de ocuparea scaunului vacant.

Episcopii titulari sau arhierieii titulari. După ce pe cale de obicei și apoi și prin canonul 6 al sinodului IV ecumenic s-a introdus rînduiala ca nimine să nu mai fie hirotonit fără destinație, a început să li se dea episcopilor vicarii sau episcopilor ajutoari cîte un titlu cu ocazia hirotoniei și adică procedînd prin hirotonirea lor pe seama unui scaun inexistent de fapt sau cu neputință de ocupat. Celor hirotoniți

cu astfel de titluri formale de episcopi sau de arhierei ai cut rei sau cut rei cet i, ori ai cut rui scaun, a început a li se zice, într-o vreme mai târzie, episcopi sau arhierei titulari.

Institu ia episcopilor sau arhierelor titulari, unora dintre ei conferindu-se chiar gradul de mitropoli i sau de arhiepiscopi titulari, a existat i în Biserica Ortodox Român timp îndelungat ca i în celelalte Biserici Ortodoxe, precum i în Biserica Apusean . Ea exist i ast zi în multe dintre Bisericile Ortodoxe autocefale, precum exist i în Biserica Apusean , unde, de la o anumit vreme, unei categorii de episcopi titulari li s-a zis i li se zice i acum «episcopi in partibus» (infidelium), adic episcopi pentru p r ile st pînite "de necredincio i, prin care se în eleg atît necre tinii cît i cre tinii de alte confesiuni, ace ti episcopi «in partibus» fiind folosi i ca misionari între necre tini, dar i ca agen i ai prozelitismului catolic, printre cre tinii de alte confesiuni.

b) *Trepte superioare episcopului.*

Protoierarhii sau iritîst t torii. In mod firesc, în cuprinsul cîte unui teritoriu determinat, a unui teritoriu care constituia din punct de vedere geografic, economic sau administmtiv-politic cîte o unitate distinct , se, stabileau între episcopi rela ii onorifice care atr geau cinstirea deosebit fie a celor mai b trîni, fie a celor mai destoinici, fie în fine a celor ce se aflau în cet ile mai importante de pe teritoriile respective.

Datorit acestor raporturi, ori de cîte ori ap reau unele trebuin e c rora nu le putea face fa un singur episcop, acesta se adresa fie vecinilor s i, fie acelora dintre episcopii mai apropia i care se bucurau de o cinste deosebit , de pre uire sau de considera ie din partea celorlari i se sf tuiau împreun cu ace tia, luînd i hot rîri tot împreun , în felul acesta, s-a ajuns s se impun în chip spontan în fruntea cîte unui grup de episcopi, care to i erau egali i complet independen i între ei, cîte un episcop mai venerabil sau mai cu autoritate, c ruia au început s -i zic întîst t tor sau primepiscop sau episcop protos, adic protoierarh.

Determinat de trebuin e fire ti i creat spontan, această întîietate de onoare a unora dintre episcopi, a ap rut i este cunoscut înc de prin veacul II. De ea s-au bucurat în primul rînd episcopii din scaunele care p strau mai vie amintirea Sfin ilor Apostoli, adic a scaunelor întemeiate de ace tia sau de ucenicii lor cei mai apropia i i numite din această cauz scaune apostolice, care erau desigur mai pu ine la num r, dar destul de importante. Dar pe lîng episcopii din aceste scaune, întîietate onorific au dobîndit prin merite personale sau prin rezidarea lor în cet i cheie, un num r mult mai mare de al i episcopi, a a încît putem spune c înc în veacul al II-lea se definiser un fel de grup ri mai mari sau mai mici de eparhii, constituite neformal, dar real, în unit i administrative biserice ti superioare episcopiiilor sau eparhiilor propriu-zise. Ierarhii din fruntea acestor unit i nu numai c se bucurau de o cinste deosebit , dar au început a dobîndi i unele drepturi sau privilegii mai bine zis, în virtutea c rora puteau s fac comunic ri celorlari episcopi, s le dea unele sugestii sau îndrum ri

I

fr e ti, s -i convoace la anumite consf tui ri sau sinoade, precum i s se ocupe de alegerea i de hirotonirea episcopilor în scaunele vacante. Se în elege c toate aceste privilegii le-au fost conferite întîi st t torilor prin voin a episcopilor dintr-un anumit teritoriu. Ele nil erau deci uzurp ri i nici drepturi care s aib vreun alt izvor sau vreun alt temei decît voin a episcopilor exprimat sub form de hot rîri, de cereri sau de recomand ri sinodale.

Pentru organizarea i func ionarea unor atari unit i teritoriale biserice ti supraepiscopale, nu s-au luat m suri decît pe cale de obicei sau de ho rîri ale sinoadelor restrîn'se, care se adunau în cadrul unit ilor respective. Nu ap ruser înc nici un fel de legi scrise în această privin i nu se cunoa te nici o autoritate central i suprem a Bisericii, care s poat emite legi sau dispozi ii obligatorii pentru întreaga Biseric în privin a constituirii i func ion rii unit ilor respective. Mai ales, hot rîrile pe care le luau sinoadele unor unit i, nu se potriveau cu hot rîrile luate ale sinoadelor altor unit i asem n toare, de acela i nivel sau chiar de propor ii mai mari, dar cu toate acestea, nici unele dintre sinoadele respective nu au pretins pe seama lor dreptul de a hot rî pentru întreaga Biseric sau de a aduce hot rîri în numele vreunei autorit i biserice ti supreme. Cu deosebire elocvent este în această privin r fuiala dintre sinoadele întrunite în diferitele p ri ale Bisericii pe tema serb rii Pa tilor precum i pe tema validit ii tainelor ereticilor, teme în care, de exemplu sinoadele Bisericii din Roma se g seau în dezacord cu sinoadele Bisericilor din alte p ri, f r a pretinde îns i f r a încerca m car s pretind c numai aceste sinoade, i cu atît mai pu in, c numai ierarhul care le prezida, ar fi avut vreun drept sau vreun privilegiu de a hot rî pentru întreaga Biseric .

Cu alte cuvinte, nici între întîi st t torii unit ilor teritoriale respective constituite în mod spontan i nici între sinoadele acestor unit i nu au ap rut raporturi de natur s tulbure sau s schimbe vechea rînduial apostolic , privitoare la egalitatea episcopilor, la autonomia i chiar la independen a lor de tip autocefal. De asemenea, nu s-a încercat i nu s-a urm rit ca printr-o nou reglementare a acestor raporturi s se situeze vreun centru bisericesc, vreun întîi st t tor sau vreun sinod, deasupra altor centre-sau deasupra tuturor celorlalte, ori deasupra tuturor întîi st t torilor, sau deasupra tuturor sinoadelor cari se constituiser .

Dar de la această form de organizare, care a determinat apari ia protoierarhilor sau întîi st t orilor, s-a trecut pe alocuri la constituirea de unit i biserice ti teritoriale în cadrul etnic, adic la apropieri mai mari între episcopii care p storeau credincio ii apar inînd acelaia i popor i astfel s-â ajuns ca al turi de vechea organizare spontan a unit ilor teritoriale biserice ti determinate de cauzele pe care le-am v zut, sa apar i un nou fel de unit i teritoriale biserice ti, organizate în cadrul etnic.

Întâist t torii acestor noi unit i s-au numit i ei proto i i în pri-
vin a lor ca i a întregului fel nou i superior de organizare a unit ilor
teritoriale în cadrul etnic, statornicesc unele rînduiei, canoanele 34 i
37 apostolic.

A a cum rezultat din aceste canoane, precum i din practica ante-
rioar i paralel a lucr rilor sinoadelor, constituite în diverse cadre te-
ritoriale, unit ile pe care le reprezentau atît sinoadele, cît i întâist t -
torii lor, erau unit i independente sau autocefale, ceea ce constituie
înc o dovad a inexisten ei în veacul al III-lea i începutul veacului al
IV-lea a oric rei autorit i sau puteri centrale i supreme asupra întregii
Biserici.

în felul ar tat au ap rut în via a Bisericii ierarhii întâist t tori sau
protoierahii.

Mitropoli ii. în organizarea unit ilor sale teritoriale, Biserica s-a
ghidat în primul rînd de trebuin ele proprii, c utînd sa asigure satis-
facerea acestora în modul cel mai potrivit, de aceea, chiar i la constitui-
rea unit ilor teritoriale anterioare, ap rute în veacul II i III, a c utat
s în seama, pe cît se poate, i de împ r irea teritorial a statului, adic
a Imperiului roman, bineîn eles înînd seama de pozi ia sau configura ia
geografic , de posibilitatea stabilirii i p str rii leg turilor mai vii între
diversele scaune sau centre biserice ti, ca i de importan a economic ,
cultural sau politic a unor mari localit i. F cînd din aceast potrivire
a modului s u de organizare cu acela al Statului, adic adaptîndu- i
anumite forme de organizare proprie la formele de organizare ale Statu-
lui, Biserica s-a conformat într-un fel i principiului s u de baz de a
respecta rînduielele Statului, dînd Cezarului cele ce sînt ale Cezarului.

Un prilej nou i trebuin e noi ale vie ii proprii au determinat o faz
nou în adaptarea organiz rii unit ilor teritoriale biserice ti la acelea
ale Statului, spre sfîr itul veacului al III-lea cînd împ ratul Diocle ian
a procedat la o nou reform administrativ a Imperiului roman. C u-
tînd s - i toarne con inutul lucr rii sale în noile tipare ale împ r irii
teritoriale a Statului, Biserica i-a creat, pe la sfîr itul veacului III i la
începutul veacului IV, atît ni te unit i teritoriale noi, cit i o demni-
tate bisericeasc nou . Noile unit i teritoriale biserice ti s-au numit
mitropolii, iar noii demnitari biserice ti s-au numit mitropoli i.

Cum au ap rut mai concret întâist t torii din aceast treapt sau
mai bine zis cum a ap rut îns i treapta de mitropolit ?

Dup cum se tie, Diocle ian a împ r it imperiul în patru mari uni-
t i teritoriale numite prefecturi. Acestea erau : Prefectura Orientului,
cuprinzînd Siria, Palestina, Egiptul i Asia Mic ; Prefectura Iliricului,
cuprinzînd Grecia i întreaga peninsul Balcanic ; Prefectura Italiei i
Africii cuprinzînd Italia i Africa Roman , i în fine Prefectura Galiei i
a Spaniei, cuprinzînd Galia, Spania, Britania i Marocul.

Prefecturile au fost împ r ite la rîndul lor în alte unit i teritoriale
numite dieceze sau exarhate, în total 12 la num r. Exarhatele au fost
apoi împ r ite în provincii, care în grece te se numeau eparhii, iar pro-
vinciile în cet i, prin cet i în elegîndu-se nu numai cet ile propriu-

zise, ci o unitate teritorială restrânsă care cuprindea pe lângă cetatea propriu-zisă și un teritoriu rural mai restrâns sau mai extins, după caz, în funcție de necesități, adică după trebuințele ele de a se asigura cu cele mai bune mijloace economice corespunzătoare.

În fruntea prefecturilor se găsea un demnitar înalt de stat cu numele de prefect, în fruntea diecezelor sau exarhatelor se găsea un demnitar cu numele de exarh, în fruntea provinciilor se găsea un demnitar numit «praeses» sau proconsul, care era și se mai zicea și eparh, de la grecescul eparhie care însemnează provincie, iar în fruntea cetăților se găsea o funcție numită iugemon, adică conducător. Aceștia rezidau în capitalele unităților respective, capitalele care li se zicea pe numele lor, fiind toate cetăți mari și cunoscute, cele care erau capitale ale unităților mai mari, dar capitalele provinciilor li s-a zis metropole (can. 34 ap.), adică cetăți mame sau mame ale cetăților din cuprinsul provinciilor. De la acest nume s-a luat și s-a consacrat în limbajul bisericesc numele de mitropolit, care după cum se vede era înțeles totuși ca conducătorul bisericesc din metropolă, adică din capitala unei provincii. Cu alte cuvinte numele și demnitatea de mitropolit a apărut în viața bisericească pe la sfârșitul veacului III și începutul veacului IV din adaptarea organizației bisericești la tiparele organizației teritoriale a Statului.

De această demnitate a apărut în mod firesc pe la sfârșitul veacului III, totuși numele ei, precum și unitatea teritorială în fruntea căreia se afla ea, nu apare oficial decât la sinodul I ecumenic și anume în canoanul 4 al acestui sinod, în care se folosește pentru prima dată titlul de mitropolit.

Atât în canoanul 4, cât și în canoanele 5 și 6 ale sinodului I ecumenic se cuprind norme privitoare la organizarea unităților teritoriale bisericești numite mitropolii, iar de aici înainte, diverse alte canoane ale mai multor sinoade și toate rânduielile bisericești de mai târziu pînă în zilele noastre, mențin demnitatea de mitropolit și reglementează situația și drepturile în chip diferit.

Este de menționat că în Biserica din Africa romană, prin canoanul 39 al sinodului de la Cartagina din anul 419, care de fapt reproduce canoanul 29 al sinodului întrunit tot în Africa romană, în cetatea Hippo la anul 393, se respinge folosirea titlaturilor noi netradiționale pentru episcopi și se dispune ca niciunul dintre aceștia, indiferent de poziția de înțeles totuși nu se numească nici exarh al iereilor, nici iereul cel mai înalt, sau ceva de acest fel, ci «numai episcop al scaunului celui dintâi».

În tot restul Bisericii însă s-a introdus demnitatea cea nouă de mitropolit și s-a generalizat titlul lui cel nou, care a înlocuit pe acelea mai vechi de înțeles totuși, protoierarh sau de primepiscop.

Ca ierarhi înțeles totuși ai mitropoliilor, noii demnitari au dobândit o serie de drepturi și privilegii, în parte moștenite de la protoierarhii de altădată, în parte create prin hotărârile sinoadelor locale și ale celor ecumenice și, în fine unele care s-au introdus pe cale de practică sau prin obicei.

În conformitate cu cele rînduite și practicate în privința drepturilor și îndatoririlor mitropoliilor, acestea se prezentau după cum urmează :

- drepturi și îndatoriri egale cu ale celorlalți episcopi, se înlege pentru eparhia sau episcopia proprie, adică drepturi și îndatoriri privind exercitarea celor trei ramuri ale puterii bisericești : a puterii învătorești, a celei sfîntoase și a celei juridic ionale sau pastorale.

În afară de acestea sau pe lângă ele, mitropoliile au mai dobîndit și următoarele principale drepturi, caracteristice pentru demnitatea lor :

- drepturile onorifice legate de poziția și de înțelesul torcruia și s-a conferit un titlu nou, inexistent și nefolositor mai înainte ;

- dreptul de a convoca, de a prezida și a închideedin ele sau sesiunile sinoadelor mitropolitane, formate din toți episcopii din mitropolie ;

- dreptul de a organiza după formele tradiționale și prin hotărîrea sinodului mitropolitan a alegerilor de episcopi ;

- dreptul de a-i hirotoni pe episcopii din cuprinsul mitropoliei împreună cu alți doi sau trei ierarhi din mitropolia respectivă ;

- dreptul de a primi plîngerile sau pîri împotriva episcopilor din mitropolie și de a le supune spre judecare sinodului mitropoliei ;

- dreptul de a reprezenta mitropolia în raporturile oficiale bisericești cu Statul ;

- drepturile de principal organ executiv al sinodului mitropolitan.

La aceste drepturi și îndatoriri s-au mai adăugat și altele în decursul timpului, după cum în exercitarea unora dintre ele s-au produs schimbări impuse de împrejurări sau de dezvoltarea firească a organizației bisericești și a rînduielilor sale canonice. Astfel bunor mitropoliile au dobîndit la un anumit moment, sau de la o anumită vreme și dreptul de a sfîni numai ei marele mir, se înlege împreună cu sinodul, pe urmă acest drept l-au pierdut trecînd pe seama unor ierarhi superiori în grad, cum au fost exarhii sau patriarhii, sau meninîndu-i-l numai în cazurile cînd ei erau cpeteniile unei Biserici autonome sau autocefale.

În Biserica Ortodoxă Română, în conformitate cu articolul 114 din Statutul de organizare și funcționare al Bisericii Ortodoxe Române, mitropolitul se bucură de toate drepturile stabilite de sfintele canoane și tradiția bisericească, poartă ca semn distinctiv cruce pe culion cu camilafă neagră și are următoarele atribuțiuni :

- convoacă și prezidează Sinodul Mitropolitan ;

- prezidează alegerea de episcopi sufragani ;

- hirotonește, împreună cu ceilalți episcopi, conform canoanelor, pe episcopii sufragani ;

- emite gramat pentru înscunarea episcopilor sufragani, •

- numește locuitori de episcopi, în caz de vacanță, la eparhiile sufragane ;

- acordă concedii episcopilor sufragani, pînă la 30 de zile, •

- vizitează colegial, cînd va găsi de bine, episcopii din mitropolie ;

— primele plîngerile aduse împotriva episcopilor sufragani, dispune cercetarea și aduce la cunoștința Sfîntului Sinod rezultatul acestora.

Mitropoli și prima i. Ca o demnitate mai înaltă decît cea de mitropolit propriu-zis, a apărut din veacul al IV-lea și demnitatea de mitropolit primat. Această demnitate a fost fie onorific, fie real. Onorific era atunci cînd s-a acordat numai titlul de mitropolit primat unui mitropolit obișnuit, iar real era atunci cînd în cuprinsul unei unități teritoriale determinate, format din mai multe mitropolii și constituit ca unitate organizatorică aparte, celui dinții dintre acestea și se decerna sau și se conferea titlul de mitropolit primat.

Cum s-a ajuns la introducerea acestei demnități în Biserică ?

Mai înainte trebuie să precizăm că demnitatea de primat (protos, primas), este mai veche decît cea de mitropolit și este menționată ca existînd în Biserica Africii romane încă din veacul al III-lea, cînd întîlșitorii acestei Biserici, care și aveau reședința în Cartagina, se numeau «primași ai întregii Africe» (primas totius Africae), cum se intitula și Sf. Ciprian al Cartaginei (200 (210)-258). Învingînd la acest titlu, africanii s-au ocupat de introducerea altor titluri pentru demnitățile bisericești mai înalte decît cea de episcop simplu și au stabilit ca oricît de înalt ar fi demnitatea pe care ar deține-o vreun episcop, el și se numească numai episcop primat sau episcop al scaunului celui dinții (can. 39 Cartagina).

Această demnitate mai este amintită pentru Biserica din Africa și prin canoanele 17 și 86 ale sinodului din Cartagina. Ea era înșurată în două feluri în Biserica Africii, adică mai înainte fiecarei mitropolii și se zicea «primas provinciae» și apoi mitropolitului superior, adică întîlșitorului dintre toți mitropolii, care rezida în Cartagina, și se zicea în mod tradițional «primas totius Africae».

De fapt cuvîntul primas este corespondentul latin al grecescului protos, înșurată adugat mai tîrziu la titlul de mitropolit, el a designat o demnitate mai înaltă decît cea de mitropolit obișnuit. Această demnitate a fost fie onorific, fie corespunzătoare aceleia de exarh, adică unei demnități de întîlșitor între mitropolii în cadrul unității teritoriale bisericești, constituit în cuprinsul sau în granițele diecezelor de stat.

În Biserica din Apus, numele de mitropolit primat a fost mai des întrebuintat, astfel în Spania, în Galia și în alte părți, pe cînd în Răsărit el n-a fost întrebuintat aproape deloc, dar a fost reactualizat în epoca modernă, inclusiv în Biserica Ortodoxă Română prin faptul că îndat după unirea Principatelor Moldova și Valahia, sau Muntenia, la anul 1859, mitropolitul din capitala noii țări format din cele două Principate unite, adică cel din orașul București, a dobîndit titlul de mitropolit primat printr-o dispoziție a domnitorului Alexandru Ioan Cuza (1859—1865) din anul 1860, dispoziție confirmată apoi și prin legiuiri ulterioare. Acest titlu și s-a conferit mitropolitului din București, spre a și se arată poziția de întîlșitor al Bisericii Ortodoxe Române și spre a se deosebi de mitropolitul Moldovei care rezida la Iași și care pînă la acea dată fusese egal în grad cu mitropolitul din București.

Arhiepiscopii. Cuvîntul arhiepiscop are în elesul de întîiul între episcopi, c petenie a episcopilor, sau mai marele episcopilor. El s-a n scut i s-a impus în nomenclatura treptelor «Ierului înalt al Bisericii, din acelea i ra iuni idin care s-au n scut al i termeni asem n tori pe care i-am v zut i anume : termenii de arhidiacon, arhipresbiter i arhimandrit, fiecare dintre ace tia designînd pe cel dintîi din categoria respectiv adic pe c petenia lor real sau onorific .

În în elesul mai concret i practic pe care l-a dobîndit acest cuvînt în via a bisericeasc , el nu exprim o demnitate tip, a a cum o exprim cuvîntul mitropolit, cuvîntul exarh sau acela de patriarh, ci el exprim mai multe trepte ale demnit ii episcopale, putînd fi ata at dup caz i titlului de mitropolit, i celui de exarh i celui de patriarh, dup cum poate fi folosit i în mod independent de aceste tiluri, exprimînd, o demnitate proprie sau aparte care nu este totu i una determinat ca celelalte înalte trepte biserice ti, amintite, de faptul c el s-ar g si în fruntea unei unit i teritoriale biserice ti aparte, adic în fruntea unei unit i tip.

De-a lungul istoriei Bisericii, de prin veacurile III—IV, de cînd a început a fi folosit acest titlu, pîn ast zi el a exprimat uneori pe rînd iar alteori i concomitent, mai multe demnit i înalte biserice ti.

Mai întîi cuvîntul arhiepiscop s-a folosit prin veacurile III—IV pentru a-i designa pe unii episcopi mai b trîni, mai venerabili sau mai merituo i. În acest sens Sfîntul Atanasie cel Mare, le zice arhiepiscopi înainta ilor is i pe scaunul dih Alexandria, i anume Arhiepiscopul Petru (f 511) i Arhiepiscopul Alexandru (f 328) pe care l-a urmat direct în scaun.

Într-un al doilea sens cuvîntul arhiepiscop s-a folosit pentru a-i designa pe principalii ierarhi din Biserica veche i anume : pe episcopii Romei, Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei i Ierusalimului. Acestora li se zicea în mod curent în veacul V arhiepiscopi atît în diverse scrieri cît i în unele canoane. Astfel li se zice tuturor arhiepiscopi în actele sinodului IV ecumenic, iar în canoanele acestui sinod (451) sînt men iona i cu numele de arhiepiscopi, episcopul Constantinopolului, c ruia în canonul 28 al sinodului IV ecumenic i se zicea simplu «arhiepiscop», dar în canonul 29 al aceluia i sinod i se zice «prea cucernicului arhiepiscop al Constantinopolului», apoi episcopul Leon al Romei c ruia în canonul 30 al sinodului IV ecumenic i se zice «prea cuviosul arhiepiscop Leon», i în fine episcopul Alexandriei c ruia i se zice «arhiepiscop al diecezei egiptene» i «arhiepiscop al marii cet i a alexandrinilor».

Tuturor acestor cinci scaune importante le-a recunoscut i sinodul V dreptul de a se numi arhiepiscopii.

Într-un al treilea în eles titlul de arhiepiscop s-a folosit în veacul al V-lea i cu deosebire din veacul VI înainte ca titlul onorific pentru întîist t torii unor Biserici sau scaune importante cum au fost i au r mas : Biserica din Cipru i cea din Iviria sau Georgia, apoi scaunele din Efes, Tesalonic i Justiniana Prima, creat de împ ratul Justinian la anul 535. Desigur mai tîrziu au disp rut arhiepiscopiile Efe-

•sului i a Justinianei Prime. Totu i ele au purtat, cît vreme au existat, titlul de arhiepiscopii în rînd cu celelalte. .

În al patrulea în eles titlul de arhiepiscop s-a dat 'unor mitropoli i sau simpli episcopi începînd de prin veacul IV sau V, cînd ace tia, a a cum arat canonul 12 al sinodului IV ecumenic, dobîndiser prin hot rîre împ r teasc , o condi ie independent fa de mitropoli ii provinciilor în care se aflau. Cînd unor asemenea ierarhi li se d dea titlul de arhiepiscop, ei erau sco i par ial de sub jurisdic ia mitropolitului locului i cu timpul cei din categoria aceasta au dobîndit i titlul de arhiepiscopi autocefali. Num rul lor a fost destul de mare i, institua acestor arhiepiscopi autocefali, care nu erau decît conduc torii unei simple episcopii, s-a p strat pîn tîrziu spre sfîr itul epocii bizantine.

De i numi i arhiepiscopi autocefali, întrucît fuseser complet sco i de sub jurisdic ia mitropoli ilor de care ineau mai înainte i ca atari se numeau i exem i (sco i), ei au fost supu i totu i într-o oarecare dependen , mai mult sacramental sau liturgic decît jurisdic ional , de patriarhi.

Între cei din aceast , categorie se num r din veacul al VI-lea i arhiepiscopia Muntelui Sinai, care pîn ast zi se p streaz ca o unitate autonom , iar nu autocefal , fa de Patriarhia Ierusalimului.

În al cincilea sens, titlul de arhiepiscop s-a mai dat i c peteniilor unor Biserici autocefale mai mari, adic unor Biserici autocefale care nu se reduceau la o simpl episcopie cum era cazul cu vechii arhiepiscopi autocefali aminti i deja, i anume: arhiepiscopului de Ohrida, ca urma al arhiepiscopului de Ne Justiniana sau de Justiniana Prima, arhiepiscopului de Ipek i tîrziu de tot arhiepiscopului Atenei.

În al aselea sens numele de arhiepiscop s-a dat i se d ca titlu onorific unor episcopi simpli sau unor mitropoli i.

În al aptelea sens el se d , în acela i chip, ca titlu onorific ex-arhilor.

În al optulea sens s-a dat i se d ca titlu onorific i patriarhilor.

În fine între modul în care se socote te titlul de arhiepiscop într-o parte a Bisericii i modul în oare el se folose te în alt parte, exist o deosebire aproape de neîn eles i anume : în Bisericile slave i în Biserica Român titlul de arhiepiscop este socotit a fi inferior titlului de mitropolit, pe cînd în Bisericile de limb greac , titlul de arhiepiscop este socotit a fi superior celui de mitropolit.

Aceast nepotrivire arat cel de-al nou lea rînd în care este în eles i folosit titlul de arhiepiscop în via a bisericeasc .

Este de men ionat c i în Biserica din Apus el s-a folosit timp îndelungat cu acelea i multiple în elesuri i se mai folose te i ast zi ca titlu onorific, socotit superior titlului de mitropolit sau cel pu în egal cu acesta, nicidecum îns inferior.

Cît prive te drepturile i îndatoririle arhiepiscopilor, observ m c în afar de drepturile lor onorifice care i ele sînt deosebite, toate celelalte decurg din calitatea pe care arhiepiscopii o aveau sau o au. În mod real, adic ei beneficiaz de drepturi i sînt supu i unor îndatoriri fie ca simpli episcopi, fie ca mitropoli i, fie ca exarhi, fie ca

patriarhi, fie ca simpli stare i ai unor sfinte mîn stiri, cum este cazul cu; arhiepiscopul M/untelui Sinai care este doar stare ul mîn stirii Sfînta Ecaterina de pe acel munte.

Cu privire la o caracteristic a arhiepiscopilor apuseni, ap rut înainte de marea schism , mai men ion m i faptul c titlul lor exprima faptul c ei se g seau în fruntea unei Biserici autocefale i anume arhiepiscopul de Milan, arhiepiscopul de Ravena, arhiepiscopul de Lyon, arhiepiscopul de Toledo etc. Mai tîrziu, dar tot înainte de marea schism , s-a mai introdus cu privire la arhiepiscopi i rînduiala ca ei s primeasc o distinc ie onorific din partea papei care consta dintr-un fel de orar mai deosebit care s-a numit i se nume te pîn ast zi «pallium».

Dup legisla ia Bisericii Ortodoxe Române, titlul de arhiepiscop este — a a cum am ar tat — un titlu onorific inferior celui de mitropolit. Ca titlu onorific el se pote conferi unor simpli episcopii, iar în titlatura mitropoli ilor indic faptul c ace tia sînt episcopi eparhiei centrale din mitropolie i cu acest în eles s-a folosit în mod tradi ional i se folose te pîn ast zi, fiecare mitropolit al Bisericii Ortodoxe Române avînd titlatura «arhiepiscop i mitropolit».

Exarhii. Cuvîntul exarh are în Biseric în elesul de mitropolit superior sau de întîiul între mitropoli i. In acest în eles titlul de exarh s-a dat la început mitropoli ilor din capitala diecezelor, adic din capitala unit ilor teritoriale formate din mai multe provincii sau eparhii cum li se zicea în limba greac . Întrucît mitropoli ii erau c peteniile bisericesti ale unit ilor teritoriale numite provincii sau eparhii i rezidau în capitala proviciilor, se în elege c pe teritoriul unei dieceze se aflau mai mul i mitropoli i dintre care cel dintîi era socotit mitropolitul din capitala diecezei. F r vreun drept oarecare la început, decît cu acela de onoare, în calitate de întîist t tor între mitropoli i, mitropolitul superior din capitala diecezei a dobîndit pe rînd unele drepturi asupra, întregii dieceze, de felul drepturilor pe care le dobîndise i mitropolitul asupra provinciei devenit unitatea teritorial bisericeasc numit mitropolie.

Astfel, mitropolitul superior din capitala diecezei s-a numit , exarh, luînd acest titlu din nomenclatura demnit ilor de stat în cadrul c reia cuvîntul exarh avea în elesul de vicar sau loc iitor al împ ratului în fruntea unit ii teritoriale numit diecez . Procedîndu-se în acela i fel i cuvîntul diecez a fost îmbisericit fiind adoptat ca nume pentru unitatea bisericeasc teritorial constituit în cadrul diecezei civile sau de stat. Mai mult, fiindc în nomenclatura de stat dieceza se mai numea i exarhat, Biserica i-a însu it i acest cuvînt în în eles identic cu acela de diecez , adic exact a a cum era folosit i în via a de stat.

Cu alte cuvinte atît titlul cît i demnitatea de exarh a ap rut în via a Bisericii ca i titlul i demnitatea de mitropolit, fiind determinate i acestea de adaptarea organiza iei biserice ti la împ rirea teritorial a Imperiului roman. Exarhul este deci conduc torul bisericesc al unei dieceze sau mai bine zis chiriarhul întîist t tor din fruntea unei dieceze sau din fruntea unui exarhat.

Titlul și demnitatea de exarh apar chiar în prima jumătate a veacului IV, la puțin vreme după Sinodul I ecumenic, în canoanele care au consacrat demnitatea aceasta apare fără titlul său specific, ca să apară apoi cu titlul și să se precizeze unele drepturi în canoanele sinodului de la Sardica și în canoanele Sinodului II ecumenic.

În primul rând canonul în care se amintește de demnitatea de exarh este canonul 6 al sinodului de la Sardica (343), apoi în canonul 6 al Sinodului II ecumenic în care sinodul diecezei este arătat ca o instanță judecătorească, după ce în canonul 2 al aceluiași sinod, unitățile teritoriale amintite și în canonul 6 al Sinodului I ecumenic sunt numite dieceze, iar la sfârșitul aceluiași canon se cuprinde o dispoziție care arată că dieceza era o unitate teritorială superioară mitropoliei.

În categoria diecezelor sunt amintite, de canonul-6 al Sinodului I ecumenic, dieceza Alexandriei sau a Egiptului, dieceza Romei sau a Italiei și dieceza Antiohiei sau a Orientului, iar în canonul 2 al sinodului II ecumenic sunt iarăși amintite dieceza Alexandriei sau a Egiptului, a Antiohiei sau a Orientului, a Asiei sau a Efesului, a Pontului sau a Cezareei Capadociei și a Traciei sau a Heracleei.

Mai târziu apar și alte dieceze sau exarhate, inclusiv în Biserica din Apus unde din vremuri mai vechi apare organizat ca o dieceză Biserica din Africa romană, mai târziu apoi Biserica din Spania și cea din Galia, iar în Italia alături de cea din Roma și exarhatul de la Ravena.

În ce privește drepturile și îndatoririle exarhilor în calitate de competenți ai diecezelor sau exarhatelor, se poate spune că ele se împart în două grupe:

- în drepturi care în funcție de calitatea de bază a fiecărui exarh, adică de aceea de episcop al unei episcopii sau eparhii, și
- în drepturi care în funcție de calitatea nouă specifică de exarhi, acestea fiind asemănătoare cu drepturile speciale ale mitropoliilor, dar exercitându-se la un nivel mai înalt.

Aceste drepturi sunt: în primul rând drepturile onorifice de exarh. În al doilea rând drepturile liturgice, adică de a fi pomenit la sfintele slujbe de către mitropoliile din cuprinsul diecezei. Dreptul de a convoca, de a prezida și de a închide sinodul diecezan sau exarhal (can. 6 Sin. II ec.,- can. 9 și 17 Sin. IV ec.). Dreptul de a primi plângeri sau pînă împotriva mitropoliilor din dieceză, în litigiile care se nasc între acestea și alți ierarhi, precum și de a primi apeluri sau chiar recursuri de la sinoadele mitropolitane. Dreptul de a organiza alegerea mitropoliilor din scaunele vacante ale diecezei și de a perfectă aceste alegeri. Dreptul de a-i hirotoni pe mitropoliile din cuprinsul diecezei, și în fine dreptul de devoluțiune, pe care îl exercită, atât în legătură cu episcopii și cu sufragani, cât și cu mitropoliile. Acest drept aplicat în cadrul relațiilor dintre felurile trepte ale administrației de stat l-au avut atât mitropoliile precum și exarhiile și apoi patriarhiile. Pentru Biserica Africii romane, el este prevăzut în canoanele sinodului de la Cartagina, iar pentru întreaga Biserică este prevăzut mai târziu în canonul 11 al Sinodului VII ecumenic. Dar aceste prevederi canonice nu sunt decât

rare confirmări ale unui drept care se impusese prin obiceiul juridic, obicei care dobândise puterea legii scrise.

Titlul de exarh în în elesul de înalt demnitar bisericesc, adică în în elesul în care ne-am ocupat mai înainte de această treaptă ierarhică de instituire bisericească, este cunoscut și în titulatura veche a celor doi mitropolii ai țărilor române, adică din titulatura mitropolitului Ungrovlahiei, care se numea și «exarh al plaiurilor», ca și din titulatura mitropolitului Moldovei, care a dobândit și el același titlu de exarh. Dar pe cât vreme titlul mitropolitului Moldovei a fost mai mult onorific, rareori ajungând să exercite și vreun drept de exarh asupra vreunei părți din Biserica din Ardeal, titlul de exarh al mitropolitului Ungrovlahiei a fost un titlu real, el exercitând de fapt drepturile de exarh asupra Bisericii Ortodoxe Române din Ardeal, adică asupra mitropoliei din Ardeal.

Dintre ceilalți ierarhi importanți ai altor Biserici, menționăm că titlul de exarh îi avusese într-o vreme și mitropolitul Galiei, apoi și mitropolitul Kievului, iar de la anul 1871 și înfiștorul Bisericii Ortodoxe Bulgare, care l-a purtat pînă la 1953, cînd exarhatul bulgar a fost ridicat la treapta de patriarhie.

Numele sau titlul de exarh se mai folosește și pentru alte trepte de instituire bisericească a slujirii bisericești, dar despre acestea se face mențiune la locurile convenite (exarh al mîntirilor).

Înfiștorul Bisericii autocefale. Bisericile autocefale s-au organizat în chip felurit, stabilindu-se — pe scară istorică — o ierarhie a acestora, care reprezintă în fond și etapele de dezvoltare a instituției, autocefaliei.

Cea dintîi unitate autocefală și cea mai veche a fost episcopia, adică comunitatea locală condusă de un episcop ajutat de presbiterii și alții. După ce s-au constituit mitropoliile și exarhatele, precum și așezările arhiepiscopii autocefale, toate aceste unități au devenit autocefale, cele mai mari în dauna celor mai mici, care cu timpul au rămas simple unități autonome în cadrul celor autocefale.

Înfiștorul Bisericii autocefale, de la data cînd ele și-au afirmat existența și drepturile împotriva încălcării rînduielilor privitoare la autocefalie, s-au considerat egali în drepturi între ei, indiferent de titlul sau demnitatea onorifică pe-care o aveau sau mai bine zis indiferent de treapta de instituire bisericească pe care o dobîndiseră în ierarhie. Astfel încît un mitropolit autocefal, ca acela al Ciprului, a fost recunoscut ca avînd, cu sinodul său, aceleași drepturi ca și alte cpetenii autocefale mai înalte, prin canonul 8 al Sinodului III ecumenic. De asemenea cpeteniile Bisericii autocefale numite arhiepiscopi sau exarhi sau mitropolii primare sau chiar patriarhi, au fost socotite ca egale între ele sub raportul drepturilor și a îndatoririlor de înfiștorul Bisericii autocefale. Egalitatea aceasta a lor se întemeiază pe egalitatea de drepturi a Bisericii autocefale între ele, neîngduindu-se nici o prevalență juridică asupra unei Biserici autocefale asupra altora și nici a unui înfiștor al unei astfel de Biserici asupra altora, care avea aceeași calitate.

Singura deosebire care s-a admis și este firească între înțelesurile torii Bisericilor autocefale, este aceea de natură onorifică, potrivit căreia ierarhia acestor înțelesuri se stabilește după două criterii consacrate prin uz îndelungat și anume: după gradul treptei de instituire bisericească pe care îl deține înțelesul torului unei Biserici și după vechimea în autocefalie a Bisericilor.

Potrivit treptei ierarhice a fiecărui înțelesuri tor, apoi înțelegându-se seama de vechimea scaunului ca și de vechimea autocefaliei, precum și de unele elemente istorice, geografice și etnice, titulatura înțelesurilor torurilor Bisericilor autocefale este deosebită, dând expresie elementelor menționate.

Firește că și titulaturile aparte ale înțelesurilor torurilor Bisericilor autocefale constituie deosebiri între respectivele Biserici ca și între înțelesurile torurilor lor, dar acestea nu afectează în nici o formă raporturile de egalitate între ei și nu implică vreă superioritate juridică față de unuia față de celălalt sau a unei Biserici față de cealaltă, ci numai niște particularități care le definesc mai precis identitatea.

Titlurile istorice caracteristice în același timp ale înțelesurilor torurilor Bisericilor autocefale de astăzi, se prezintă în felul următor: patriarh ecumenic (Constantinopol), papă (Roma), papă și patriarh (Alexandria) și patriarh pentru celelalte Biserici autocefale.

Cât privește drepturile și îndatoririle fiecărui înțelesuri tor al Bisericilor autocefale, acestea pot fi împărțite în patru categorii și anume:

— drepturile onorifice și cele liturgice care se cuvin în calitate de înțelesuri toruri adică înțelesurile de onoare și dreptul de a fi pomenit la sfintele slujbe de către ceilalți ierarhi din cuprinsul Bisericii respective;

— drepturile care revin în calitate de episcop al episcopiei proprii, în cazul când înțelesul torului este și eparhial;

— drepturile care revin în calitate de mitropolit, de exarh sau de patriarh, în cazul când are vreunul din aceste titluri, și în fine;

— drepturile speciale pe care le-a creat tradiția locală sau obiceiul îndelungat în cadrul fiecărei Biserici autocefale pe seama înțelesului torului ei.

Potrivit legiilor în vigoare ale Bisericii Ortodoxe Române, drepturile și îndatoririle înțelesului torului Bisericii Autocefale Ortodoxe Române sînt prevăzute de articolul 28—29 din Statutul de organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe Române și de articolele 3—5 din Regulamentul Organelor Centrale din Patriarhia Română, și anume:

Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române este și Arhiepiscopul Bucureștilor și Mitropolitul Ungrovlahiei.

Patriarhul este înțelesul torului între ierarhii Bisericii Ortodoxe Române.

Patriarhul se bucură de toate drepturile stabilite în sfintele canoane, în Statutul de organizare și funcționare al Bisericii Ortodoxe Române și în Regulamentele bisericești.

Titlatura sa este: înalt Prea Sfințitul Arhiepiscop al Bucureștilor, Mitropolit al Ungrovlahiei și Prea Fericitul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române.

Pomenirea numelui s u la serviciile religioase se face în conformitate cii sfintele canoane i cu practica Bisericii noastre.

El poart ca semn distinctiv dou engoipioane i o cruce, culion i camilafc alba cu cruce.

Patriarhul are urm toarele atribu ii :

- convoac i prezideaz organele deliberative centrale ale Bisericii Ortodoxe Române ; .
- aduce la îndeplinire hot ririle organelor deliberative centrale ale Bisericii Ortodoxe Române ;
- reprezint Patriarhia Român în justie ie, în fa a autorit ilor i fa de ter i, personal sau prin împuternici i legali;
- între ine raporturi cu celelalte Biserici cre tine ortodoxe în chestiunile biserice ti ;•
- d pastorale pentru întreaga Biseric Ortodox Român , cu încuviin area Sinodului Permanent sau a Sinodului Plenar ;
- trimite sfaturi fr e ti ierarhilor din ar i împac neîn elegerile personale dintre ace tia ;
- se îngrije te de împlinirea la timp a formelor pentru completarea eparhiilor vacante ;
- viziteaz colegial, când va g si de bine, ierarhii Bisericii.
- ^prezideaz colegiul electoral pentru alegerea mitropoli ilor;
- hirotone te, împreun cu al i ierarhi, potrivit sfintelor canoane, pe mitropoli i;
- emite gramate pentru instalarea mitropoli ilor ;
- acord concedii mitropoli ilor pîn la 30 de zile ;
- nume te loc iitori de mitropoli i în cazul vacan elor mitropolitane ;
- prime te plîngerile aduse împotriva chiriarhilor i cu autoriza ia Sinodului Permanent dispune cercetarea lor, iar rezultatul celor constatate îl aduce la cuno tin a Sfîntului Sinod ;
- în conformitate cu dispozi iunile canonului 11 al Sinodului VII ecumenic exercit dreptul de devolu iune ;
- nume te, disciplineaz i revoc pe to i salaria ii Administraiei Patriarhale precum i pe profesorii Institutelor teologice precum i personalul didactic i administrativ de la Seminariile teologice ;
- exercit orice alte atribu iuni date lui prin canoane, legi i regulamente.

Exist fire te unele deosebiri determinate de tradi ia local în ce prive te drepturile i îndatoririle întfistat torilor Bisericii autocefale, dar acestea apar mai mult între întfist t torii care poart titlul de patriarhi pe care le vom men iona pe scurt în leg tur cu treapta de patriarh.

3. Patriarhii, Papi i Catolico ii

Patriarhii. Cuvîntul patriarh are în elesul de încep tor al neamului, adic de protop rinte, dar i pe acela de c petenie a unui popor.

Sensul lui comun este acela de str mo sau de str bun. In acest în eles a fost folosit în Vechiul Testament, de acolo a trecut în limba

evreilor eleni ti din Alexandria cu în elesul de c petenie religioas i na ional a israelitenilor din Egipt. Dup moartea ultimului arhiereu, cu ocazia nimicirii Ierusalimului de c tre romani, la anul 77, patriarhul evreu din Alexandria a r mas cea mai înalt .c petenie religioas i etnic a poporului evreu.

Din întrebuin area ce i s-a dat acestui cuvînt la evrei, cre tinii l-au luat dîndu-i la început un în eles simbolic i folosindu-l pentru a indica unele persoane laice i unii slujitori biserice ti care meritau o cinstire deosebit . Cu acest în eles el se întîlne te în veacurile primare ale vie ii cre tine, ca apoi s fie folosit tot mai mult numai pentru a-i designa pe ierarhii mai de seam , ace tia fiind asemui i eu patriarhii-Vechiului Testament.

Cu titlul oficial al unei înalte trepte a clerului de instituire bisericeasc , termenul de patriarh nu s-a folosit decît tot în mod simbolic în a doua jum tate a veacului IV, de c tre Sfîntul Grigorie de N>a-zianz, dar în în elesul de cea mai înalt treapt a ierarhiei biserice ti nu se folose te decît de la Sinodul IV ecumenic înainte, adic de lâ mijlocul veacului V (451).

în actele preg titoare ale acestui sinod, ea i în îns i actele întocmite cu ocazia desf ur rii lucr rilor sinodului, se folose te cuvîntul de patriarh ca titlu al principalilor ierarhi din Biserica veche i anume,, al episcopului Romei, al episcopului Constantinopolului, al episcopului Alexandriei, al episcopului Antiohiei i al episcopului Ierusalimului, care to i aveau pe atunci titlul de arhiepiscopi i unii chiar de exarhi.

La aceast dat , procesul de dezvoltare al organiz rii Bisericii ca i al sc rii demnit ilor sau gradelor conduc torilor ierarhici ai Bisericii, a ajuns la cap tul s u i s-a încheiat prin consacrarea celei mai înalte trepte de slujitori de instituire bisericeasc , treapta de patriarh.

Corespunz tor acestei trepte, apare i unitatea administrativ sau teritorial bisericeasc , numit patriarhie, dar nici patriarhia i nici patriarhii nu apar în cadrul unor unit i teritoriale atît de bine terminate, ca acelea în care apar mitropoli ii i exarhii, de i atît patriarhia cît i patriarhii reprezint în apari ia i în constatarea lor ca forme de organizare a vie ii biserice ti, tot rezultatul adapt rii unit ilor organizatorice ale Bisericii la unit ile teritoriale ale Statului. Aceast adaptare îns în cazul patriarhatelor i a patriarhiilor n-a reu it în aceea i m sur ca în cazul mitropoliilor i a diecezelor, datorit unor cauze obiective, adic unor împrejur ri care au survenit tocmai spre sfîr itul procesului de dezvoltare a organiz rii Bisericii i a constituirii demnit ilor biserice ti. C ci, de fapt, i organizarea unit ilor biserice ti numite patriarhate, ca i a ezarea în fruntea acestora a demnitarilor biserice ti numi i patriarhi, urma s se petreac în acela i fel în care s-a produs i constituirea unit ilor mitropolitane i diecezane sau exarh,ale, adic s se organizeze i acestea în cadrul unor corespunz toare unit i teritoriale ale Statului roman i întfiist - t torii sau c peteniile lor s dobîndeasc o pozi ie coordonat cu aceea a c peteniilor de stat ale respectivelor mari unit i teritoriale i eventual cu nume asem n tor cu al acestora.

Care erau acele mari unit i teritoriale, în cadrul c rora era de a teptat s se constituie patriarhatele i s se creeze înalta demnitate de patriarh ?

Erau cele patru prefecturi ale Imperiului roman i anume : Prefectura Orientului, Prefectura Iliricului, Prefectura Italiei i Africii i Prefectura Galiei i Spaniei.

în mod firesc, prin constituirea unor unit i teritoriale biserice ti în cadrul prefecturilor, urmau s se organizeze patru patriarhate având HI frunte patru întîist t tori cu titlurile corespunz toare.

Acest proces dac avea loc în a doua jum tate a veacului IV cînd s-au constituit definitiv i diecezele, ar fi fost posibil s se organizeze în mod simetric i corespunz tor cu împ rirea teritorial a Statului cele patru mari unit i teritoriale biserice ti numite patriarhate. El nu a mai fost posibil îns pe la începutul veacului urm tor i cu atît mai pu in pe la mijlocul acestui veac al V-lea, cînd s-a inut sinodul IV ecumenic, i cînd s-au creat efectiv patriarhatele i titlul de patriarh, pentru c între timp, începînd chiar din primul deceniu al veacului V, cele dou mari prefecturi din Apuis, i anume Prefectura Italiei i Africii i Prefectura Galiei i Spaniei au început a fi cotropite de popoarele migratoare, iar pe la anul 451, adic în vremea cînd s-a întrunit Sinodul IV ecumenic, nu mai r m sese sub st pînirea roman decît o mic por iune din Italia, restul celor dou prefecturi fiind cu totul trecut deja sub st pînirea popoarelor migratoare : vizigo i, alani, suevi, burgunzi, vandali, etc. To i ace tia creaser diverse regate barbare pe teritoriul fostelor mari prefecturi ale Imperiului roman de apus.

Au r mas deci libere i disponibile numai cele dou prefecturi ale Imperiului roman de r s rit i amlme : Prefectura Orientului i Prefectura Iliricului, iar din Prefectura Italiei i a Africii, numai o por iune care f cea parte din teritoriul Italiei, cu capitala la Roma.

In această situa ie nu s-au mai putut crea patru patriarhate în dou prefecturi i ceva, i deci nu s-a mai procedat la organizarea patriarhate]or în cadrul prefecturilor, ci s-a adoptat un alf criteriu pentru crearea acestora i anume importan a istoric , politic i religioas a unor centre biserice ti care se g seau în fruntea teritoriilor libere ale Imperiului roman. In ordinea importan ei lor istorice i politice, mai ales inîndu-se seama de gloria politic a centrelor respective, s-a hot rît s se creeze totu i patru patriarhate pentru considerente de această natur i numai unul pentru considerente de "natur religioas . Celor patru dintîi li s-a stabilit ierahia urm toare : Roma, nuîiit i Roma Veche, Constantinopolul, numit i Roma Nou , Alexandria i Antiohia. Acestora li s-a ad ugat pentru considera iuni religioase i Ierusalimul. Astfel au luat na tere cele cinci patriarhate istorice, avînd fiecare în frunte cîte un ierarh cu titlul de patriarh.

De fapt, importan a i întîietatea acestor scaune, în raport cu celelalte scaune principale din Biserica veche, s-a impus pe cale de obicei, iar nu prin vreo lege bisericeasc sau prin vreo lege de stat. Abia mai tîrziu. Sinodul I ecumenic prin canonul 6 i 7 i Sinodul II ecumenic prin canonul 2 i 3, dau expresie legal rînduiei stabilite anterior pe cale de obicei, adic întîiet ii acestor scaune fa de altele.

Chestiunea o reia Sinodul IV ecumenic, care prin canoanele. 28, 29 și 30 consacră iar și întâietatea primelor patru scaune, iar în debaterile sale consacră demnitatea de patriarh sau treapta de patriarh pe seama întâietăților celor cinci scaune principale din Biserica veche.

Mai târziu, Sinodul VI ecumenic, prin canonul 36 le enumera din nou pe acestea în ordinea arată mai sus.'

Consemnat în lucrările Sinodului IV ecumenic, în numeroase documente care datează de după acest sinod și în legile de stat din vremea împăratului Justinian mai ales, demnitatea de patriarh este amintită și consacrată și de Sinodul V ecumenic, dar în textul canoanelor, care fac parte din codul oficial al Bisericii, ea nu apare mai devreme decât în canonul 7 al Sinodului VI ecumenic (692).

De aci înainte, mai este menționat în diverse alte canoane și se înlege în legiunile de stat ca și în diverse documente istorice.

Înțind seama de dezvoltarea istorică a întregii organizații a Bisericii și în cadrul ei a demnităților sau treptelor conducătoare mai înalte, iar pe mai departe de faptul că demnitatea de patriarh încheie procesul de dezvoltare al acestor demnități, situându-se în vârful ierarhiei bisericești, adică pe cea mai înaltă treaptă a acesteia, se înlege că drepturile și îndatoririle treptei de patriarh trebuie să corespundă acestei poziții verhovnice pe care a avut-o și a păstrat-o în viața Bisericii.

Care sînt aceste drepturi și cum pot fi împlinite ele ?

.. Mai întâi facem o împlinire generală a lor și apoi, dată fiind importanța acestei trepte, vom stăruia mai cu de-amănuntul asupra unora dintre ele.

În mod general, drepturile și îndatoririle patriarhului se împart tot în patru categorii, ca și acelea ale mitropoliilor și exarșilor și anume :

— drepturi onorifice și liturgice, adică dreptul de a purta un titlu deosebit, corespunzător demnității sale, și dreptul de a fi pomenit la sfintele slujbe de ierarhi și de alți clerici din cuprinsul patriarhiei potrivit canonului 15- al sinodului I—II din Constantinopol (861) •,

— dreptul de a convoca, de a prezida, de a închide sesiunile sinodului patriarhal (can. 9 și 17 IV ec., etc.) ;

— dreptul de a îngriji prin luarea în sursele necesare de alegerea mitropoliilor din cuprinsul patriarhiei, precum și a arhiepiscopilor sau exarșilor în caz că ar exista, și dreptul de a-i hirotoni pe aceștia în cazul cînd nu sînt arhieri (can. 9 și 17 IV ec.) ;

^x — dreptul de a primi plîngeri sau pîri împotriva ierarșilor din cuprinsul patriarhiei, precum și recursuri de la sinoadele mitropolitane sau diecezane, și de a le supune judecării sinodului patriarhal ;

— dreptul de a reprezenta în cadrul Bisericii și în afara ei patriarhia în fruntea careia se găsește, și în fine :

— dreptul de devoluție asigurat prin obicei și prin can. 11 Sin. VII ecumenic față de ierarșii din subordinea sa canonică, adică față de episcopii din mitropolia sa, față de mitropoliile și față de exarșii eventuali din cuprinsul patriarhiei.

Dup această imagine generală despre drepturile și îndatoririle patriarhului, acestea pot fi și mai concret înfățișate printr-o împărțire sistematică, după cele trei ramuri ale puterii bisericești, care sînt: drepturile obișnuite ce-i revin în calitate de episcop al episcopiei sale, apoi în calitate de mitropolit, de arhiepiscop sau de exarh, în cazul cînd se află în fruntea unor unități de tipul celor din această categorie, adică în mod principal cele arătate la treptele respective.

Patriarhii ecumenici. După introducerea demnității de patriarh în Biserică și paralel cu afirmarea acestei demnități în viața practică, a apărut și titulatura de «patriarh ecumenic», pe seama scaunului patriarhal de la Constantinopol și pe acela al scaunului patriarhal de la Roma. Titulatura aceasta s-a dat onorific, fără nici o altă semnificație, decît a se încerca să se exprime poziția mai înaltă a celor două petenții patriarhale ale Romei Vechii și ale Romei Noi, atributul ecumenic adugîndu-se în înlesul că aceștia doi sînt primii patriarhi ai lumii romane, adică ai Imperiului roman (orbis romanus) în calitatea lor de rezidenți în cele două capitale ale Imperiului, în Roma Veche și în Roma Nouă.

Cănu li s-a dat o altă semnificație acestor titluri rezultă din următoarele două fapte:

Mai întîi din faptul că de atunci se gîsește în rivalitate permanentă, cele două scaune nu și-au reproșat reciproc folosirea acestui titlu nou, deși el era pasibil de oarecare interpretări în sensul că ar exprima vreo înțîietate, vreo superioritate sau vreo verhovnicie.

În al doilea rînd, pentru faptul că alături de titlul de «patriarh ecumenic», s-a mai folosit și acela de «arhiepiscop ecumenic», și apoi și acela de «exarh ecumenic».

Cea dintîi întrebare oficială a titlului de patriarh ecumenic pentru scaunul din Roma se face în actele sinodului IV ecumenic și anume într-o scrisoare adresată împăratului Marcian și a împărătesei Pulcheria către Leon I cel Mare.

Pentru patriarhul din Constantinopol, acest titlu se folosește în mod oficial, dar tot simbolic, ca și în cazul lui Leon I, la un sinod întrunit la Constantinopol în anul 488.

În același înles se mai folosesc aceste titulaturi pe seama celor două petenții și în alte documente ale vremii, dar în mod special pentru scaunul din Constantinopol titulatura de «patriarh ecumenic», se folosește frecvent în legiuirile împăratului Justinian (527—565).

Mai tîrziu, abia la anul 588, cu ocazia unui sinod întrunit la Constantinopol, se hotărîte în mod oficial și solemn că patriarhul din Constantinopol să poarte ca titlu specific pe acela de «patriarh ecumenic». Patriarh al Constantinopolului era pe atunci Ioan Postitorul sau Ajunătorul. Dar împotriva folosirii acestui titlu exclusiv de către patriarhii din Constantinopol au protestat patriarhii Romei și în mod special Sfîntul Grigorie cel Mare sau Dialogul, deși patriarhii din Constantinopol nu s-au opus și n-au făcut nici o rezervă împotriva purtării aceluiași titlu și de patriarhii Romei.

Disputa pe tema aceasta nu a avut un caracter prea grav, a pus doar din nou în lumină rivalitatea dintre cele două scaune.

Dar, după ce în veacul VII au cucerit sub stăpânirea arabilor cele trei patriarhii istorice din Răsărit: Antiohia (637), Ierusalim (638) și Alexandria (650), poziția scaunului patriarhal de la Constantinopol s-a reliefat tot mai mult, rămânând singurul scaun patriarhal din teritoriul liber al Imperiului Bizantin și trebuind să fac față multor îndatoriri care i-au revenit din cauza situației captive în care ajunseser celelalte trei patriarhate orientale. Îndeplinind o misiune de lucru pentru ajutorarea acestora și pentru suplینirea lipsei lor din viaa liberă și activă a Bisericii, Patriarhia din Constantinopol și-a câștigat mari merite și a ajuns să se afirme tot mai mult ca adevărat «patriarhie ecumenică», în timp ce Patriarhia Romei se găsea în permanentă luptă cu popoarele migratoare care au invadat continuu Italia până în a doua jumătate a veacului VIII.

De asemenea, la înălțarea poziției scaunului din Constantinopol și la turnarea unui conținut tot mai dens în titulatura de «patriarh ecumenic», au mai contribuit și alți doi factori și anume:

Mai întâi, ascendentul pe care l-a dobândit scaunul de la Constantinopol ca scaunul principal al imperiului, care și-l avea reședința în capitala Statului. Datorită acestui ascendent, celelalte scaune trimiteau la cel din Constantinopol soli sau delegații permanenți cunoscute sub numele de apocrisari. Inclusiv Roma trimitea astfel de soli, fiindcă aceeași obligație să existe și pentru scaunul din Constantinopol. Tot în această calitate, patriarhul din Constantinopol devenise primul sfetnic al împăratului în treburile bisericești, el îl încoronă și îl ungea pe împărat, iar uneori era și locuitorul lui. Toate aceste împrejurări au contribuit la ridicarea scaunului din Constantinopol la rangul de scaun central al imperiului care prin activitatea sa a dobândit un fel de primat administrativ de necesitate în întreaga Biserică, primat care ruia și se da expresie tot mai concretă, mai conștientă și mai vie, prin titlul de «patriarh ecumenic».

O a doua cauză care a contribuit la turnarea unui conținut canonic-juridic în titulatura onorifică de patriarh ecumenic a fost sinodul numit endemic, un tip de sinod organizat tot din cauza trebuințelor presante și multiple ale vieții bisericești și tot datorită faptului că Constantinopolul devenise centrul administrativ bisericesc al întregului imperiu. În cadrul acestor sinoade, se dezbăteau problemele cele mai arzătoare și hotărârile lor erau difuzate în întreaga Biserică, care în cele mai multe cazuri le promova, acceptând în felul acesta nu numai o poziție onorifică superioară a patriarhului ecumenic, ci și o poziție superioară a lui, sub raport juridic.

Astfel s-a conturat pentru titulatura onorifică de patriarh ecumenic un conținut nou, adecvat acestei titulaturi, care mai apoi s-a concretizat într-o seamă de privilegii pe care scaunul ecumenic și le-a rezervat pe seama sa încercând să le impună ce-i drept mai mult pe cale de persuasiune, de respect din partea întregii Biserici.

În esență aceste privilegii considerate a fi drepturi se prezintă după cum urmează:

•— dreptul de a convoca, de a prezida sinoadele endemice, ca sinoade reprezentative pentru întreaga Biserică, iar mai târziu, dreptul de a convoca și de a prezida sinoade sau conferințe cu caracter panortodox ;

— dreptul de a primi recursuri de la toate instanțele superioare de judecată ale Bisericilor din Răsărit, inclusiv din partea patriarhiilor și din partea altor Biserici autocefale ;

— dreptul de a canoniza sfinții pentru întreaga Ortodoxie;

— dreptul de stavropighilie (în întreaga Biserică Răsăriteană)

— dreptul de jurisdicție asupra întregii diaspore ortodoxe ;

— dreptul de a săvârși singur sfințirea Marelui Mir ;

— dreptul de a fi pomenit ca întâiul la sfintele slujbe de către toate competențele Bisericilor autocefale.

Aceste drepturi sau privilegii sînt rezultatul unui proces îndelungat de concentrare a unei însemnate puteri în mâinile patriarhului de la Constantinopol și a sinodului său, cunoscut sub numele de sinod endemic.

Exercitarea lor a reprezentat timp îndelungat un mijloc eficace de păstrare și de întărire a unității ortodoxiei ecumenice. Și de fapt conținutul de caracterul lor precar, provizoriu și de necesitate, patriarhii din Constantinopol au exercitat aceste drepturi în mod obișnuit cu conștiința că prin ele își îndeplinesc o îndatorire față de întreaga Biserică și săvârșesc adevărate acte de binefacere, la care erau îndatorați din pricina situației grele și de neputință în care ajunseser celelalte patriarhate și Biserici ortodoxe.

Cu toate acestea mai adînc caracterul juridic al acestor privilegii și cu toate că le vedea specificul juridic, ele nu pot fi considerate altfel decît ca niște drepturi sau privilegii născute din repetate acte de devoluțiune, impuse prin practică sau consacrate prin obicei și care și-au păstrat caracterul de drepturi aparte sau de privilegii devolutive de necesitate.

Avînd în vedere această natură sau acest caracter aparte al drepturilor sau privilegiilor patriarhiei ecumenice, se înțelege de la sine că exercitarea lor nu s-a lovit de nici o împotrivire în cadrul Bisericii Ortodoxe, ba din contră, a fost socotit deplin justificat de necesitățile impuse de împrejurările în care a trăit întreaga Ortodoxie. Este destul să amintim în această privință dreptul sau privilegiul exercitat timp îndelungat de către Patriarhia ecumenică de a se ocupa de alegerea și hirotonirea patriarhilor în scaunele cucerite în stăpînirea arabă și turcă de mai târziu precum și altor ierarhi din regiunile aflate în aceeași situație, cum a fost bun oară arhiepiscopul Muntelui Sinai,

Tot că avînd caracterul de privilegii devolutive de necesitate trebuie să privim și acele drepturi pe care Patriarhia ecumenică le-a exercitat asupra Sfîntului Munte Atos, apoi asupra vieții bisericești din Rusia, din România etc.

Cu această motivare a respectivelor drepturi, ca reprezentînd privilegii devolutive de necesitate, toate Bisericile ortodoxe autocefale au acceptat exercitarea lor și au apelat adeseori la scaunul ecumenic,

pentru ca acesta s-a făcut uz de autoritatea pe care o avea și de privilegiile pe care le dobândise pentru împrejurări excepționale.

Însă de îndată ce, din neînțelegerea naturii și rostului acestor drepturi și privilegii ale scaunului ecumenic, s-a încercat în unele împrejurări ca ele să fie exercitate ca drepturi și privilegii obișnuite pentru stări normale, ca și când ele ar reprezenta conținutul unei poziții juridice a patriarhului ecumenic, superioare pozițiilor juridice ale celorlalte competențe patriarhale sau nepatriarhale ale Bisericilor autocefale și să creeze prin ele un adevărat primat de jurisdicție pe seama scaunului ecumenic, atunci celelalte Biserici au luat atitudine și s-au opus exercitării acestor drepturi în alt chip decât în cel tradițional și prin această creșterea unei papalități ortodoxe.

Întemeierea pe rânduile canonice tradiționale ale Ortodoxiei și manifestând o robustă și bine încheiată conștiință canonică ortodoxă, întărită de torii diferitelor Biserici naționale din cuprinsul ortodoxiei ca și întărită de torii unor Biserici cu vechi tradiții autocefale, ca de exemplu întărită de torii Bisericii din Cipru și al arhiepiscopiei Muntelui Sinai și-au reclamat drepturile care le reveneau și au protestat împotriva imixtiunilor Patriarhiei ecumenice în treburile interne ale Bisericilor autocefale, recunoscându-i scaunului ecumenic numai privilegiul înfrățirii onorifice, adică numai primatul de onoare și toate meritele sale istorice, nu însă vreun drept superior de jurisdicție sau vreun minim primat juridic.

Prin această atitudine s-a ajuns la constituirea formală a multor Biserici autocefale și la normalizarea relațiilor dintre competențele acestora în spiritul soborniciei în care ele s-au practicat, înainte de apariția împrejurărilor care au determinat crearea privilegiilor amintite pe seama scaunului, de la Constantinopol.

În acest spirit sobornicesc, care are la bază egalitatea tuturor Bisericilor «autocefale» și a întărită de torii acestora, se practică astăzi relațiile dintre celelalte Biserici ortodoxe și Patriarhia ecumenică, creșterea nu și-a mai rămas decât privilegiul protiei sau primatului de onoare.

Din toate celelalte privilegii pe care le-am enumerat nu a mai rămas decât amintirea, după cum nici din condițiile care le-au determinat n-a rămas decât tot amintirea. Era de altfel și natural ca niște drepturi și privilegii create de împrejurări excepționale să dispar deodată cu împrejurările care le-au determinat.

Amintim în fine că ultimul privilegiu, care a mai format obiectul unor dispute între Patriarhia ecumenică și celelalte Biserici autocefale, a fost acela potrivit căruia Patriarhia ecumenică și reclama jurisdicția asupra întregii diaspore ortodoxe. Disputa a luat sfârșit prin recunoașterea jurisdicției fiecărei Biserici autocefale asupra diasporei proprii. A mai rămas totuși în discuție chestiunea privilegiului pe care și-l reclamă Patriarhia ecumenică de a convoca sinoade, conferințe și conferințe panortodoxe, deoarece — este evident — acesta reprezintă un privilegiu cu caracter juridic, iar nu unul cu caracter onorific. Chestiunea naturii acestui privilegiu s-a pus în legătură cu ultimele conferințe panortodoxe care s-au întrunit în insula Rodos, din inițiativa

tiva și la convocarea patriarhului ecumenic. Celelalte Biserici ortodoxe au răspuns la această convocare, socotindu-o însă numai o invitație, adică un act nejurisdicțional, iar nu o convocare propriu-zisă la care nimeni nu este îndreptățit dintre competențele Bisericii autocefale decât dacă este autorizat prin consimțământul acestora.

Papii. Cuvântul papă, însemnează pentru el s-a dat fără vreo semnificație ca aceea care s-a atribuit mai târziu, multor episcopi și chiar preoți și altor slujitori ai Bisericii, aceștia fiind cu toții socotiți prin ei înșiși ai familiei celei mari a credincioșilor și având de fapt în cadrul obștilor creștine poziția pe care o au prin ei înșiși în familie. Cu această însemnare și cu acest rost, în Biserica veche au existat foarte mulți papi.

Cu timpul însă, cuvântului papă i s-a dat în eșul de competențe mai înalt care-l situează pe cel care poartă acest titlu, sau care i se conferă un asemenea titlu, deasupra celorlalte competențe ale familiei creștine. Cu acest în eș, l-a folosit tot mai insistent din veacurile II—III înainte episcopul Romei și episcopul Alexandriei, singurii în titulatura cărora se prestează până astăzi cuvântul de papă. Episcopul Romei se numește simplu «papă» sau «papă al Romei», iar episcopul Alexandriei se numește «papă și patriarh al Alexandriei».

Dar, pe cât vreme episcopul Alexandriei a purtat acest titlu numai în în eșul onorific, așa cum l-a purtat și l-a folosit mult vreme și scaunul Romei, acesta din urmă a manifestat, de la un anumit moment» dorința de a-și afirma față de alți episcopi o poziție și o autoritate care să dea un conținut deosebit și superior titlului onorific de papă, și anume să-i dea un astfel de conținut care să-l transforme în expresia unui primat de jurisdicție la început, iar mai târziu și se adauge acestui primat și a-zisa infailibilitate, ca al doilea atribut esențial al papei sau ca al doilea element constitutiv care intră, alături de primatul de jurisdicție, în conținutul noțiunii de papă și deci în conținutul fostului titlu onorific al episcopilor Romei.

Spre a în elege mai bine lucrurile, trebuie să relevăm faptul că timp îndelungat cei doi episcopi purtători ai titlului de papă, adică episcopul Romei și episcopul Alexandriei s-au socotit egali în grad, atât sub raport jurisdicțional, cât și sub raport onorific, consultându-se în diverse chestiuni importante, începând din veacul II și stabilind o colaborare foarte strânsă și binecunoscută în veacul III, în veacul IV și chiar în veacul V. În cadrul acestei colaborări nu s-a făcut nici o distincție de grad între aceste două scaune sau între cei doi papi, ci dimpotrivă, ei au manifestat o solidaritate frățească în multe împrejurări, și au făcut cauză comună, ca unii care se socoteau superiori celorlalți prin însuși titlul de papă.

În cadrul acestei colaborări sînt bine cunoscute câteva episoade mai mari și anume, mai întîi similitudinea dintre conținutul canoanelor lui Hipolit de Portus Romanus și a-zisele Canones Ecclesiae Aegyptiacae, similitudine care merge până la identitate și care arată existența acelorași rînduiri bisericești și aceleași mentalități în materie de organizare și conducere a Bisericii și la Roma și la Alexandria. Se cu-

noa te apoi din veacul al II-lea, colaborarea care a avut loc între scaunul Alexandriei și scaunul Romei pe vremea Sfântului Dionisie cel Mare al Alexandriei și a papiilor Romei, contemporani lui.

Un alt episod tot atât de gritor și chiar mai gritor în privința colaborării și solidarității dintre cei doi papi este cel din vremea Sfântului Atanasie cel Mare, care s-a găsit în cele mai bune raporturi cu episcopii Romei din vremea sa. În fine, în veacul V este de asemenea bine cunoscută colaborarea dintre cei doi papi, cu prilejul Sinodului III ecumenic (431), al Sinodului zis tâlhăresc (449) și al Sinodului IV ecumenic (451).

De altfel scaunul Alexandriei socotit timp îndelungat ca al doilea scaun în ierarhia onorifică după scaunul Romei, s-a împotrivit cu mult hotărâre și cu sprijinul bine cunoscut al scaunului Romei trecerii scaunului din Constantinopol pe locul al doilea al ierarhiei onorifice a principalelor scaune din Biserica veche. Acest lucru, după cum se știe, s-a făcut la Sinodul II ecumenic (381), prin canonul 3, canon care a stîrnit aceeași nemulțumire și rezistență din partea Romei ca și din partea Alexandriei. Totuși, scaunul de la Constantinopol, devenind scaunul capitalei imperiului, a rămas pe locul al doilea, cu motivarea binecunoscută și legitimă că era scaunul Romei noi, adică a celei de-a doua capitale, după ce Roma veche încetase de a mai fi capitală a imperiului de circa 100 de ani.

Adversitatea scaunului din Alexandria față de cel din Constantinopol, s-a manifestat continuu de la Sinodul II ecumenic încolo, atîngînd forme reprobabile în vremea cînd pe scaunul din Constantinopol se găsea Sfântul Ion Gură de Aur (f. 407), precum și mai tîrziu, în veacul V, inclusiv după Sinodul IV ecumenic, prin care s-a reafirmat (can. 28) poziția scaunului din Constantinopol ca al doilea scaun în ierarhia onorifică a principalelor scaune din Biserica veche.

În privința modului în care papii din Roma au ajuns, ca în împrejurări excepționale, să pretindă și chiar să-și impună un primat de jurisdicție asupra unei părți din Biserica din Apus, există multe controverse. Cert este însă că dorința papilor de la Roma de a obține un primat de jurisdicție, s-a manifestat numai în vremea în care vechea Romă a încetat de a mai fi capitala imperiului, și adică pe la sfîrșitul veacului III, cînd Diocleian a mutat capitala la Nicomidia (285) și după ce mai ales Constantin cel Mare a ezat-o definitiv la Constantinopol, în anul 330, iar Teodosie I cel Mare a mutat în anul 388 și senatul de la Roma la Constantinopol. În această situație, episcopul Romei a rămas 'autoritatea centrală și cea mai înaltă din vechea capitală, adică din Roma veche, mai ales datorită cinstei care i se acorda în calitate de competență bisericească într-un imperiu în care religia creștină devenise dominantă, și apoi de la 380 chiar religie de stat. Se mai adaugă în plus și faptul că papii de la Roma au organizat, în împrejurări critice apăsătoare Romei împotriva migratorilor, care au ajuns adevărați pînă la porțile ei, pustiind-o din cînd în cînd. Astfel s-a întîmplat la anul 410, cînd ea a fost pustiită de Alarik Balta, competentă vizigoților, apoi mai tîrziu la 439 de către trei vandali, iar la 451, a apărut și Atila, competentă hunilor la porțile Romei. În fine, la 476, fiind alun-

gat din scaun ultimul împărat roman⁴ de apus, Romulus Augustus de către Odoacru, cpetenia herulilor, papa a rămas chiar singura cpetenie creștină din întregul Imperiu roman de apus. În jurul lui s-au concentrat toate forțele în stare să mai apere și să mai salveze ce se mai putea salva, forțele reprezentate de armată sau mai bine zis de fostele cpetenii de oțit romane, de foștii militari, precum și de senatul orașului Roma, care vrînd-nevrînd s-a transformat dintr-un senat municipal într-un senat de stat, a a încît papa a început a trata problemele Italiei în calitate de cpetenie politică, folosind în formulele de adresare către regii popoarelor migratoare, ca și către orice alte cpetenii politice, expresia «senatus populusque romanus» pe care o foloseau regii împăraților de alt dat ai Romei.

Exponent al vechii puteri de stat romane, cu care putere îmbina și pe cea religioasă, de singur patriarh al Bisericii din Occident, papa de la Roma a sfîrșit cursul evoluției în oare l-au antrenat evenimentele prin a se transforma și formal în ef de stat pe la anul 780—782, cînd apare pe arena politică a lumii de atunci un nou stat, de ast dat cu caracter religios nu numai politic, și anume Statul papal.

În decursul procesului de transformare a papei din cpetenie religioasă a Romei în cpetenie politică a Statului papal, el a năzduit și luptat și a izbutit să și impună jurisdicția asupra prierii celei mai mari a Bisericii din Apus, recurgînd în acest scop la falsificarea unor documente atribuite mai multor papi și puse sub autoritatea numelui lui Isidor de Sevilă (f. 636), documente cunoscute sub numele de «Colecția Pseudoisidoriană», care au constituit un adevărat scandal religios-politic, dar prin folosirea ciora papiei și-au consolidat primatul jurisdicțional în Apus și au început să și impună suveranitatea de tip suprastatal asupra statelor creștine din Apus, acest proces fiind încununat prin încoronarea împăratului Oarol cel Mare la anul 800, de către papa Leon IX, ca nou împărat al Imperiului roman de Apus, reînscut prin lupta francilor împotriva popoarelor migratoare.

În pretențiile lor de primat jurisdicțional, papii s-au lovit de multe rezistențe în Biserica de Apus, pe care le-au înfrînt înș prin acțiuni politice și Chiar prin mijloace de forță, angajîndu-se inclusiv în războaie cu anumite cpetenii politice din Apus, care se opuneau sporirii continue a puterii bisericești și a celei politice a papilor. Ei s-au lovit apoi de rezistența întregii Biserici din Răsărit, care în afară de înțietatea de onoare și de titulatura de papă și patriarh al Bisericii din Apus, nu și-a recunoscut niciodată vreun alt drept sau privilegiu. Expresia acestei atitudini a Bisericii, sînt hotărîrile sinoadelor ecumenice întrunite toate în Răsărit, precum și hotărîrea sinodului de la Constantinopol din anul 861, care prin canonul I stabilește din nou cîntre scaunul din Roma și cel din Constantinopol nu există raporturi de dependență jurisdicțională, ci raporturi de paritate sau de egalitate jurisdicțională.

Cu toate acestea, papii de la Roma s-au meninut pe poziția pretențiilor lor la un primat de jurisdicție, oare, împreună cu vehemența cu care au replicat răsăritenii la aceste pretenții, au dus la despărțirea sau schisma cea mare de la 1054, despărțire cu urmări funeste pentru am-

bele p r i ale 'cre tin t ii, a itit pentru cea din Apus, cît i pentru cea din R s rit.

În izolare de restul Bisericii, patriarhul Romei, în calitate de pap , adic de ef religios-politic al întregului Apus, a c utat s dea mereu expresie acestei pozi ii la oare ajunsese, pretinzând pe seama sa la început dreptul de jurisdic ie universal asupra întregii Biserici i apoi dreptul de suveranitate suprastatal , ca s sfâr easc prin a pretinde c ar fi înzestrat i cu a a-zisa infailibilitate. Acestea trei sînt drepturile sau privilegiile care dau con inut titulaturii de pap al Romei. Prin ele patriarhii Occidentului s-au distan at i s-au rupt, f r puțin de reconciliere, de c tre ceilal i patriarhi ai Bisericii. Este adev rat c de nevoie, ei au renun at la suveranitatea' suprastatal i desigur tot de nevoie i numai în împrejur ri deosebit de grave vor fi dispu i s renun e i la celelalte privilegii neîntemeiate prin care s-au f cut piatr de smin-teal pentru întreaga cre tin tate. Abia prin înl turarea acestor piedici se poate ajunge la o reconciliere între patriarhul Occidentului i ceilal i patriarhi ai Bisericii, sau între Biserica din Apus i între Biserica R s ritean .

Catolico ii. Cuvîntul catolicos nu are nimic comun cu în elesul cuvîntului catolic, adic , nici cu în elesul vechi al acestui cuvînt, dup care el însemna universal sau sobornicesc, ori chiar ecumenic i uneori dreptcredincios, i nici cu în elesul s u nou care însemneaz membru al Bisericii Romano-Catolice sau papale.

În titulatura unor întîist t tori ai Bisericii, cuvîntul catolicos are alt în eles i anume în elesul specific de c petenie general a Bisericii, adic a unei Biserici, spre deosebire de c peteniile par iale sau locale ale Bisericii respective, care sînt episcopii, mitropoli ii , arhiepiscopii i chiar exarhii.

În acest în eles de c petenie general a unei Biserici, titlul de catolicos l-au adoptat în vremuri vechi întîist t torii Bisericii georgiene, a celei armene i apoi ai celei siriene, inclusiv a ramurei indiene a Bisericii sau a Bisericii Sfîntului Toma din India de sud i a nestorienilor.

Acest titlu i s-a mai dat i episcopului din Efes, dar s-a p strat numai în titulatura celor trei Biserici amintite mai înainte.

Dup felul în care este folosit titlul de catolicos, se deosebesc i titulaturile întîist t torilor Bisericii respective. Adic , întîist t torul Bisericii georgiene se nume te catolicos i patriarh, iar întîist t torul Bisericii armene se cheam patriarh catolicos, adic anume pentru faptul c mai exist în cadrul acestei Biserici i al i trei patriarhi care au titlul de patriarhi simpli, iar nu pe acela de patriarhi catolico i, adic de patriarhi generali. C petenia Bisericii siriene monofizite se nume te simplu catolicos.

Cît prive te pozi ia i drepturile catolico ilor în Bisericile respective, acestea sînt egale cu acelea ale patriarhilor, numai c din punct de vedere onorific, catolico ii urmeaz la rînd dup patriarhi. Aceasta este o rînduial oare s-a stabilit pe oale de obicei i pe baza hot rîrilor Sinoadelor ecumenice i a altor sinoade ale c ror hot rîri au fost acceptate în întreaga Biseric , hot rîri care nu-i amintesc pe' catolico i în rînd cu patriarhii sau al turi de patriarhi.

Principalele hot rîri normative, în privin a numelui i atribuiilor catolice ilor din unele dintre Bisericile amintite, sînt cuprinse în hot rîri ale sinoadelor acestora, iar altele s-au stabilit pe cale de obicei.

4. Organele ajut toare ale Patriarhilor i Pabilor

Arhoni, cardinalii, etc. In jurul episcopilor, se cunosc cele mai vechi organe ajut toare ale lor, a a numitele presbiterii, care reprezint de fapt i o form restrîns de sinod eparhial sau al episcopiei, c ci în alc tuirea presbiteriilor intrau i clerici de toate treptele i chiar laici, episcopii neîn elegînd s conduc altfel ob tile de credincio i decît cu tirea i cu consim mîntul, precum i eu colaborarea tuturor elementelor din care erau alc tuite. Din aceste presbiterii s-au n scut prin bifurcare atît consiliile mai restrîns de pe lîng episcopi, ale c ror urma e sînt consiliile eparhiale de ast zi, cît i corpurile mai reprezentative ale episcopilor, care au fost de fapt sinoadele eparhiale ale c ror urma e de ast zi sînt adun rile eparhiale, c rora li se mai zice uneori i sinoade eparhiale sau ale episcopiiilor.

în cadrul acestor dou organisme s-a produs, în mod firesc, o diferen iere în privin a lucr rilor i atribuiilor, a func iunilor i a sarcinilor pe care le îndeplineau unii sau al ii, prin inevitabila diviziune a muncii. Aceia din membrii clerului din preajma episcopului, care au dobîndit atribuii i cinstire mai mare, au fost diaconii, datorit îndeletnicirilor practice ale lor. Lor le-au urmat apoi a a numi ii economi, adic administratorii bunurilor întregii eparhii, care au fost i laici i clerici, si în fine, de la o vreme au dobîndit cinstire i atribuii deosebite pe lîng episcop, sincelii i protosincelii.

La nivel mai înalt, adic la nivelul mitropoli ilor, al arhiepiscopilor, exarhilor i patriarhilor, pe lîng organele fire ti de ajutorare a lor în calitate de episcopi eparhio i, s-au creat i alte organe sinodale, cu o baz mai larg de reprezentare a întregii sufl ri cre tine din cuprinsul unit ilor în fruntea c rora se g seau.

Cu pozi ii mai înalte, cu drepturi i cu îndatoriri sau în genere cu atribuii mai numeroase i mai mari, se în elege c ace tia au trebuit s recurg la mai mul i colaboratori decît simpli episcopi eparhio i. Ca urmare, datorit nevoilor specifice ale fiec rei trepte din înalta ierarhie pe care le-am amintit, precum i datorit diviziunii muncii, au ap rut în jurul acestor trepte, adic în centrele ierarhice ale unit ilor pe care le conducea num rul corespunz tor de slujitori biserice ti chema i s colaboreze cu întîist t torii respectivi. Nucleul din care s-au dezvoltat, au crescut i au sporit ace tia, a fost tot presbiteriul din jurul fiec rui chiriarh. Din acesta au odr slit toate dreg toriile sau demnit ile biserice ti de la marile centre ierarhice.

în ce prive te modul de organizare a acestor demnit i i atribuiile care au fost repartizate diverselor persoane, trepte sau grade ale dreg torilor din centrele ierarhice, s-a urmat exemplul vie ii de stat, luîndu-se ca model chipul i num rul sub care se înf i au dreg torii de stat de pe lîng guvernatorii provinciilor i apoi la nivelul patriarhal de pe lîng împ ra i.

De fapt, cu toată dezvoltarea deosebită a dregtorilor de pe la centrele bisericești mai mari, dezvoltare care s-a produs cu diferențe de structură, de număr și de nivel, totuși mai târziu organizarea acestor dregtori care a dat tonul pentru modul de organizare și pentru numărul dregtorilor bisericești de la centrele ierarhice de toate nivelurile, a fost organizarea adoptată de către patriarhii, și în primul rând de către patriarhia din Constantinopol, în Răsărit, iar în Apus de patriarhia de la Roma.

La rândul lor, aceste patriarhii și-au organizat grupurile de colaboratori sau curțile de demnitari sau dregtori, înfăptuind seama de două lucruri și anume: mai întâi de niște rânduiri tradiționale răsăritești de la Sfinții Apostoli și din primele veacuri ale erei creștine, și apoi după rânduiri de organizare a demnitarilor de la curtea imperială.

Din rânduiala tradițională a Bisericii, ei au luat numărul de apte diaconi cu atribuții de slujitori în lucrarea de asistență socială a Bisericii, precum și numărul corespunzător de presbiteri, de economi, de episcopi și de alți slujitori bisericești mai apropiați și mai trebuincioși.

Din rânduiri după care erau organizate demnitarii de la curtea imperială, patriarhii au luat următoarele norme:

— constituirea unui consiliu restrâns de demnitari principali numiți în Răsărit arhoni, iar în apus cardinali, consiliu care corespundea organului celui mai înalt format în jurul împăratului, din sfetniciei cei mai apropiați și cei mai utili, constituiți într-un organ numit «consistorium principis». Acesta era de fapt consiliul de miniștri restrâns al împăratului și era format de regulă din primii cinci demnitari înalți ai Statului. Iar grupa aceasta de cinci demnitari înalți s-a numit grecește pentadă, de la pentas — cinci, care înseamnă grup de cinci sau cincime. Mai târziu, când s-au constituit și alte grupuri de câte cinci demnitari de stat, formând pentada a doua, a treia etc., grupul cel dintâi a primit numele de pentada întâi sau de protipentadă, de unde se trage și cuvântul folosit odinioară la noi pentru a designa clasa cea mai înaltă a boierimii, cu funcții de stat, careia și se zicea protipentadă.

În acord cu protipentada imperială și după modelul ei, s-a creat și la patriarhiile din Răsărit și la Patriarhia Romei câte un grup de cinci, ase, apte, primi sfetnici ai patriarhilor, care de îndepărtare numărul de cinci de cele mai multe ori, grupul lor s-a numit totuși pentada întâi sau prima pentadă;

— sporirea pentadelor tot după modelul de organizare a demnitarilor principali de la curtea imperială, până ce s-a ajuns în Bizanț la același număr de pentade, ca și la curtea imperială, adică la nouă pentade sau nouă grupuri de câte cinci demnitari, în total 45, care uneori erau dublați sau triplați după trebuințe. Cam la același număr s-au ridicat inițial, adică într-o vreme corespunzătoare cu aceea în care s-a creat organizarea pentadelor la Patriarhia din Constantinopol, și demnitarii principali ai Patriarhiei de la Roma, careora li s-a zis apoi cardinali. Împărțirea aceasta nu apare destul de clar în pentade, însă numărul asemănător și atribuțiile corespunzătoare ale lor arată că și la Roma s-a urmat modelul aflat la curțile imperiale;

— adoptarea unor numiri pentru diversele dreg torii biserice ti luate din -nomenclatura dreg toriilor principale ce intrau în alc tuirea pentadelor imperiale.

În Biserica de R s rit i deci la centrele patriarhale ale ei, organizarea pentadelor începe a fi atestat de prin veacul VI, din epoca împ ratului Justinian, iar în Biserica de Apus, adic la Patriarhia Romei, ceva mai de vreme, c ci se aminte te existen a unui mare num r de slujba i sau dreg tori din vremuri mai vechi în jurul episcopului Romei.

Împ ratul Justinian, prin Novela III, c. 1, fixeaz num rul slujitorilor Bisericii din Constantinopol, pe categorii, în felul urm tor : 60 presbiteri, 100 diaconi, 40 diaconese, 90 ipodiaconi, 110 cite i, 25 cînt re i i 100 ostiari. Total 525 persoane.

Cu vreo sut de ani mai târziu, de num rul acestor slujitori, între care se cuprindeau i dreg torii sau arhon ii Patriarhiei ecumenice, se ocup i împ ratul Heracliu, stabilindu-l dup cum urmeaz : 80 presbiteri, 150 diaconi, 40 diaconese, 70 ipodiaconi, 160 cite i, 25 cînt re i, 75 u ieri. Total 600 persoane (Novela 22).

i al i împ ra i de mai târziu au avut asemenea preocup ri, datorit strînsei colabor ri între Biserica i Stat.

În Biserica din Apus, adic la scaunul Romei, se amintesc o seam de cifre care exprimau diversele categorii de slujitori biserice ti înc din timpul papei Corneliu din veacul al III-lea (250—253). Mai târziu ni s-au p strat date despre num rul slujitorilor de la scaunul Romei din veacul al V-lea, precum i dovezi c principalii colaboratori ai papei începuser a se numi cardinali, ceea ce însemneaz tocmai principali, adic colaboratori principali.

În veacul VII, se define te i mai precis num rul i titulatura colaboratorilor patriarhului Romei, atestîndu-se existen a a 21 cardinali: 7 episcopi, 7 presbiteri i 7 diaconi.

• În fine, din veacul al XI-lea, grupul sau colegiul cardinalilor se reorganizeaz cu ocazia alegerii papilor, ridicîndu-se num rul cardinalilor la 43 : 7 episcopi, 28 presbiteri i 18 diaconi, alegere care trece tot mai mult în atribu iile cardinalilor, f ra ca num rul acestora sa mai fie stabilit exact pîn la anul 1580, cînd papa Sixt V l-a fixat la cifra de 70, prin analogie cu cei 70 de membri ai sinedriului mozaic din Ierusalim i cu cei 70 sau 72 de ucenici ai Sfin ilor Apostoli, din care 6 episcopi, 50 presbiteri i 16 diaconi.

Slujitorii biserice ti care alc tuiau presbiteriul de odinioar al episcopilor i apoi al celorlalte trepte ierarhice mai înalte, care au ap rut în Biserica , s-au diferen iat i s-au sporit potrivit sarcinilor sau trebuinelor care au ap rut în leg tur cu activitatea fiec rui centru ierarhic mai mare. Iar vechilor slujitori din piresbiteriu, li s-au ad ugat unii cu sarcini noi i special®, cum au fost bun oar avoca ii biserice ti numi i eclici, dup cum se numeau i în via a de stat, apoi referendarii, slujitori care f ceau oficiul de agen i de leg tur ai'înal ilor prela i, cu autorit ile de stat, apoerisiarii, care erau solii permanen i sau temporari pe care îi schimbau centrele ierarhice mai importante, i în fine logof tul care avea pozi ia celui mai înalt inspector al gestiunii tuturor

organelor care se ocupau de administrarea bunurilor bisericești, devenit apoi referendarul principal sau delegatul principal al înalților prelați în chestiuni care priveau relațiile lor cu stăpânirea politică.

Cu toată importanța noilor slujitori bisericești, dintre care unii sînt amintiți chiar de canoane (de exemplu eclicul, în can. 23 IV ec., și 75 Cartagina), totuși în fruntea lor a continuat să stea cel mai vechi dintre acești slujitori și cel mai indispensabil: economul, adică administratorul bunurilor economice al episcopiiilor, mitropoliilor și ale celorlalte unități teritoriale bisericești. • El este amintit în diverse scrieri vechi, apoi și în canoane (can. 10 Teofil al Alexandriei; can. 26 IV ec., • can. 11 VII ec.), iar importanța lui a crescut pe măsură ce s-au sporit și bunurile centrelor bisericești, așa încît la unele dintre acestea a apărut nevoia de a se alege mai mulți economi, dintre care celui dintîi sau principalului econom i s-a zis de la o vreme «marele econom».

Pe calea unei dezvoltări tot mai complete, determinate de înmulțirea nevoilor de conducere a centrelor ierarhice mai importante, s-a ajuns ca slujitorii bisericești ai acestor centre să fie grupați, după modelul sau după schema în care erau încadrați demnitarii de stat, în mai multe pentade sau grupuri de cîte cinci, despre care am mai amintit. Curtea patriarhală de la Constantinopol era organizată după exemplul curții împăratului începîndu-se epoca lui Justinian. Patriarhul din Constantinopol și-a dezvoltat presbiteriul la proporții gigantice, încadrîndu-l cu un mare număr de demnitari, împărții după atribuțiile lor în două grupuri, primul numit curtea internă, și al doilea, curtea externă.

Curtea internă avea o întocmire mîndă, unde patriarhul, împreună cu anumiți clerici, care formau anturajul său cel mai apropiat, trăiau o viață aparte, în aceleași clădiri, fiind clericii aceiași sfetnici, cîte și supraveghetorii întregului patriarhat. Trînd fiecare într-o chilie aparte, aproape de chilie patriarhală, ei se numeau sinceli (adică împreună trăitori în chilie), iar cel dintîi dintre sinceli era protosincelul, care a ajuns la o adevărată mare vază, încît a devenit cu timpul lociitorul patriarhului, avînd ca semn distinctiv, cîrja și epigonatul. De aceea, nu rareori acest post era ocupat de principii împăratului, ba și de unii fii ai împăratului chiar și în grad de sinele. Datorită importanței și rostului pe care-l aveau aceiași la curtea patriarhală, se înlege că împăratul avea tot interesul ca prin unul din fiii săi, să poată supraveghea pe patriarh.

Curtea externă era formată din două grupuri numite coruri, unul de-a dreapta și altul de-a stînga patriarhului, ambele fiind împărțite în nouă pentade sau grupuri de cîte cinci demnitari, după cele nouă cîte îngerești, iar fiecare pentadă avea cinci trepte de demnitari, fiecare cu atribuțiile lor. Atribuțiile acestor demnitari, care după starea harică erau presbiteri, diaconi, clerici inferiori sau laici, se refereau la exercitarea puterii sacramentale, în vîrstă și juridic ionale; presbiterii aveau de obicei atribuții în legătură cu puterea în vîrstă, iar diaconii cu cea juridic ională. Astfel corul din dreapta, care era cel mai important ca sfetitor al patriarhului, era compus din trei pentade, adică din 15 demnitari. Cristalizîndu-se la un moment dat schema demnitarilor și a slujitorilor principali de la cen-

trele biserice ti mai importarte, s-a ajuns ca în prima pentad a acestei scheme s figureze urm torii slujitori biserice ti mai înal i, c rora li s-a zis i arhon i : 1. economul, 2. saehelarul, 3. ischevofilaxul, 4. hartofilaxul, 5. saeheliul.

Economul, iar unde erau mai muli, marele econom, îndeplinea func iunea de administrator general al bunurilor Bisericii, adic al tuturor bunurilor pe care le avea aceasta, fie în proprietate, fie cu alt titlu la dispozi ia sa, inclusiv bunurile funda iilor, a ez mintelor de asisten social etc. Numele economului vine de la grecescul *οικονομ* care însemneaz administrator sau ehivernisitor al casei, în în elesul de gospodar al casei proprii, de aci i în elesul de gospodar al bunurilor materiale sau economice ale unui a ez mînt, în cazul concret al unui centru bisericesc ierarhic.

Saehelarul îndeplinea func ia de inspector general al mîn stiriilor de c lug ri i de administrator al bunurilor acestor mîn stiri. Numele de saehelar vine de la 'cuvîntul grecesc ca*sXοπ6Xa| care însemneaz tezaur i tezaurier, adic cel ce ise ocup de tezaurele sau de averile unei institu ii, în cazul concret al mîn stiriilor.

Schevofilaxul îndeplinea func ia de p str tor sau de conservator al sfintelor vase sau obiecte de cult, precum i altor lucruri confec ionate din metale pre ioase, ca i al od jdiilor i a tuturor obiectelor de valoare ale Bisericii. Numele lui vine de la grecescul *αρχιεπισκοπος* care însemneaz p zitor sau str juitor al vaselor sau al obiectelor de pre .

Hartofilaxul îndeplinea func ia de p str tor al hîrtilor oficiale, adic a actelor sau documentelor sau a coresponden ei, precum i a arhivei unui centru bisericesc. El era în acela i timp i eful cancelariei din centrele biserice ti ierarhice, sau cancelarul acestora. Numele lui vine de la grecescul *ἑρμηνεύς* care însemneaz p zitor, paznic, straj sau str juitor al hîrtilor, în sensul de p zitor al actelor i p str tor al lor ca documente, lucrare care i constituia îndatorirea principal a hartofilaxului. El era ajutat ca i ceilal i arhon i, de un întreg personal cu preg tire corespunz toare.

Saoheliul, al cincilea arhonte sau demnitar din prima pentad , îndeplinea func iunea de inspector general al m n stirilor de c lug ri e i de administrator al averilor acestora. Numele lui vine de la grecescul *αρχιεπίσκοπος* care însemneaz un tezaurier mai mic, care se ocupa de administrarea unor bunuri de propor ii mai mici, cum i er,au bunurile m n stirilor de c lug ri e în raport cu bunurile m n stirilor de c lug ri, pentru c ace tia puteau s lucreze sau s exploateze terenuri agricole întinse, precum i s lucreze în ateliere de tot felul, îndeletniciri sau munci pentru care c lug ri ele erau mai pu in indicate.

La cei cinci demnitari sau arhon i care formau prima pentad , s-au mai ad ugat din veacul al XH-lea i un al aselea arhonte important, în persoana protecdicului, care pîn aci era cel dintîi demnitar din pentada a treia.

Protecdicul îndeplinea func iunea de avocat principal al unui centru ierarhic bisericesc, sau de conduc tor al oficiului sau al biroului de avoca i ori de jurisconsul i ai Bisericii, care se numeau eclici. Numele

lui vine de la grecescul itpoxsxBixoS care însemnează avocat, în sensul de cel care scoate dreptatea la iveală sau care apără și impune dreptul.

Pe lângă arhondii din prima pentadă, care precum s-a văzut au devenit ase la număr, constituind deci o hexiadă, adică un grup de ase demnitari, mai sînt de amintit încă o seamă de astfel de arhondii dintre aceia a căror amintire s-a păstrat sau oare au succese pînă astăzi în unele centre bisericești ierarhice.

Deși nominal s-au păstrat pe la unele centre ierarhice din Răsărit pînă astăzi titlaturile arhondilor din prima pentadă, totuși, în genere în majoritatea Bisericilor ortodoxe nu ni s-a mai păstrat decît amintirea concretizată în numele unor distincții onorifice care se dau clericilor din treapta presbiterilor. Astfel și în Biserica noastră, potrivit articolului 139 din Statutul de organizare și funcționare al Bisericii Ortodoxe Române din 1949, există distincțiile onorifice de sachelar și de iconom, careia îi se mai adaugă și cea de iconom stavrofor, adică de iconom care are și dreptul de a purta crucea specială ce se conferă tot ca distincție sub numele de stavroforie. Desigur însă că nici numele de sachelar, nici acela de iconom nu le spune nimic concret celor cărora li se dau aceste distincții, decît dacă se documentează asupra demnităților înalte pe care le exprimau aceste titluri în Biserica de alt dat.

Fiindcă a fost vorba mai la urmă de protecție ca a așa demnități din prima pentadă sau din protipentada centrelor ierarhice mai importante ale Bisericii din Răsărit, amintim după el un demnitar sau un arhondie al cărui nume și funcție au fost adeseori confundate cu ale protecției. Acest demnitar se numește nomofilax.

Funcția pe care o îndeplinea nomofilaxul a fost inițial o funcție civilă, cărturărească, și anume aceea de rector al școlii superioare juridice din Constantinopol și chiar aceea de rector al Universității din capitala Imperiului bizantin, pentru că în centrul studiilor superioare care se făceau în această Universitate, erau așezate încă de la înființarea ei, din anul 425, studiile juridice.

Ca oameni cunoscători ai legilor de stat, ei mai făceau parte și din unele organe sau consilii de conducere ale Statului, iar după asemănarea cu aceea, de la o vreme și Patriarhia din Constantinopol a început să designeze câte un nomofilax dintre demnitarii și sau mcar să-i confere câte una dintre acele titluri onorifice de nomofilax.

Numele acestei demnități vine de la grecescul vofoxXaf care însemnează pazitor al legii sau al legilor, adică pazitor și supraveghetor al legilor și al modului în care acestea se respectă sau se aplică, deci un fel de procuror general, fie al Statului, fie al Bisericii, după cum nomofilaxul era sau se afla în nomenclatura demnităților de stat sau a demnităților bisericești de la principalele centre ierarhice, mai ales de la cele patriarhale.

Dintre ceilalți înalți demnitari bisericești, unii erau clerici, iar alții erau laici, instituirea unora se făcea prin câte o simplă hotărîre sau decizie scrisă a patriarhilor sau a altor competenți din centrele bisericești mai mari, iar instituirea altora se făcea prin hirotésie, după anumite formule introduse în practica bisericească a vremurilor respec-

tive și din care nu s-au păstrat unele privitoare la hirotesia economului și a altor demnitari sau arhoni.

Din pentada a doua făceau parte :

1. Proteclicul, adică primul avocat al Bisericii, ca șef al colegiului de avocați al Patriarhiei, care se numeau eclici sau defensores, cum se numeau de altfel toți avocații. Înându-se seama de importanța lui prin secolul al X-lea, proteclicul, cum am arătat, a fost trecut în pentada întâi, ca al șaselea membru, dobândind o putere deosebit în conducerea treburilor bisericești.

2. Protonotarul, adică primul notar, era purtătorul corespondenței. El încheia procesele verbale ale edinelor din consiliul sau din sinodul patriarhal.

3. Referendariul, numit uneori și apocrisiar, era reprezentantul patriarhului la curtea imperială, care mijlocea relațiile dintre patriarh și împărat. În afară de acest fel de apocrisiar sau de trimis, sau de sol patriarhal la curtea imperială, mai existau numeroși apocrisiari sau soli bisericești, care asigurau legătura permanentă bisericească și politică între patriarhi și între alte centre bisericești ca : mitropoliile, arhiepiscopii, exarhiile și chiar episcopii între ele, precum și ale acestora cu centrele patriarhale și cu autoritățile de stat. De asemenea și în stirile aveau apocrisiari sau soli cu același fel de misiuni.

Toți apocrisiarii formau corpul diplomaților bisericești.

Este de menționat că funcția de apocrisiar putea fi de încredințată și de laici, dar ea se încredințase de obicei diaconilor, și celorlalte patriarhii, inclusiv cea de la Roma, aveau apocrisiari permanenți pe lângă Patriarhia din Constantinopol. Unul dintre apocrisiarii Romei la Constantinopol a fost, ca diacon, și Sfântul Grigorie Dialogul, la sfârșitul veacului VI.

Apocrisiarii s-au mai numit și «exarhi» — trimiși, presveșterii-ambasadori, capu-chehaie, etc., iar în Apus li s-a mai zis și li se zice și azi legați, legați papali, nunții, etc.

• 4. Logotetul sau logofatul, care era purtătorul sigiliilor patriarhale și totodată controlorul conturilor din Biserica patriarhală, demnitate care a putut fi ocupată și de laici. După 1453, la Patriarhia din Constantinopol, cea mai înaltă demnitate după patriarh, deveni aceea de mare logofat, încredințată unui laic care avea misiunea de a mijloci relațiile dintre patriarh și sultan; era principala persoană civilă, care lua parte la intronizarea noului patriarh și la administrația bisericească.

Din pentada a treia amintim pe :

— învârtătorul Evangheliei, învârtătorul Apostolului, eromonimul, se îngrăjea de ceremonialul bisericesc, predicatorul etc.

Corul din sfînga se compunea din 30 de funcționari, adică din ase-pentade. După importanța lor amintim pe următorii :

1. Protopresbiterul sau arhipresbiterul, era cel dintâi dintre presbiterii Bisericii patriarhale. El stătea la liturghie de partea stînga, imediat lângă patriarh, pe care îl împărțea (de la care primea împărțirea

ania) ; avea grijă de catedrală, liturghisind în absența patriarhului și ajutând patriarhul la hirotonia preoților.

2. Exarhul era inspectorul patriarhului în teritoriile peste care era numit, exercitând din încredințarea și în numele patriarhului toate atribuțiile lui, care erau fixate în scris și raportând cele constatate.

3. Arhontul, avea misiunea de a trimite crucea patriarhală la întemeierea bisericilor, împreună cu antimisele și mirul și toate cele necesare pentru Sfânta liturghie. Tot el era acela care înfigea crucea la ridicarea altarelor mănăstirilor sau bisericilor stavropighii.

4. Protodiaconul sau arhidiaconul era primul diacon al catedralei. La început, având mari drepturi, fiind uneori numărat printre demnitarii corului din dreapta. Cu timpul, atribuțiile lui au scăzut, rămânând numai cu serviciul liturgic.

5. Catehetul era învățătorul celor ce se pregăteau să primească credința creștină îngrijindu-se totodată să instruiască pe credincioși sau pe cei veniți de la altă religie.

6. Periodeptul cerceta în numele patriarhului toate parohiile, controlând activitatea pastorală și catehetică a clerului, cât și purtarea lor morală.

7. Eclesiarhul purta grijă de pregătirea celor trebuincioase serviciului divin, de curățenia și luminatul bisericii, de aranjarea locurilor de sedere pentru cei ce veneau la biserică, de trasul clopotelor, având ca subaltern un paraclisier.

8. Amintim încă pe protopsalt, pe cei doi «domestici» sau conducători de coruri, pe primiceri, adică primul dintre cântăreți, canonarhul, adică cel ce orânduia cântarea canonului, pe primul lector și slujbașii inferiori de la cancelariile celor din prima pentadă, precum și diferiții slujitori casnici ai patriarhului.

Unii dintre arhoni aveau la dispoziție numeroși slujitori sau funcționari auxiliari, purtând fiecare grade deosebite, iar alții erau ajutați de slujitori din aceeași treaptă decât ei, care le erau însă subordonați și erau întâlniți totori sau preedinte de colegiu.

După cum s-a mai spus, organizarea curii patriarhale din Constantinopol a fost imitată și de alte curii patriarhale sau episcopale, neajungând însă la proporțiile celei constantinopolitane, adoptându-se și unele modificări de titluri și de funcții după împrejurările locale.

Demnitarii curii patriarhale, la început, erau aleși dintre clericii de mir, iar mai târziu din cauza cinstei deosebite de care s-a bucurat clerul monahal, ei au fost înlocuiți aproape în întregime cu monahi. În secolul al X-lea, Mihail, patriarhul Constantinopolului, a dispus ca aceste funcții să fie ocupate numai de clerul mirean. Totuși, la scurt vreme după aceea, clerul monahal este din nou admis la curtea patriarhală, însă cu anumite restricții.

Drepturile și datoriile fiecărui demnitar se desfășurau în mod independent, fără nici o încălcare a unuia peste drepturile altuia, exercitând atribuțiile lor, din încredințarea și în numele patriarhului.

Membrii consiliului patriarhal ca organ ajutător și sfătuitor al patriarhului, de obicei era compus din demnitarii pentadei întâi, câteiva

din pentada a doua, protopresbiterul din corul sting, iar la dorin a patriarhului mai puteau lua parte și alți clerici mai cu vază.

Atribuțiile consiliului patriarhal au fost și sînt în legătură cu ajutorul pe care acești demnitari îl dau patriarhului, prin informațiile și sfatul lor, în problemele importante din cadrul patriarhatului.

Demnitarii bisericești de la centrul patriarhal din Roma, precum s-a mai spus, au început a se numi de la o vreme cardinali, în sens propriu, adică slujitori principali ai Bisericii, și colaboratori principali ai patriarhului Romei sau ai papei.

Pentru a face față trebuințelor vieții bisericești din Apus, grupul sau colegiul cardinalilor a fost împărțit tot într-un fel de pentade cîrora însă li s-a dat de la o vreme numele de oficii și apoi acela de congregații.

Principalele congregații cu caracter ierarhic și deosebit de pentade din centrul bisericesc de la Roma, au fost ca și cele din Bizanț, tot în număr de trei.

Acestora li s-au adăugat alte congregații sau grupuri de cardinali și de alți slujitori bisericești, ajungînd cu vremea la numărul de 11.

Congregațiilor li s-au mai adăugat și alte organe centrale de conducere numite dieasterii romane, adică foruri de judecată în sensul că ele judecau sau apreciau trebuințele Bisericii și hotărâseră asupra mizeriilor ce trebuiau să fie luate, iar nu în sensul că erau instanțe de judecată propriu-zise. Dintre acestea fac parte totuși și unele instanțe de judecată create mai târziu, și anume Sacra Romana Rota și Penitenciarul.

Toate dicasteriile romane, împreună cu congregațiile și celelalte organe ajutate, avînd în frunte Secretariatul de Stat al Vaticanului, formează Curia papală, nume care însemnează de fapt un organ reprezentativ de conducere centrală al Statului sau al Bisericii. Și acest nume a fost adoptat în terminologia folosită pentru designarea organului corespunzător din viața de stat.

După exemplul curiei papale, pe lângă fiecare ierarh al Bisericii din Apus s-au creat niște organe centrale de conducere, care se numesc tot curii.

Din acestea fac parte în primul rînd și azi canonicii, care nu sînt decît consilierii eparhilor, al căror număr variază după trebuințele și posibilitățile fiecărui centru bisericesc.

Numele de canonici vine de la faptul că după ce s-a început organizarea centrelor episcopale în crearea unui număr de consilieri din clerul eparhiei, care formau un sfat sau un presbiteriu resfrîns al episcopului, s-au stabilit anumite rînduiri, reguli sau canoane după care trebuiau să viețuiască și să lucreze acestea, așa încît cei cărora li se aplicau canoanele respective au început a fi numiți canonici, adică tritori ai unei vieți rînduite prin canoane.

Cea mai veche amintire despre organizarea grupurilor de canonici în Biserica din Apus datează de pe la anul 780, cînd episcopul Chrodegang de Metz și-a creat cel dintîi consiliu de canonici, care de fapt era atunci un consiliu asemănător cu un grup de sinecleri, tritori pe lângă episcopii din Orient.

Tot după asemnarea cu sinclii, în fruntea ciora a fost a ezat cîte un protosinzel, i în fruntea canonicilor a fost a ezat cîte un primcanonic.

Atît modul de organizare al organelor ajutoare ale chiriarhilor începînd de la episcopi pîn la patriarhi i papi, cît i numrul i atribuțiile acestor organe au suferit mereu schimbri în decursul timpului. Ceea ce s-a pstrat îns statornic a fost presbiteriul, sau grupul de clerici din toate treptele i de laici din jurul centrelor eparhiale i ale centrelor mai înalte bisericeti. Acestea fiec se numesc consilii, sfaturi, cancelarii sau curii, sînt tot vechile presbiterii, ca chip i asemnare.

În Biserica Ortodoxă Română, potrivit legiurilor în vigoare, pe la centrele eparhiale, mitropolitane i la centrul patriarhal, exist urmtoarele organe ajutoare ale chiriarhilor, derivate din vechile presbiterii i urmele ale acelora: vicar, consilier, inspector, canonist-consilier juridic, consistoriabil, deputat în corporațiile bisericeti, contabil, inginer, tehnician, funcionar, etc.

De i toate organele de care ne-am ocupat îndeplinesc pe lîng chiriarii de diverse trepte funcia de organe ajutoare ale chiriarhilor, totu i atît prin poziia cît i prin importanța lucrurilor pe care sînt chemate s le sîr easc aceste organe, ele constituie auxiliare obligatorii ale chiriarhilor i prin însuși acest fapt ele dobîndesc caracterul de organe deliberative, cu atribuții proprii i eu r spundere proprie, chiriarii fiind obligați în activitatea lor s în seama de hotîrîrile sau recomandările pe care le iau sau pe care le fac aceste organe, atunci cînd ele sînt în conformitate cu legile bisericeti i nu sînt potrivnice intereselor bisericeti. În caz contrar chiriarii au nu numai dreptul, ci i îndatorirea de a. nu da urmare hotîrîrilor sau recomandărilor organelor lor ajutoare, dar au în același timp i îndatorirea ca în asemenea cazuri s motiveze respingerea hotîrîrilor sau recomandărilor organelor lor auxiliare. Aceasta nu este numai o îndatorire legală ci este totodat i o îndatorire morală i religioasă, chiriarii fiind cîrmuitorii i r spunzătorii principali pentru cîrmuirea eparhiilor i pentru îndrumarea pe cîlele cele mai bune a tuturor credincioșilor,, inclusiv a clericilor de sub jurisdicția sa.

5. Raporturile ierarhice dintre treptele clerului i ascultarea canonic

În orice societate se creează raporturi determinate între cei care o alcătuiesc, adică între membrii ei. Dintre acestea unii au un fel de rosturi, alii alt fel de rosturi, nu toți pot fi puși pe aceeași treaptă adică nu pot face toți unul și același lucru, ci treburile de făcut în interesul societății respective, ca și a fiecărui membru în parte se repartizează după principiul elementar al diviziunii muncii i după trebuințele sau nevoile cele mai de cpetenie, cele mai statornice sau cele mai presante ale întregii societăți.

Pentru îndeplinirea lucrurilor prin care se satisfac nevoile respective, se desighează anumite persoane care sînt investite prin voina membrilor societății, eu o seamă de drepturi, fără de care nu ar putea să-și îndeplinească îndatoririle sau lucrurile ce li se trasează sau li se stabilesc în chip de funcții sau simple sarcini.

În felul acesta, potrivit lucrurilor pe care le săvîrșesc și potrivit drepturilor care le creează posibilitățile de a săvîrși lucrurile respective, persoanele chemate la activitățile de acest fel, așa deosebesc prin poziția lor de ceilalți membri ai societății, dar se deosebesc în același timp și între ele, unele situându-se pe o poziție mai înaltă, iar altele pe poziții inferioare. Scara treptelor sau a funcțiilor pe care se află și pe care le îndeplinesc aceste persoane, precum și scara pozițiilor deosebite pe care se află fiecare dintre ele, se numește ierarhie.

În cadrul acestei ierarhii, se stabilesc raporturi întemeiate pe poziția fiecărei trepte și sintetizate în drepturile și îndatoririle fiecărei. Suma acestor drepturi și îndatoriri, determină și limitează sau delimitează cercuri de activități pe care le poate săvîrși persoana respectivă în exercițiul funcțiilor sale, fie acționînd direct, fie îndrumînd, controlînd și supraveghînd anumite lucruri, iar în acest cerc în care persoana respectivă poate să-și exercite drepturile și să-și îndeplinească îndatoririle, se cheamă cerc de competență sau mai simplu, competența unei funcții. Cuvîntul competență are însemnarea de lucru care îi revine sau la care este îndreptățită, sau mai precis îndreptățirea care i se cuvine, și care îi revine în mod legal cuiva.

În felul acesta, se înțelege că în cadrul funcțiilor pe care le îndeplinesc persoanele ce fac parte din ierarhia unei societăți, se stabilesc și raporturi între competențe, raporturi care au de asemenea caracter ierarhic fiind determinate de poziția pe care se găsesc unele față de altele, respectivele cercuri de competență.

Dar, pentru a determina și pentru a exprima într-un alt fel, adică într-un chip detaliat de o anumită persoană, cercul de competență, adică suma de drepturi și de îndatoriri caracteristice pentru o anumită funcție, sau care constituie conținutul obiectiv al funcției respective, se mai folosește și cuvîntul oficiu. Prin urmare, fiecare cerc de competență este concretizat și mai precis în câte un oficiu care există și în mod independent de persoana care i se atribuie, sau care ia asupra sa drepturile și îndatoririle care dau consistență juridică oficiului respectiv.

Oficiile au o caracteristică aparte că ele există sau pot exista și pot dura indiferent de persoanele care le ocupă sau căroră le sînt încredințate, așa încît cu raportare la persoană, oficiile reprezintă o formă permanentă în care se exprimă în limbaj juridic noțiunea de funcție.

Din cele spuse despre oficii, se poate înțelege cu ușurință că în afară de ierarhia persoanelor și a cercurilor de competență, în cadrul fiecărei societăți organizate apare în mod necesar, sau se stabilește și o ierarhie a oficiilor.

De obicei, raporturile dintre persoanele care dețin drepturi și care îndeplinesc îndatoriri precis determinate în cadrul unor funcții, ca

îi raporturile dintre cercurile de competență și dintre oficii, se numesc raporturi ierarhice.

În Biserică, aceste raporturi își găsesc expresia cea mai concretă și mai curentă în raporturile ierarhice dintre treptele clerului.

Cum se prezintă aceste raporturi, care sînt normele care le determină și le reglementează?

Raporturile ierarhice dintre treptele clerului se prezintă ca raporturi determinate de trei considerente importante, care constituie și principalele criterii după care se stabilesc, se organizează și se reglementează aceste raporturi.

Primul criteriu sau primul considerent, care determină stabilirea unei ierarhii și a unor raporturi de tip ierarhic între diferitele trepte ale clerului, îl reprezintă starea harică a acestor trepte, adică acea stare care se creează fiecărei prin actul hirotoniei. După cum se știe, acest act conferă numai trei stări harice care reprezintă fiecare starea preoțească într-o anumită treaptă. Prin această stare harică, se deosebesc și se situează în următoarea ierarhie, adică pe următoarea scară ierarhică, cele trei trepte ale preoției de instituire divină:

— treapta cea mai înaltă o au, și prin ea se găsesc în fruntea întregii preoții, episcopii sau în genere arhieriei.

— treapta a doua o au presbiterii, iar

— treapta a treia o au diaconii.

După cum s-a văzut, deosebirea esențială dintre acestea constă în starea harică ce li se conferă prin hirotonie, înzestrându-le pe fiecare cu mijloacele harice necesare, pentru săvîrșirea unor anumite lucrări sfinte și anume, pe episcopi pentru săvîrșirea tuturor lucrurilor sfinte, pe presbiteri, pentru săvîrșirea celei mai mari părți dintre lucrurile sfinte, iar pe diaconi, pentru săvîrșirea unui minim de lucrări sfinte.

Potrivit deciziilor harice a fiecărei dintre trepte, episcopii sînt în fruntea stărilor preoțești, după ei urmînd în treaptă presbiterii și apoi diaconii. Această înțirare treptată a lor sau această ierarhie îi obligă pe presbiteri să fie subordonați episcopilor, ca treaptă inferioară față de aceștia, iar pe diaconi, să fie subordonați atît presbiterilor, cît și episcopilor, ca treaptă inferioară celor două trepte mai înalte.

Dar și totalitatea treptelor de instituire divină se situează ierarhic pe o poziție mai înaltă față de treptele de instituire bisericăscă, care nu au hirotonia în vreuna din cele trei trepte de instituire divină, ci care se instituie prin hirotesie, începînd de la ipodiacon în jos.

Al doilea criteriu sau al doilea considerent, pe baza căruia s-a stabilit și se pot strează o altă categorie de raporturi ierarhice între diferitele trepte ale clerului, îi reprezintă poziția-onorifică ce s-a conferit sau se conferă unora dintre treptele preoției de instituire divină, dîndu-li-se titluri și privilegii de onoare deosebite pentru fiecare din cele trei trepte de instituire divină și corespunzătoare stărilor harice ale acestora.

După criteriul poziției onorifice sau a privilegiilor de onoare ale unora dintre treptele clerului de instituire divină, s-au stabilit încă din vremuri vechi, raporturi ierarhice deosebite între deintorii fiecărei dintre cele trei trepte ale preoției, adică între episcopi, între preoți

i între diaconi. Unii episcopi au dobândit titlul onorific de arhiepiscop, unii dintre presbiteri au dobândit titlul onorific de arhipresbiter sau protopresbiter, iar unii dintre diaconi pe acela de arhidiacon sau proto-diacon.

De asemenea, mai ales între episcopi s-au stabilit raporturi ierarhice onorifice" i după alte criterii, înându-se mai ales în considera ie deosebit episcopii din cet ile sau din localit ile în care au propov duit i au slujit Sfin ii Apbstoli, motiv pentru care di s-au zis scaunelor ocupate de ace tia, scaune apostolice. Un alt motiv pentru care li s-a acordat unora dintre episcopi cinstire deosebit sau o treapt mai înalt în ierarhia onorific , a fost acela reprezentat de faptul c unii rezidau în cet i mai importante, iar al ii în cet i mai mici i mai pu in însemnate.

Al treilea criteriu sau considerent, pentru care s-au stabilit i se p streaz felurite raporturi ierarhice între treptele clerului, îl reprezint pozi ia juridic ional , împreunat sau neîmpreunat cu pozi ia onorific , pe care sînt situa i sau pe care se afl diversele trepte ale preo iei de instituire divin .

Cît prive te ierarhia juridic ional sau raporturile ierarhice stabilite după criteriul pozi iei juridic ionale a diverselor trepte ale clerului de instituire divin , aceasta a fost stabilit de ândat ce membrilor aceleia i trepte li s-a conferit sau a început a li se conferi pentru ra iuni determinate de nevoile vie ii biserice ti ca i pentru altele determinate de adaptarea organiza iei biserice ti la formele de organizare teritorial a Statului, atribu ii' deosebite, adic drepturi i îndatoriri îi distan au pe unii de al ii, situîndu-i pe unii în frunte, iar pe al ii în urma lor.

Acest proces a avut loc la nivelul fiec reia dintre cele trei' trepte de instituire divin , adic la nivelul diaconatului, la acela al presbiteratului i mai ales la acela el episcopatului, la care s-au stârnit înc de timpuriu aprige întreceri, nu numai pentru întîietatea onorific , ci cu deosebire pentru întîietatea juridic ional .

Diferen ierile' la care s-a ajuns în mod firesc i inevitabil între slujitorii din aceea i treapt a preo iei sacramentale, au dus la crearea treptelor de instituire bisericeasc ale clerului, de care ne-am ocupat în alt parte, ar tînd care sînt treptele de aceast natur , dezvoltate din treapta diaconiei, din aceea a presbiteratului ca i din aceea a episcopatului.

E destul s reamintim în aceast privin aci pozi ia pe care au dobîndit-o sub raport juridic ional mitropoli ii fa de episcopi, mitropoli ii prima i i exarhii, ca' i arhiepiscopii fa de ceilal i episcopi i mitropoli i i în cele din urm patriarhii. To i ace tia, de i egali în privin a st rii harice, avînd to i treapta epscopatului ca treapt a preo iei i drepturile de baz legate de aceast treapt , au ajuns s se deosebeasc foarte mult sub raportul drepturilor i îndatoririlor de natur strict juridic , oare a trebuit s li se determine pozi ia lor superioar fa de episcopii simpli sau fa de episcopii din alte trepte pe scara juridic ional a demnit ilor sau a treptelor ierarhice de instituire bisericeasc .

Se în elege de la sine c atît raporturile ierarhice între treptele clerului determinate de starea haric a acestora, cît i raporturile ierarhice determinate de pozi ia onorific ea i de pozi ia juridic ional în care se g sesc unele fa de altele, au f cut obiectul multor preocup ri ale sinoadelor sau în genere ale organelor de conducere bisericeasc , acestea trebuind s reglementeze prin anumite rînduiri su canoane modul în care trebuieisc observate i îndeplinite îndatoririle ca i drepturile legate de fiecare dintre treptele ierarhiei sacramentale, ale celei onorifice i ale celei juridic ionale.

Cele mai importante norme canonice care determin raporturile ierarhiei de instituire 'divin sînt cuprinse în cîteva dintre canoanele apostolice, ale Sinoadelor ecumenice i ale sinoadelor locale.

Astfel canonul 39 apostolic cuprinde urm toarele reguli : «presbiterii i diaconii s nu s vîr easc nimic f r tirea i aprobarea episcopului».

De la aceast rînduial general , care arat c presbiterii i diaconii trebuie s fie supu i episcopilor, se trece în canonul 55 apostolic, la o m sur represiv împotriva clericilor, care' ar fi nesupu i sau care ar manifesta nesupunere fa de episcopi, chiar i numai prin def imare, dispunîndu-se «c dac vreun cleric ar def ima pe episcop, s se cateriseasc »; într-un mod mai categoric, le cheam la ordine i la supunere fa de episcop i fa de presbiteri pe diaconi e,- canonul 19 al Sinodului I ecumenic, care dispune ca acestea 's nu se enumere între clerici, fiindc nu au nici un fel de hirotonie.

Într-un mod i pii categoric, dispun în privin a respectrii ierarhiei dintre treptele clerului de instituire divin canonul 7 al Sinodului VI ecumenic, al c rui cuprins este în esen urm torul : «hot rîm ca diaconul, chiar dac s-ar g si în demnitate (dreg torie) s nu ead înaintea presbiterului»; canonul 16 IV ecumenic care l mure te în elesul num rului de apte al diaconilor consacra i a servi la agape, i canonul 15 Neoceezarea, în care, dup cum se vede, sub diverse pretexte, diaconii înc lca ser rînduiala tradi ionala privitoare la raporturile ierarhice dintre treptele clerului, ajungînd s o ia înaintea preo ilor i a episcopilor, mai ales sub pretextul c ar de ine unele dreg torii biserice ti mai înalte pe la centrele eparhiale.

Luînd atitudine împotriva acestor nesocotiri din partea diaconilor, a ierarhiei de baz oare este cea determinat de starea haric a treptelor clerului, canonul îi cheam la ordine, dispunînd c cei ce vor mai înc lca de acum înainte aceast rînduial , 's fie pedepsi i i ca to i ceilal i clerici s observe raporturile ierarhice care se stabilesc între trepte dup starea haric i dup legile biserice ti, «pentru c dreg toriile biserice ti», «sînt mai presus decît dreg toriile cele lume ti».

Luîndu-se m surile ar tate din pricina dezordinilor care s-au produs în rela iile dintre treptele clerului, s-a mai dispus apoi printr-o alt serie de canoane, ca to i clericii s se supun episcopilor (can, 8, IV ec. i can. 20 Laodiceea) s nu defaime treptele inferioare pe cele superioare (can. 55, 56 apostolic), s nu se sustrag autorit ii episcopului prin schism (can. 31 apostolic i can. 5 Antiohia), s -i dea episcopului cînstea cuvenit , de asemenea i episcopii mitropoli ilor i mitropoli ii

patriarhilor, ponienindu-i i la sfintele slujbe (can. 13, 14 i 15 sin. I—II Constantinopol) i în fine, s nu conspire nici un cleric împotriva superiorilor s i ierarhici sau în orice alt chip, unul împotriva altuia (can. 18 IV ec. i can. 34 VI ec.).

Tot pentru a sublinia necesitatea p str rii disciplinei în via a bisericeasc i prin observarea raporturilor ierarhice fire ti între treptele clerului, s-a dispus apoi prin canoane ca m surile disciplinare luate de un episcop s nu poat fi ridicate de un alt episcop decît dup moartea celui care le-a luat (cain. 6 Antiohia). în acela i fel s-a dispus i în privin a aplic rii epitiimiilor de c tre episcop i de c tre presbiter (can. 6 Antiohia etc.).

Normele canonice care determin , sub aspectele relevate, raporturile dintre membrii clerului, au avut în vedere mai întîi ierarhia pe care o creeaz între treptele preo iei de instituire divin starea haric a fiec ruia, apoi i lucr rile pe care le s vîr eau aceste trepte i numai în al treilea rînd îndatorirea pe care o au treptele preo iei de a respecta ierarhia dintre ele pentru ra iuni de disciplin , adic de bun rînduial în via a Bisericii.

Dintre canoanele men ionate, unele cuprind i norme privitoare la raporturile ierarhice onorifice dintre trepte, i anume: canoanele 13, 14 i 15 ale sinodului I—II Constantinopol, c rora li se mai pot ad uga destule altele mai vechi, care stabilesc ierarhia onorific dintre scaunele principale i deci-dintre principalii ierarhi ai Bisericii. Astfel sînt canoanele 6 i 7 I ecumenic ; 2 i 3 II ecumenic ; 24 IV ecumenic ; 36 VI ecumenic, etc.

Numeroase alte canoane reglementeaz apoi i raporturile ierarhice juridic ionale între treptele clerului, stabilind juridic ia episcopilor asupra preo ilor i diaconilor, ca i asupra restului clerului inferior, apoi juridic ia tuturor celorlalte trepte ierarhice mai înalte dezvoltate din treapta de episcop, ar tînd cum în diferite privin e treptele inferioare se g sesc în dependen i subordonare fa de cele superioare, a c ror pozi ie se reliefeaz nu numai prin actele de juridic ie comun , ci i prin unele de juridic ie extraordinar , cum sînt cele derivate din dreptul de devolu iune. Dintre aceste canoane men ion m : can. 1, 2, 34, 35 i 37 ap., apoi can. 4, 5, 6 I ec. etc., precum i can. 11 VII ec. privitor la dreptul de devolu iune.

Tot ca o expresie a juridic iei extraordinare a treptei celei mai înalte din ierarhia bisericeasc , a Patriarhatului, trebuie considerat i dreptul de stavropighie, care s-a introdus prin obicei i s-a practicat tot pe baza acestuia, timp îndelungat, nefiind totu i prev zut i în canoane.

Luînd în considerare raporturile ierarhice dintre treptele clerului rezult în ansamblu c dependen a sau subordonarea unora fa de altele impune treptelor inferioare supunere sau ascultare fa de treptele superioare. Aceast supunere sau ascultare cunoscut i sub numele de obedien , este o îndatorire care deriv în primul rînd din înv tura dogmatic despre preo ie i despre cele trei trepte ale ei de instituire divin .

În conformitate cu această învedere, treptele inferioare nu pot să vîrî anumite lucruri pe care le să vîrîesc treptele superioare, așa încît cele dintîi sînt puse într-o subordonare firească determinată atît de starea lor harică, cît și de lucrurile pe care le să vîrîesc sau de îndreptirile care rezultă din starea lor harică. Deci îndatorirea lor de ascultare sau de supunere derivă din îndatorirea de a respecta starea harică superioară a treptelor mai înalte.

Această îndatorire numită în mod curent ascultare canonică, fiind observată pe calea obișnuită sau prin practica de totdeauna a vieții bisericești, a fost mai apoi specificată și în textul principalelor canoane pe care le-am văzut și anume în can. 39 ap., 18 I ec., 7 VI ec., 8 IV ec., 20 Laodiceea.

Fără de această ascultare nu este cu puțin păstrarea bunei rînduiri în Biserică și desfășurarea lucrării mîntuitoare pe care trebuie să o îndeplinească slujitorii Bisericii. Observarea ei este principala îndatorire care revine membrilor clerului, ca un imperativ care se degajă din însuși respectul sau cinstită care trebuie să o arate față de preoții și față de rostul acesteia în viața bisericească. Ea face parte din rînduiala păstrată după pilda și după învățăturile Sfinților Apostoli, deci din tradiția apostolică.

În cadrul îndatoririi la ascultarea canonică, diaconii și toate treptele inferioare lor, ca și cele derivate din treapta diaconiei, ca trepte superioare, sînt obligați la supunere față de presbiterii și față de treptele derivate din aceea de presbiter, precum și față de episcopi și față de treptele care s-au născut din treapta episcopală.

La rîndul lor treptele inferioare diaconilor sînt datorate cu ascultare canonică față de diaconi.

Presbiterii din orice treaptă sînt datorate cu ascultare canonică față de episcopi din orice treaptă, se înlege cu deosebire pe care le impune apartenența lor juridică de un episcop sau de altul, de un mitropolit sau de alte trepte mai înalte.

La rîndul lor, toate treptele episcopatului au îndatorirea ascultării canonice față de sinoade.

În legătură cu ascultarea canonică la care sînt îndatorate treptele clerului unele față de altele, se face adeseori greșeala de a se minimaliza în fața acestei îndatoriri, drepturile tot atît de canonice ale treptelor inferioare față de treptele superioare, socotindu-se uneori că treptele inferioare ar avea numai îndatoriri canonice nu și drepturi canonice față de cele superioare. Cu deosebire se face această greșeală atunci cînd preoții sau presbiterii sînt înfățișați ca simpli delegați ai episcopilor, iar nu ceea ce sînt de fapt, o treaptă aparte a preoției sau a stării preoției care există prin instituție divină. Se înlege că privitor la poziția presbiterilor față de episcop prin prisma socotirii greșite că ei ar fi numai delegați ai episcopilor, îndatorirea lor la ascultarea canonică față de episcop apare fără reversul firesc al îndatoririlor, adică fără drepturile care le-ar reveni în mod tot iată de canonic în raport cu prisma instituirii ei divine, atunci îndatorirea ascultării canonice față de episcop apare dublat și determinat mai precis în conținutul său

prin drepturile canonice care îi revin în virtutea calității sale de treaptă de instituire divină, iar nu de simplă instituire omenească, pe cale de delegare.

Pe de altă parte, ascultarea canonică în raporturile dintre slujitorii Bisericii constituie un exemplu care servește ca îndrumare permanentă pentru credincioșii în privința ascultării cu care sînt datorii aceștia la rîndul lor față de clerici, cîci fără de pilda stării preoțiești în această privință, numai povăzuirile și îndrumările verbale ale clerului nu ar reuși să creeze și să păstreze starea de bună rînduială în Biserică. Dar și îndatorirea credincioșilor de a da ascultare clerului și normelor după care se rînduiesc treburile vieții bisericești este tot o ascultare canonică întemeiată pe obicei sau pe practica îndelungată a vieții bisericești, precum și pe anumite prevederi ale canoanelor (can. 84 ap.).

În această privință, mai grăitoare însă decît practica îndelungată și decît îndrumările canoanelor sînt cuvintele Mîntuitorului adresate Sfinților și Apostoli în timpul pregătirii lor pentru misiunea cu care îi trimitea în lume, înzestrîndu-i și cu mijloacele sau cu puterile necesare îndeplinirii acestei misiuni. Dîndu-le aceste puteri, le-a zis: «Precum Mă trimis pe Mine Tatăl, așa vă trimit și Eu pe voi» (Ioan 20, 2). «Cine vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă, iar cine se leapădă de voi, de Mine se leapădă și de cel ce Mă trimis pe Mine» (Luca 10, 16; Mt. 6, 40; Ioan 13, 20).

În aceste cuvinte ale Mîntuitorului își are începutul întreaga ascultare canonică din Biserică, în primul rînd aceea la care sînt obligați cei ce fac parte din preoție și apoi aceea la care sînt obligați credincioșii față de slujitorii Bisericii.

Dar în afară de aceste două feluri de ascultări canonice, în Biserică se mai cunoaște de la o vreme și un al treilea fel de ascultare canonică și anume acela care se practică în viața monahală. După cum se știe, acest fel de ascultare constituie o îndatorire care se ia prin vot special sau printr-o iurămînt aparte de către cei care intră în cinul monahal. Acest vot se numește votul ascultării și reprezintă unul din cele trei voturi principale ale vieții monastice care sînt: votul ascultării sau supunerii, votul sîrăcirii de bunăvoie și votul castității.

Dintre aceste voturi cel mai greu este tocmai votul ascultării, pentru că el nu rezidă într-o ascultare canonică simplă, ca aceea la care sînt obligați membrii clerului între ei sau credincioșii laici față de clerici, ci într-o ascultare extraordinară care obligă la supunerea necondiționată a monahilor față de superiorii lor din cinul monahal și în primul rînd față de episcopul în a cărui eparhie se găsesc. Acestă supunere necondiționată implică completă lepădare de sine sau renunțarea la orice fel de drepturi, afară de acela fără de care un om nu ar putea să existe, adică dreptul la hrană, la împrăcîminte și la adpost. La toate celelalte drepturi monahul renunță prin votul ascultării sau supunerii necondiționate, așa încît el apare în fața superiorilor și complet lipsit de drepturi, ceea ce nu este cazul în raporturile de supunere canonică dintre membrii clerului, precum și în raporturile de ascultare canonică dintre credincioșii laici și slujitorii Bisericii. Acest lucru trebuie bine precizat pentru a nu se încerca aplicarea rînduielilor privitoare la as-

cultarea canonică a monahilor și în raporturile dintre membrii clerului sau în raporturile dintre aceștia și credincioși.

Sub acest întreg chip sub care se prezintă ascultarea canonică în Biserică, ea constituie una din pîrghiile principale pe care se reazemă întreaga structură socială a Bisericii, întreaga ei organizare și lucrare, pentru că fără de ascultarea la care sînt îndatorată și în felul arătat toți membrii Bisericii, structura ei socială ar fi supusă destrămării, pentru că ar slăbi coeziunea membrilor Bisericii, nepăstrîndu-se între ei raporturile elementare de respect și prin aceasta disciplina necesară. De asemenea fără de ascultarea canonică s-ar destrămă și organizarea Bisericii, căci unitățile organizatorice ale Bisericii și organele de conducere ale acestora ar fi lipsite de principalul element uman, pentru a se putea constitui, pentru a putea dura și lucra, a încălța fără de acestea nici lucrarea Bisericii nu s-ar putea desfășura în chip eficient.

Dar îndatorirea ascultării canonice, așa precum am mai amintit se extinde și în sfera de aplicare și în raporturile dintre diversele instituții sau activități ale Bisericii, precum și în raporturile dintre unitățile ei organizatorice, locale și teritoriale, cele inferioare fiind obligate să dea urmare îndrumărilor și mîsurilor luate de cele superioare.

Această îndatorire există apoi și între diversele tipuri de organe colegiale de conducere a Bisericii, adică între diversele feluri de sinoade sau de organe colective.

După cele arătate sau doar menționate pe scurt, se poate vedea că ascultarea canonică se prezintă în fața noastră și cu rostul unui liant social în viața Bisericii, liant în alcătuirea sau în conținutul ei mai mult elemente, oare-i dau un rost deosebit de important și anume: credința comună, normele religioase și morale întemeiate pe credință și în al treilea rînd normele juridice care precizează și mai concret îndatorirea ascultării canonice.

Gheagul vieții bisericești și pîrghie tare a lucrării pe care o săvârșește Biserica în lume, ascultarea canonică nu poate fi localizată numai la vreo categorie de lucrări care se săvârșesc în Biserică, numai la anumite stări sau realități ale vieții bisericești, ci ea ni se înfățișează ca un veșmânt religios moral și juridic al întregului corp al Bisericii, al întregii ei structuri și lucrări. Așa încît se poate spune că cine iese din ascultarea canonică iese din însăși Biserica.

6. Întîietatea onorifică în raporturile ierarhice dintre treptele clerului și dintre scaunele principale ale Bisericii

În raporturile dintre oameni se ajunge în mod firesc să se dea unora mai multă considerație sau cinste decît altora. Prin acest fapt evident, li se recunoaște celor ce li se dă această considerație o întîietate onorifică. Fenomenul se produce spontan în orice colectivitate omenească și se întemeiază pe o preuire din partea membrilor colectivității pe o manifestare sau exprimare liberă a voinței acestora.

Dar în afara de această înțietate onorific, firească și spontană, în raporturile dintre oameni se mai acordă înțietate onorifică și în cadrul profesional restrâns, pe baza însușirilor sau realizărilor mai deosebite a unora dintre cei ce au aceleași îndeletniciri.

Când înțietatea onorifică se conferă în acest chip firesc, ea este acceptată fără de nici o împotrivire, adică în același chip firesc în care se naște și se impune. Atunci însă când se caută ca o înțietate onorifică să fie dobândită în alt chip, ea stârnete împotriviri și în genere dă naștere la sentimente și aprecieri negative, la adresa celor ce aleg după întâietate. Însă și această năzuință sau dorință este considerată ca expresie a păcatului vanității, de care au fost încercați până și însuși Sfinții Apostoli. Se știe doar că și între ei s-a pus la un moment dat în discuție problema înțietății onorifice și iau cerut chiar Mântuitorului să le dezlege această problemă. Se știe însă tot atât de bine că Mântuitorul i-a muștră pentru slăbiciunea lor și nu a conferit nici unuia vreun fel de înțietate.

Cu toate acestea s-a făcut și continuă să se facă dintr-o anumită vanitate și din alte îndemnuri neevangelice mari eforturi pentru a se demonstra că Sfântul Apostol Petru ar fi avut nu numai o înțietate onorifică, ci chiar și una de conducere, adică cu atribuții de întâistitor între Sfinții Apostoli. Din această pretinsă înțietate a Sfântului Apostol Petru se caută apoi a se trage tot felul de concluzii, spre a se arăta că ar fi existat un primat al lui Petru, care apoi, ca element al tradiției apostolice, și mai mult, ca element al Sfintei Tradiții, ar fi fost transmis unor urmași mai mult decât ipotetici ai Sfântului Apostol Petru, în lucrarea de conducere a Bisericii din Roma.

Cât de lipsit de temei obiectiv și în genere cât de meșteșugit este întreaga încercare aceasta, se poate vedea cu ușurință din faptul că însuși Mântuitorul a refuzat să confere vreunui dintre Sfinții Apostoli orice fel de înțietate, atunci când ei l-au pus această problemă. Ceva, mai mult, El i-a dezavuat și i-a muștră pentru faptul că s-au lăsat încercați de o asemenea vanitate sau stăpâniți de o asemenea dorință.

De aici trebuie trasă concluzia clară că Mântuitorul n-a socotit necesar să dea vreo înțietate vreunui dintre Sfinții Apostoli și că nu i-a dat-o de fapt nici unuia. A doua concluzie, care trebuie trasă, este că dacă tocmai cu prilejul cererii pentru înțietate dintre Apostoli nu i-a dat nici unuia vreo înțietate aceasta însemnează că a luat o hotărâre tocmai contrară aceleia care i se atribuie. Și în fine, a treia concluzie care se impune și care anulează orice încercare de a-i atribui Mântuitorului vreun act prin care El ar fi conferit vreo înțietate vreunui dintre Sfinții Apostoli, este aceea că nu i se poate atribui Mântuitorului consimțirea la un act de vanitate, care ar însemna consimțirea din partea Lui la un păcat și deci slăbiciunea unui păcat din partea Mântuitorului însuși. Cine ar îndrăzni oare să hulească în acest chip împotriva lui Dumnezeu?

Nu rămâne nici o îndoială că între Sfinții Apostoli n-a existat o înțietate de onoare și cu atât mai puțin vreo înțietate de altă natură și că urmare nu se poate atribui nici unui act al Mântuitorului și nici

vreunei tradiții apostolice, instituirea de întâietăți onorifice sau vreunei întâietăți de conducere, ori jurisdicționale între Sfinții Apostoli.

Întâietățile oare au apărut în Biserică, ca întâietăți onorifice, sînt cele întemeiate pe starea harică superioară, și în cazul acesta avem de-a face cu cinstirea care se dă harului și prin har persoanei care s-a învrednicit de el. Ca urmare întâietățile de această natură sînt justificate, firește și legitime. În baza deosebirii de starea harică se impune chiar acordarea unui respect sau unei cinstiri deosebite celor din treptele superioare față de starea harică de către cei din treptele inferioare. În aceasta constă chiar și principalul temei al ascultării canonice.

Dar între Sfinții Apostoli nu exista deosebire de stare harică, nici unul dintre ei nu era superior celui inferior sub acest raport. Ei erau toți egali. Singura deosebire era aceea de vîrstă dar fără deosebire, toți cei ce au fost cuprinși de dorința întâietății, și sînt pînă și de această ispită, s-au certat, cum se spune la Marcu 9, 35, iar Domnul i-a muștrățit și i-a povățuit, arătîndu-le că între ei nu trebuie să se stabilească relații de tipul aceluia care există între păgîni, ei relații cu totul noi, în privința căroră le-a dat nu numai îndrumarea, ci și porunca expresă, ca tot cel ce vrea să fie întâiul între ei, să fie slujitorul tuturor, căci la slujire iar nu la stăpînire i-a chemat pe ei Domnul și prin ei pe toți ceilalți slujitori ai Bisericii.

Înîndu-se seama de modul în care s-au comportat Sfinții Apostoli, după ce au trecut prin încercarea ispitei întâietății, nesocotindu-se nici unul dintre ei a fi mai mare sau întâiul între ceilalți, și urmînd pilda acestei comportări a Sfinților Apostoli, toți episcopii s-au socotit egali între ei și s-au comportat ca atare, nestabilindu-se în cadrul episcopatului nici un fel de ierarhie onorifică sau de altă natură. Ei fiind toți egali sub raport harică, n-a intervenit în relațiile dintre ei nici un fel de diferențiere.

De asemenea și între presbiteri și între diaconi s-au păstrat aceleași raporturi, socotindu-se și comportîndu-se ca egali între ei toți cei ce aparțineau uneia dintre aceste trepte.

«

Cît privește raporturile dintre trepte, caracterizate prin ascultarea canonică despre care am vorbit în alt loc, aceasta întemeindu-se în mod principal pe cinstirea care se acordă stării harice superioare de către persoanele în starea harică inferioară, se înțelege că în reglementarea lor intră ca element de bază întâietatea treptelor superioare față de cele inferioare. Cei care au nesocotit această rînduială au fost chemați la ordine de către autoritatea bisericească inclusiv prin norme canonice.

Cu timpul însuși, datorită faptului că în constituirea puterii sau a autorității bisericești intră pe lîngă elementul sau factorul divin, reprezentat de harul preoțesc, încă și elementul sau factorul uman, reprezentat de voința credincioșilor și a clerului, s-a ajuns ca în raporturile ierarhice dintre treptele clerului să se stabilească anumite întâietăți determinate de intervenția factorului uman, prin crearea treptelor ierarhice de instituire bisericească. În cazul acestora, prin intervenția voinței

omene ti, deodat cu unele trepte clericale de instituire bisericeasc s-au creat noi raporturi între treptele clerului de instituire divin , raporturi caracterizate prin 'întîietatea treptelor mai înalte de instituire bisericeasc fa de cele trei trepte de baz , adic fa de treptele de instituire divin .

în felul acesta s-a ajuns, dup cum am v zut, s se acorde unor episcopi, unor preo i, unor presbiteri i unor diaconi, întîietate onorific fa de al ii din aceea i treapt , iar mai tîrziu s-a ajuns chiar s li se acorde treptelor de instituire bisericeasc , dezvoltate ca trepte superioare din cele de instituire divin , i o întîietate juridic ional ,

Considerentele care au dus la aceasta sînt:

Considerentul cel mai vechi, pe baza c ruia s-a ini iat diferen ierea între episcopi sau între presbiteri sau între diaconi prin acordarea întîiet ii onorifice unora dintre ei, a fost t ria credin ei i destoinicia cu care unii dintre ace tia i i duceau la îndeplinire misiunea, ridicînau-se deasupra slujitorilor care nu v deau aceea i t rie a credin ei i acela i ata ament fa de misiunea lor. Mul i dintre cei care str luceau prin t ria credin ei, au devenit m rturisitori sau chiar mucenici. Celor care str luceau prin t ria credin ei, prin lep dare de sine i prin dedicare deplin slujirii Bisericii li se d dea în mod firesc o cinste deosebit , atît din partea credincio ilor, cît i din partea celorlal i slujitori. la aceast cinstire se ad uga una deosebit care-i a eza în rîndurile sfin ilor mucenici sau m rturisitori, pe aceia care erau prosl vi i de Domnul cu puterea de a suferi moartea martiric sau supliciile de m rturisor.

Cei care le urmau unora ca ace tia în slujirea Bisericii, fie ca episcopi, fie ca presbiteri, fie ea diaconi, se str duiau s nu fie mai prejos decît înainta ii lor i în felul acesta s-a ajuns ca unele scaune episcopale i unele Biserici s fie cinstite în chip deosebit, ca locuri în care au str lucit prin credin i prin alte însu iri izvorîte prin puterea credin ei, o seam de episcopi, de preo i sau diaconi.

în al doilea rînd, pentru a se acorda o cinste deosebit unor slujitori biserice ti i mai ales episcopilor, s-a avut în vedere considerentul c unii dintre ace tia p storeau Biserici din cet i sau din alte localiti i în care desf uraser i unii dintre Sfin ii Apostoli lucrarea lor mîntuitoare. Cu deosebire scaunelor episcopale din cet ile în care Sfin ii Apostoli desf uraser lucrarea lor. timp îndelungat, au dobîndit o cinstire mai mare, fiind numite simbolic «*scaune apostolice*». Se în elege c în asemenea cazuri i episcopilor care le ocupau li se d dea o cinste care se r sfrîngea asupra lor, din cinstirea ce se acorda scaunelor apostolice pe care le ocupau.

Al treilea considerent pe baza c ruia s-a acordat o cinste mai deosebit unora dintre episcopi, a fost acela care a determinat i crearea unor demnit i mai înalte de instituire bisericeasc , cum u fost cea de protoierarh, adic de protos sau de primat între ceilal i ierarhi, apoi cea de mitropolit, de arhiepiscop, de exarh, de patriarh. Acesta consta în pozi ia pe care o avea cetatea de re edin a unui episcop, fie într-o unitate bisericeasc mai mare, constituit fie în cadrul etnic, fie în cadrul unit ilor teritorial-administrative ale Statului.

Episcopilor din aceste cetăți ca și altora oare rezidau în localități croră li se acordau de către puterea de stat unele privilegii deosebite, au adăugat la poziția lor centrală și o poziție onorifică sau o cinstită deosebită, ca întărituri ale unităților bisericești constituite în cadrul respectivelor unități naționale sau teritoriale.

La întărirea de onoare a acestora s-a adăugat în curând și o înțâietate juridică, fiind însă ca aceasta să încalce drepturile fiecărui episcop relative la eparhia proprie.

Pentru consacrarea acestei întăriți onorifice nu s-au emis inițial nici un fel de legi bisericești scrise, ceea ce era suficient obiceiul. Mai târziu, prin diverse canoane, s-a rânduit ca episcopii din unitățile teritoriale respective să recunoască înțărirea onorifică a ierarhilor din cetățile centrale sau din capitalele acelor unități. În acest sens dispune mai întâi canonul 34 apostolic, apoi canoanele 4, 5, 6 ale sinodului I ecumenic .a.

Mergându-se pe linia acordării de întăriți onorifice treptelor ierarhice superioare de instituire bisericească rânduite paralel cu dezvoltarea organizației bisericești, precum și cu adaptarea acesteia la formele organizației de stat, s-a ajuns apoi ca prin unele canoane să se confere întăriți onorifice episcopilor din centrele teritoriale tot mai mari și să se consacre o adevărată ierarhie onorifică a principalelor scaune din Biserica veche, stabilindu-se mai întâi cu înțărirea de cinste între toate scaunele Bisericii se cuvine mai întâi scaunului din Roma, apoi celui din Alexandria și celui din Antiohia. După acestea urmau alte scaune apostolice, în frunte cu cel din Efes. Odată despre scaunul Ierusalimului, deși înțărirea lui reală iar nu numai onorifică era mai presus de orice discuție față de toate celelalte scaune principale din Biserica veche, ea a fost trecut cu vederea, tocmai datorită faptului că la stabilirea ierarhiei onorifice dintre principalele scaune ale Bisericii vechi nu s-a înțat seama de însemnătatea religioasă a acestor scaune, ci de însemnătatea lor lumească, adică de însemnătatea lor politică, economică, culturală și general-istorică.

De fapt, adoptarea acestui criteriu pentru ierarhizarea, onorifică a principalelor scaune din Biserica veche, a decurs cu necesitate din procesul mai vechi de adaptare a organizației bisericești la formele organizației de stat. Căci, precum în mod firesc în cadrul acestui proces și s-a zis episcopului din capitala unei provincii, adică din metropola unei provincii, mitropolit, și precum în mod tot atât de firesc și de simplu și s-a zis apoi episcopului din capitala unei dieceze exarh, tot astfel s-a ajuns că ierarhilor din cetățile cu însemnătate nu numai teritorială, ci cu însemnătate pentru întregul imperiu, adică cu însemnătate politică, economică, culturală și general-istorică, s-li se zice în cele din urmă patriarhi, după ce li s-a acordat întotdeauna o cinstită mai mare și ca simpli episcopi, și ea mitropoliți, ca arhiepiscopi sau ca exarhi.

Care au fost acești episcopi ?

Precum am amintit, ei au fost inițial : episcopii din Roma, din Alexandria și din Antiohia. Episcopii din Roma, pentru că erau episcopi din capitala imperiului, iar episcopii din Alexandria și din An-

tiohia, pentru c acestea erau dup Roma cele mai importante centra cu însemn tate politic , economic , cultural i istoric din întreg imperiul.

Canonul 6 al sinodului I ecumenic arat c întîietatea dup scaune ca întîietate onorific i cu anumite drepturi juridic ionale, pentru fiecare, în cadrul teritoriului respectiv, dar pentru nici unul dintre ele cu drepturi juridic ionale în cadrul Bisericii întregi, s-a stabilit pe cale de obicei i dispune ca acest obicei s se p streze a a cum s-a statornicit.

Canonul 2 al sinodului II ecumenic reia aceast dispozi ie i constatînd c între timp, pe cale de dezvoltare a organiz rii Bisericii au mai dobîndit întîiet i onorifice i alte scaune, dispune ca i pozi iile mai înalte ale acestora s fie respectate.

Dar ceea ce este mai important în privin a ierarhiz rii onorifice a principalelor scaune din Biserica veche i a sublinierii criteriului dup care s-a f cut aceast ierarhizare, este dispozi ia canonului 3 al sinodului II ecumenic al c rui text este urm torul : «Iar episcopul Constantinopolului s aib întîietate de onoare dup episcopul Romei pentru c Constantinopolul este noua Rom ».

Din textul acestui canon se vede pe deasupra 'oric rei îndoieli sau pe deasupra oric rei puțin e de controvers , c criteriul pe baza c ruia se stabile te ierarhia onorific între cele dou principale scaune de atunci ale Bisericii este însemn tatea politic a cet îlor în care î i aveau re edin a aceste scaune.

În ce consta aceast însemn tate politic ? în faptul'c Roma veche era capitala veche a imperiului roman, iar Constantinopolul devenise noua capital a imperiului (de la anul 330 înainte) i îp. aceast calitate, precum i spre a nu se l sa loc pentru nici o îndoial în privin a motivului pentru care se stabile te c scaunului din Constantinopol i se confer locul al doilea dup Roma, în ierarhia întîiet ii onorifice a principalelor scaune onorifice, i se zice Constantinopolului Roma nou , ca s în eleag to i cei de atunci c este vorba de a doua capital sau de noua capital a imperiului.

Aceast precizare a mai fost necesar i pentru a se r spunde prin ea obiec iilor pe care le f ceau împotriva trecerii scaunului din Constantinopol pe locul al doilea din ierarhia onorific a principalelor scaune de atunci, scaunele din Alexandria i din Antiohia, care în baza vechiului obicei în chip tradi ional, precum i pentru ra iuni politice i religioase, se g siser pîn atunci pe locurile doi i trei în ierarhia respectiv dup scaunul Romei.

Prin precizarea c este vorba de întîietatea de onoare (can. 3 II ec.) care- se confer scaunului din Constantinopol, dup acela al Romei, se arat c numai de aceasta a fost vorba, iar nu de vreo întîietate juridic ional , în Biserica întreg , problem care nu s-a pus i nu s-a dezbatut pentru c nu exista vreo astfel de întîietate (nu se cuno tea i nu interesa). C ci dac ar fi existat sau s-ar fi pus o astfel de problem , atunci sinodul II ecumenic s-ar fi pronun at i asupra ei, nu numai asupra întîiet ii de onoare i anume în leg tur cu aceasta, a a cum s-a pronun at prin canonul 2 asupra întîiet ii juridic ionale a

unora dintre scaune, în cadrul teritoriului restrâns și cum se pronunțase și canonul 6 al sinodului I ecumenic, inclusiv despre înființarea juridic ional în cadrul teritorial restrâns al scaunului din Roma.

Că într-adevăr sinodul II ecumenic și deci Biserica de atunci, a stabilit drept criteriu pentru ierarhizarea onorifică a scaunelor principale din acea vreme, însemnătatea politică a cetăților de reședință a acestora și hotărârea cuprinsă în canonul 3 al sinodului II ecumenic se referă numai la ierarhia onorifică a principalelor două scaune, iar nicidecum și la vreo ierarhie juridic ională a acestora, sau la vreun primat de juridic ie al scaunului Romei față de celelalte scaune principale sau față de întreaga Biserică, ne arată într-un mod mai amănunțit și mai explicit, ba chiar atât de explicit, încât este pe înelesul oricui, canonul 28 al sinodului IV ecumenic, care reprezintă o reluare și o tălcuire autentică a canonului 3 al sinodului II ecumenic.

Cu alte cuvinte, avem de-a face cu un document oficial de interpretare de către cea mai înaltă autoritate bisericească, adică de către un sinod ecumenic al unui text de canon adoptat de un sinod ecumenic anterior.

În canonul 28 al sinodului IV ecumenic mai întâi se arată că s-a citit în fața sinodului IV ecumenic textul canonului 3 al sinodului II ecumenic, și se spune pe drept cuvânt, că sinodul II ecumenic i-a dat scaunului din Constantinopol înființarea onorifică după scaunul Romei, socotindu-l vrednic de această cinste, întrucât Constantinopolul a devenit capitala cea nouă a imperiului.

„ De asemenea se arată că cinstea cea mai înaltă și se cuvine scaunului din Roma și rămâne pe seama acestuia, fiindcă Roma este vechea capitală a imperiului. În ce privește însă prerogativele sau drepturile de juridic ie a celor două scaune, nu există nici o ierarhie, ci amândouă sînt egale, avînd aceleași drepturi sau privilegii. Cu alte cuvinte se admite numai o ierarhie onorifică în virtutea căreia înființarea de această natură îi revine scaunului Romei, iar scaunului din Constantinopol îi revine locul doi, după Roma, dar se specifică în mod clar că această ierarhie privește numai poziția onorifică nu și cea juridic ională a celor două scaune, căci sub acest raport ele sînt și rămîni egale, conferindu-se în această privință aceleași privilegii Romei noi ca și Romei vechi.

Ar tîndu-se deci că în Biserică există numai o ierarhie onorifică între principalele ei scaune ierarhice, și prin canonul 28 al sinodului IV ecumenic, care precizează că sub raport juridic ional, scaunul din Constantinopol este egal cu scaunul Romei, se arată că nici un scaun din vremea aceea nu avea înființare juridic ională nici față de celelalte scaune și nici dincolo de limitele marii unități teritoriale în fruntea căreia se găsea, adică nici peste mai multe unități de acest fel și cu atât mai puțin în întreaga Biserică. Cu alte cuvinte nu se cunoștea existența vreunui primat de juridic ie în întreaga Biserică, nu se știa nimic și nu se admitea nici măcar ipotetic existența vreunui asemenea primat, care dacă realmente ar fi existat sau dacă ar fi fost socotit îndreptățit, s-ar fi recunoscut existența lui și s-ar fi consacrat prin-

tr-o hot rîre sinodal în leg tur eu primatul onorific asupra c ruia s-a pronun at deja al doilea sinod ecumenic, în sensul c acesta i se recunoa te scaunului din Roma.

Era foarte firesc i chiar inevitabil — cu acest prilej, cînd a fost vorba de tîlcuirea în am nunt i în mod cît se poate de precis a canontului 3 al sinodului II ecumenic, de c tre un alt sinod ecumenic, întrunit la o atît de mare distan de timp de sinodul II ecumenic — ca problema primatului de jurisdic ie în întreaga Biseric -, s fac i ea obiectul discu iei în cadrul sinodului i acesta s se pronun e, fie pozitiv fie negativ asupra ei. Or, nici o urm despre a a ceva. Atunci, pe ce se poate întemeia preten ia la un astfel de primat, cînd cele mai autentice i cele mai cu greutate documente ce ni s-au p strat din Biserica veche, adic ni te canoane, i nu unul singur, ci mai multe, ale sinoadelor ecumenice, deci ale celei mai înalte autorit i a Bisericii atest în mod atît de clar i de indubitabil inexisten a vreunui primat de jurisdic ie asupra întregii Biserici ?

Mai mult, la aproape un sfert de mileniu dup sinodul IV ecumenic, adic ia sesiunea a doua a sinodului VI ecumenic din anul 692, reluîndu-se problema primatului de onoare în Biseric i a ierarhiei onorifice a principalelor scaune din Biseric , prin canonul 36 al acestui sinod se reia, se reconfirm i se tîlcuie te din nou în chipul cel mai autentic posibil atît canonul 3 al sinodului II ecumenic, cît i canonul 28 al sinodului IV ecumenic, dispunîndu-se în felul urm tor : «Rennoiad cele legiferate de c tre cei 150 de sfin i p rin i care s-au adunat în aceast de Dumnezeu p zit i împ r teasc cetate, precum i a celor 630 de sfin i p rin i care s-au întrunit în sinodul de la Calcedon, hot rîm : ca scaunul Constantinopolului s se bucure de acelea i privilegii, întîiet i, ca i scaunul Romei vechi, i ca în lucrurile biserice tî s dobîndeasc aceea i m rime (s se înal e) ca i acela, fiind al doilea dup aeeîa, dup oare s se numere scaunul marii cet i a alexandrinilor, apoi al Antiohiei i dup acesta al cet ii ierusalimitenilor».

i hot rîrea pe care o cuprinde textul acestui canon este de o precizie i de o claritate care nu las nimic de dorit. Ea reprezint o a treia hot rîre a unui sinod ecumenic în aceea i chestiune a întîiet ii onorifice a principalelor scaune din Biserica veche, tîlcuind în mod expres hot rîrile celorlalte dou sinoade ecumenice anterioare, luate în aceea i chestiune.

Avem de-a face prin urmare cu hot rîrile a trei sinoade ecumenice, care atest c în Biserica veche nu exista decît un primat sau o întîietate de onoare în raporturile dintre principalele scaune de atunci i c nu exista, nu se cuno tea i nu se pomenea vreun primat juridic ional asupra întregii Biserici.

Este evident c în fa a unor atari documente, emanate de la cea mai înalt autoritate bisericeasc , documente asupra autenticit ii c rora nu încape nici o discu ie, invocarea oric or al te m rturii sau pretenin m rturii din unele scrieri, adev rate sau apocrif, precum i invocarea unor expresii simbolice din scrierile respective sau din alte preteninse m rturii, în care ar fi vorba despre un primat de jurisdic ie,

nu pot avea nici o valoare probatorie, pentru c nimeni nu poate înlocui autoritatea sinoadelor ecumenice cu autoritatea oarecui scrieri sau scriitori, chiar dac toate celelalte documente, fie i autentice, ar cuprinde vreomrturie contrar documentelor unor sinoade ecumenice.

Se tie doar c sinoadele ecumenice sînt cele care au stabilit sau au fixat în scris mai bine decît oricare alte documente i într-o calitate unic pe care n-au avut-o altalc tuitor de documente, atît Sfînta Tradiie cît i tradiia general a Bisericii, inclusiv. obiceiul juridic sau practica canonic a Bisericii, iar dac în documentele sinoadelor ecumenice nu este vorba decît de primatul de onoare al unor scaune mai importante i între ele de primatul de onoare al scaunului Romei, ca cel mai înalt i unanim acceptat în întreaga Biseric , iar nicidecum de vreun primat de jurisdic ie, adic de vreo întîietate jurisdic ional a vreunuia dintre acele scaune din întreaga Biseric , este clar c un asemenea primat n-a existat, nefiind atestat nici de obiceiul juridic, nici de legiferarea canonic .

Întîietatea onorific sau primatul de onoare în felul în care acesta a fost recunoscut scaunului Romei în întreaga Biseric , precum i celorlalte principale scaune ierarhice de asemenea în întreaga Biseric , îns pe locurile doi, trei, patru i cinci dup scaunul Romei, s-au stabilit mai întîi pe cale de obicei. Ele au fost apoi completate i precizate pe cale de legiferare canonic , a a precum s-a v zut prin hot rîri ale sinoadelor II, IV i VI ecumenice.

înînd seama de întîietatea acestor scaune i de ierarhia care se stabilise între ele pîn la sinodul IV ecumenic, acest sinod a conferit ierarhilor din scaunele respective titlul onorific cel mai înalt cunoscut pîn atunci în via a Bisericii i anume titlul de patriarh. Desigur cu timpul i ac^st titlu a dobîndit un coninut juridic format din drepturi i îndatoriri, iar ini ial el a avut numai caracter onorific.

Sinodul IV ecumenic, la conferirea titlului de patriarh a urmat întocmai irînduial'3 stabilit pîn aci prin obicei i prin legiferare canonic , în pri/in a scaunelor principale ale Bisericii, precum i în privin a ordinii lor ierarhice.

Precum s-a v zut aceste scaune erau : Roma, Constantinopol, Alexandria i Antiohia. Sinodul IV ecumenic a ad ugat îns la acestea i un al cincilea scaun, care era lipsit de însemn tate politic , economic sau cultural , dar care avea o însemn tate religioas mai mare decît toate celelalte i prin aceasta i o însemn tate istoric pentru Biseric , mai mare decît era sau decît putea deveni vreodat aceea a vreunul alt scaun. Acesta era scaunul din Ierusalim, a c rui însemn tate relevant nu mai putea fi trecut cu vederea. Lui i s-a rezervat totu i abia locul din urm , adic locul cinci în ierarhia onorific a principalelor scaune din Biserica veche, lucru foarte gr itor i semnificativ chiar pentru confirmarea celor spuse pîn aci în privin a întîiet i! onorifice i a ierarhiei onorifice dintre scaunele principale ale Bisericii.

Ce semnificatie are într-adev r faptul c sfîntul scaun al Ierusalimului este a ezat tocmai în urma celorlalte patru scaune ierarhice principale din Biserica veche ?

Acest fapt are semnificația unei dovezi noi și atât de grăitoare, că adevăratul criteriu de care s-a folosit Biserica în ierarhizarea onorifică a scaunelor sale principale, nu a fost un criteriu religios, cum s-a încercat a se pretinde mai târziu, ci un criteriu lumesc, criteriul politic, adică al însemnătății politice și profane în genere a cetăților în care rezidau scaunele respective.

Cu lucrurile nu se prezintă altfel și nici nu se poate imagina vreo încercare reușită de a le prezenta ca și cum s-ar fi folosit vreun criteriu religios la ierarhizarea onorifică a principalelor scaune din Biserica veche, rezultă cum nu se poate, mai limpede din faptul că Ierusalimul, a cărui însemnătate religioasă nu poate fi comparată cu a nici unui scaun apostolic, a fost pus tocmai pe locul cel din urmă al celor cinci scaune principale, ierarhizarea celor dinaintea lui făcându-se după însemnătatea politică sau profană a cetăților în care ele rezidau.

Toți cei cinci patriarhi apar ca având aceeași poziție onorifică în raport cu ierarhiile din unitățile în fruntea cărora se găseau și ca deplin egali între ei sub raport juridic. Ridicându-i sinodul IV ecumenic deasupra celorlalți ierarhi ai Bisericii, cei cinci patriarhi formează un grup deosebit, o pentadă de conducători principali ai Bisericii sau de pentarhi. Lucrurile deosebite și comune acestor cinci patriarhi în conducerea vieții bisericești, s-a zis pe drept cuvânt pentarhie, adică conducere prin cinci ceteranii.

Existența însăși a grupului de cinci patriarhi și constituirea lor în ceteranie pentarhică a Bisericii, arată că ei erau egali și atestă în același timp inexistența vreunui primat de jurisdicție în Biserică.

Fiecare din membrii pentarhiei și toți împreună dobândesc mai întâi o poziție onorifică nouă care evoluează apoi spre o poziție juridică egală a întregului grup sau corp al celor cinci patriarhi.

Poziția această onorifică nouă a celor cinci patriarhi, precum și ierarhia onorifică ce s-a stabilit într-un timp îndelungat între ei, se confirmă de practica vieții bisericești precum și de legislația bisericească a împăratului Justinian ca și de hotărârile sinodului IV ecumenic.

Dar nici una din acestea, adică nici practica vieții bisericești, nici legislația lui Justinian și nici hotărârile sinodului IV ecumenic, nu cunosc vreun primat de jurisdicție în Biserica întreagă, ci tot numai un primat de onoare.

Între timp a mai apărut și titlul onorific de patriarh ecumenic pe seama patriarhului din Constantinopol, titlu prin care s-a subliniat într-o formă nouă înălțimea de onoare a patriarhului din Constantinopol față de ceilalți patriarhi orientali. Dar apariția acestui titlu nu afectează totuși prin nimic ierarhia onorifică care se stabilise până aici între principalele scaune ale Bisericii vechi.

După ce am văzut cele trei principale considerente pe baza cărora s-a procedat mai întâi la o diferențiere onorifică între slujitorii Bisericii, și îndeosebi între episcopi, și după ce ne-am ocupat mai cu de-amănătuț de cel de al treilea considerent, acesta comportând lămuriri mai ample din pricina controverselor iscate în jurul lui, menționăm acum și al patrulea și ultimul considerent, pe baza căruia, deși în cea mai mică și mai neînsemnată măsură, s-a procedat la conferirea unor înălțimi

onorifice în raporturile dintre slujitorii mai înalți ai Bisericii, Acesta este considerentul religios pe care l-am amintit în mod inevitabil, în legătura cu cel de-al treilea considerent de care ne-am ocupat anterior.

Dar în ce constă acest considerent? În însemnătatea religioasă a localității în care rezidează un slujitor bisericesc și în preuirea corespunzătoare a acestei localități.

Din cele ce se știu, din istoria Bisericii, și din istoria dezvoltării organizației bisericești, rezultă că însemnătatea religioasă a localităților în care au rezidat sau rezidează unii ierarhi ai Bisericii, nu a constituit și nu constituie nici astăzi decât cel din urmă criteriu care se folosește pentru conferirea unei trepte onorifice pe seama ierarhilor respectivi sau pentru stabilirea unei ierarhii onorifice între ei. Acest lucru este cât se poate de evident și s-a relevat îndeajuns de limpede în legătură cu poziția scaunului din Ierusalim în ierarhia onorifică a principalelor scaune din Biserica veche.

În fața acestui exemplu, nimeni nu poate să invoce în mod serios vreun argument pentru a încerca să demonstreze că ierarhizarea onorifică a scaunelor principale din Biserica veche s-ar fi făcut după criteriul religios, între care după criteriul apostolicității scaunelor. Într-un asemenea caz ar fi trebuit, cum am mai arătat, ca ierarhia principalelor scaune din Biserica veche să înceapă cu scaunul din Ierusalim și să includă neapărat și scaunul din Efes și cel din Corint și cel din Tesalonic și atâtea altele de alt caracter apostolic nu s-a mai sesizat nici o autoritate bisericească pentru a proceda la includerea lor în lista scaunelor principale din Biserica veche și de mai târziu, stabilindu-se locurile ce le-ar fi revenit în virtutea apostolicității lor.

Cea dintâi cinstită deosebit care și s-a arătat chiar și Sfântului scaun al Ierusalimului din partea autorității superioare a întregii Biserici, este aceea pe care și-o face sinodul I ecumenic prin canonul 7, care întemeiat pe obiceiul « și pe tradiția veche », dispune și să se acorde o cinstită deosebit episcopului din Ierusalim, dar fără să se tirbi prin această jurisdicție scaunului mitropolitan din Cezareea Palestinei sub care se găsea episcopul Ierusalimului.

De aici înainte, problema scaunului de la Ierusalim s-a meninut în actualitate, dar nu s-a rezolvat prin ridicarea lui la o cinste superioară mitropoliilor și exarhilor decât prin sinodul IV ecumenic care și-a conferit titlul onorific de patriarh, situându-l totuși numai pe al cincilea loc, după ceilalți patru, despre care a fost vorba mereu.

Întâietatea onorifică în raporturile ierarhice dintre treptele mai înalte de slujitori bisericești, precum și ierarhia onorifică dintre aceste scaune, stabilite în decursul istoriei, pe considerentele menționate care au fost folosite ca principale criterii în această privință, au dus și la anumite întâietăți jurisdicționale, precum și la ierarhizări de această natură, stârnind felurite neînțelegeri și chiar conflicte destul de grave în viața Bisericii, nu numai între pretendenții la jurisdicții mai înalte, ci și între părți întregi din Biserica creștină. Tocmai aceste neînțelegeri și conflicte au dus în cele din urmă, prin formularea pretenției la o întâietate jurisdicțională și la un primat jurisdicțional în întreaga Biserică, la schisma dintre Biserica de Răsărit și cea de Apus.

Se tie c de i Biserica veche n-a cunoscut vreun primat universal de jurisdic ie, de la o vreme scaunul Romei a început a formula preten ii la un astfel de primat i a n scocit în consecin tot felul de m rturii false i me te ugite pe baza c rora voia s demonstreze c pe baza unor astfel de dovezi cu putere probatorie, el ar fi mo tenit o asemenea putere, adic un asemenea primat de la însu i Sfântul Apostol Petru i cu toate c sinoadele ecumenice nu cunosc i nu recunosc un asemenea primat, el totu i ar exista i ar fi întemeiat.

Pentru a ne l muri i mai de aproape asupra acestei chestiuni, vom supune-o unei examin ri aparte.

7. Chestiunea întîiet ii sau a primatului ierarhic jurisdic ional

în afar de întîietatea onorific sau de primatul ierarhic onorific, în via a Bisericii a ap rut de la o vreme i o anumit întîietate jurisdic ional , precum i tendin a de a se impune i un anume primat ierarhic jurisdic ional asupra întregii Biserici.

În ceea ce prive te prima chestiune a întîiet ii jurisdic ionale, lucrurile s-au petrecut oarecum în mod firesc i s-a ajuns ca întîiet ile jurisdic ionale s dubleze cu timpul întîiet ile onorifice, adic s se dea întîiet iilor onorifice cîte un con inut jurisdic ional.

Acest proces al dubl rii întîiet iilor onorifice de întîiet i jurisdic ionale s-a produs la toate eele trei niveluri ale treptelor preo iei de instituire divin , dar în mod mai accentuat la nivelul treptei episcopale.

Se tie doar c din rîndurile diaconilor s-au ridicat protodiaconii i arhidiaconii, care pe lîng întîietatea onorific în cinul diaconesc, au dobîndit i anumite drepturi prin care li s-a consacrat o pozi ie superioar de natur jurisdic ional fa de diaconii simpli. La fel s-au petrecut lucrurile i cu protopresbiterii i eu arhipresbiterii.

Paralel cu apari ia i cu cristalizarea unor întîiet i jurisdic ionale în treapta diaconiei i a presbiteratului, s-au ivit i întîiet i jurisdic ionale în treapta episcopatului, dar procesul dezvolt rii acestora a durat mai mult i nu s-a desf urat chiar atît de neted ca în cazul celorlalte dou trepte.

în rîndurile episcopilor egali între ei i diferen ia i doar sub raport onorific dup diverse considerente, au început s apar de prin veacul al doilea prima i, proto i sau protoierarhi c rora li s-au conferit sau li s-au recunoscut, pe cale de practic mai îndelungat sau prin obicei,, anumite drepturi care s-au ad ugat la pozi iile lor onorifice sau la întîietatea sau titlurile lor onorifice. Astfel ei au primit prin consim - mîntul unui anumit num r de episcopi dreptul de a convoca i a prezida sinoadele episcopale i sinoadele mixte, dreptul de a reprezenta aceste sinoade sau grupurile respective de episcopi care alc tuiau sindul, în fa a altor grupuri de episcopi sau altor sinoade, precum i fa de autoritatea de stat, apoi dreptul i îndatorirea de a se îngriji de alegerea i hirotonirea episcopilor în scaunele r mase vacante, etc. .

Toate aceste drepturi au dat un coninut juridic ional ,întâiet ii lor onorifice, iar canoanele au sfîr it prin a transcrie rînduieselile statornicite prin obicei, în form de legi pozitive. Astfel s-a procedat în cazul protoierarhilor prin canonul 34 apostolic, apoi în cazul mitropoliilor prin canoanele 4, 5 i 6 ale sinodului I ecumenic i prin numeroase alte canoane ulterioare, pîn dup sinodul VII ecumenic, adic inclusiv în canoanele sinodului local, întrunit la Constantinopol în anul 861.

De asemenea, referindu-se direct la obiceiul care se statornicise, canonul 6 al sinodului I ecumenic a consacrat anumite drepturi juridic ionale a celor mai importante scaune din Biserica veche, i anume ale scaunului din Alexandria, ale celui din Roma i ale celui din Antiohia, pe care le enumer în irare men ionat aci, iar nu în ordinea statornicit tot pe cale de obicei, care situeaz Roma în fruntea celorlalte scaune.

Dar faptul c acest canon în ir cele trei scaune principale din Biserica veche în ordinea ar tat , constituie o dovad pe de o parte c ele erau egale sub raport juridic ional, iar pe de alt parte i implicit, c nu exista nici un primat general de juridic ie în Biserica , adic nici un primat de juridic ie universal .

Canonul mai exprim c întîietatea juridic ional a acestor scaune, inclusiv a scaunului Romei, se întemeiaz pe obicei, iar nicidecum pe vreun drept de alt natur , pe vreun text din Sfînta Scriptur , .care ar cuprinde vreo rînduial stabilit de Mântuitorul sau de vreunul din Sfîn ii Apostoli, cum s-a pretins mai tîrziu.

Întîietatea de juridic ie pe care o consacr canonul 6 al sinodului I ecumenic celor trei scaune amintite, este de natur exarhal , cu alte cuvinte ea dep e te pe cea mitropolitan , dar se specific în partea final a canonului c drepturile mitropoliilor nu:vor fi atinse.

Avem prin urmare de-a face la sinodul I ecumenic cu recunoa terea i consacrarea întîiet ii juridic ionale a dou trepte ierarhice superioare i anume a treptei de mitropolit i a treptei de exarh. De asemenea se consacr în canoanele sinodului I ecumenic egalitatea de juridic ie între ierarhii c rora li se recunoa te fie în'tîietajtea juridic ional de mitropolit, fie aceea de exarh.

În acela i fel se rînruiete i prin canonul 2 al sinodului II ecumenic în care se consacr atît întîietatea, de onoare, cît i cea juridic ional a exarbilor din scaunele Alexandriei i Antiohiei, în conformitate cu cele hot rîte prin canonul 6 al sinodului I ecumenic apoi i altor scaune importante i anume scaunelor din Efes, din Cezareea Capadociei i din Heracleea, acestea aflîndu-se în capitalele diecezelor : Asia, Pont i Tracia. Urmînd întocmai celor hot rîte i prin canonul 6 al sinodului I ecumenic, canonul 2 al sinodului II ecumenic arat i mai explicit, c potrivit celor hot rîte la Niceea, este evident c rînduiala privitoare la diecez , nu desfiinezaz rînduiala cea cu privire la mitropolii, care trebuie s fie observat .

În numeroase canoane ulterioare, ale sinoadelor ecumenice, ca i în diverse canoane ale sinoadelor locale, se cuprind dispozii care consacr întîietatea juridic ional a mitropoliilor i a exarhilor, sporind

drepturile acestora sau specificându-le mai cu de-am nuntul, cum fac de exemplu canoanele 6 Sardica, canoanele 9, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 20 Antiohia, apoi canoanele 8 I ecumenic, canoanele 9, 12, 17 și 19 IV ecumenic .a.

Prin alte canoane se consacră apoi și întâietatea juridică a patriarhilor, ca de exemplu prin canonul 11 VII ecumenic, canonul 15 sinodul I—II Const. Se înțelege însă că și în cazul patriarhilor întâietatea juridică a acestora este considerată egală și nicăieri nu se pomenesc de vreo inegalitate juridică între acei patriarhi cîrora li se recunoaște sau li se conferă treapta de mitropolit, de exarh sau de patriarh.

Dar nu numai că nu se găsește vreo urmă despre vreo asemenea inegalitate sau despre vreo inegalitate juridică între trepte egale, în textul canoanelor, dar nici în celelalte documente, emise de sinoade sau redactate cu ocazia lucrărilor sinoadelor nu se găsește și nici nu se presupune existența vreunei atari inegalități.

De aci urmează că nefiind cunoscute în Biserica din epoca clasică a sinoadelor sale ecumenice și locale, nici un fel de inegalități juridice între ierarhii din aceeași treaptă, nu se poate vorbi nici de existența vreunui primat general de jurisdicție a vreunui ierarh, adică despre vreun primat de jurisdicție universală.

Că lucrurile stau astfel, ne dovedesc chiar și canoanele sinodului întrunit la anul 869 la Constantinopol, ca al VIII-lea Sinod ecumenic, dar nerămas în rîndul sinoadelor ecumenice, sinod la care delegații patriarhului Romei au cerut să-i impună punctele lor de vedere și au avut toată libertatea să o facă în împrejurările în care s-a înut acel sinod. Cu toate acestea, canoanele lui dau expresie aceleiași rînduiri de pînă aci în privința raportului juridică dintre treptele ierarhice purtătoare ale aceleiași demnități și ca urmare și între scaunele purtătoare ale demnității de patriarh.

Deplină garanție de replică posibilă, este în această privință canonul 1 al sinodului întrunit la Constantinopol la anul 879, tot cu gîndul de a fi Sinod ecumenic, dar nefiind acceptat ca atare, a rămas între sinoadele locale.

În canonul 1 al acestui sinod se arată într-un chip cum nu se poate mai clar că între patriarhul Constantinopolului și între patriarhul Romei, nu există nici o deosebire de natură juridică, că între ei nu există vreo întâietate juridică, ci că sînt întru totul egali sub raport juridică.

Iată textul acestui canon :

«Sfîntul și ecumenicul sinod a hotărît ca acei clerici, ori mireni, ori episcopi din Italia, oare petrec în Asia, sau Europa, sau Libia, (și) au fost puși sub legătură, sau caterisire, sau anatematică de către preasfințitul Papa Ioan, unii ca aceștia să fie (puși) și de către Fotie, "preasfințitul patriarh al Constantinopolului sub aceeași hotărîre de pedeapsă, adică (să fie) ori caterisiți, ori anatematisiți, ori afurisiți. Dar și acei clerici, sau laici, sau (cei) din tagma arhieratică sau ieratică, din oricare parohie, pe care Fotie, preasfințitul nostru patriarh, îi va pune sub aifurisire, sau caterisire, sau anatematică, să-și aibă pe ei și

preasfinitul Pap Ioan al sfînta lui Biserice a romanilor supus lui, sub aceea si sentinta a pedepsei, si nu se schimbe ceva nici din prerogativele cuvenite preasfinitului scaun al Bisericii romanilor, nici din totalitatea (prerogativelor) întîiului ez tor al ei, nici acum, nici în viitor».

Dup cum s-a v zut, în canonul citat, este vorba de cel mai caracteristic act de jurisdic ie sau drept de jurisdic ie, care const în actul special care se nume te prin excelen jurisdic ional i anume în actul de judecat , adic de aplicare a dreptului în cazurile de înc lcare a normelor sale. In privin a acestui act ca i a dreptului din care decurge el sau a dreptului în virtutea c ruia se s vîr e te, canonul stabile te c exist egalitate deplin între ceea ce face patriarhul Romei i patriarhul Comstanitinopolului, dispunând c sentin ele prin care aplic pedepse patriarhul Romei au aceea i putere sau valoare ea i sentin ele prin care aplic pedepse patriarhul din Constantinopol. Un mod mai gr itor i mai precis de a ar ta c cele dou scaune sînt egale sub raport jurisdic ional, nici nu ise poate g si. El exprim f r putin de replic sau de controvers faptul existen ei acestei egalit i jurisdic ionale între patriarhul Romei i patriarhul din Constantinopol. Iar unde exist egalitate jurisdic ional , nu poate înc pea nici primat jurisdic ional pe seama vreunuia, nici subordonarea jurisdic ional din partea altuia, ceea ce constituie o nou i categoric dovad a faptului c scaunul Romei sau patriarhul Occidentului nu avea nici un fel de primat jurisdic ional în Biserice , c ci dac acesta ar fi existat, nu ar fi fost posibil formularea i acceptarea din ambele p ri, adic atît din partea Bisericii din R s rit, cît i din partea Bisericii din» Apus a canonului 1 al sinodului din Constantinopol din anul 879, sinod întrunit ca ecumenic.

Dac deci canoanele Sinoadelor ecumenice i ale altor sinoade care reglementeaz chestiunea primatului jurisdic ional al diverselor trepte ierarhice superioare care au ap rut cu timpul în Biserice , nu numai c nu consacr vreun primat jurisdic ional cu caracter universal în Biserice , dar nici nu pomenesc sau nici m car nu las s se presupun existen a vreunui astfel de primat, aceasta constituie o dovad cu neputin de contestat sau de r sturnat, a faptului c un astfel de primat n-a existat realmente. Iar în fa a dovezilor pe care le constituie hot rîrile sinoadelor ecumenice despre inexisten a vreunui primat universal de jurisdic ie în Biserice , adic atît hot rîrile pe care le-am citit în leg tur ou întîietatea onorific dintre principalele scaune din Biserica veche, cît i cele citate în leg tur cu egala întîietate jurisdic ional a ierarhilor din aceea i treapt , este evident c orice alte dovezi emane de la indiferent orice autoritate, nu pot avea nici o putere probatorie.

Cu toate acestea, înc din veacul al VIII-lea, de cînd episcopul Romei a devenit i suveran politic al statului papal, au început a se n scoci i a se pune în circula ie, tot felul de tîlcuiri me te ugite ale unor texte din Sfînta Scriptur , apoi tot felul de falsuri care au fost interpolate în operele unor scriitori biserice ti i în cele din urm chiar felurite hot rîri atribuite unor sinoade ori unor papi, adunate în colec-

tiunea numit pseudoisidorian . Dezvoltarea și continuarea acestor n scociri n-a conținut de atunci încoace. La etalarea unora dintre ele nu s-a renunțat nici cu prilejul celui de al II—lea conciliu Vatican, întrunit între anii 1962 și 1965, la Roma.

În fața tuturor acestora și în fața persistenței ei în a fi invocate împotriva oricărei evidențe, apare necesară o reexaminare a elementelor pe care se întemeiază întreaga construcție a n scocirii acreditate ca adevăruri în conștiința unei părți din creștinătatea apuseană de bună credință .

După cum se știe cea dintâi n scocire a celor oare au fost teorie primatului juridic al scaunului roman, este aceea a primatului Sfântului Apostol Petru. Să vedem de aceea mai întâi cum stă m cu acest pretins primat și cu posibilitatea transmiterii lui pe cale de succesiune petrină , caci nicidecum nu este vorba de ceea ce se numește în mod real succesiune apostolică . Pentru că netemeinicia acestei pretenții și a altora care decurg din ea, nu au fost în mod suficient relevate, de întruștia scaunului Romei a pricinuit cele mai grele suferințe întregii Biserici, ne vom ocupa de ele, în special, sub trei aspecte principale și anume: al primatului papal, al infailibilității și al subminării ierarhiei sacramentale.

Primatul. În sensul în care ne ocupăm aici de primat, prin el se înțelege puterea supremă de conducere a Bisericii, în toate privințele, de către primul dintre toți ierarhii ei. Se pretinde că un astfel de primat ar fi avut Sfântul Apostol Petru și că de la el l-ar fi moștenit urmașii lui, episcopii Romei, numii papi.

Admiând ipotetic teza a primatului Sfântului Apostol Petru, se naște inevitabil întrebarea : cum și în ce fel au moștenit și au exercitat urmașii lui Petru, puterea primatului ?

Pentru a da răspuns acestei întrebări, trebuie să dezlegăm înșurător altele, și anume : A fost Petru episcop ? Există o succesiune petrină în episcopat, sau numai o succesiune apostolică egală ?

Nici Petru și niciunul dintre ceilalți Sfinți Apostoli după cum am mai arătat n-a fost episcop. Calitatea de Apostol nu se poate confunda cu cea de episcop, cu toate că episcopii sînt urmașii Sfinților Apostoli. Lor nu li s-a transmis înșurător prin succesiune apostolică , decât harul arhieriei și puterea de a învața și a conduce solidar (in solidum) Biserica întreagă , iar individual numai eparhiile proprii, nu înșurător și harismele și jurisdicția generală în Biserică , nelimitată teritorial, așa cum le-au avut pe acestea Apostolii. Deci, deosebirea dintre unii și alții este clară . Ca urmare, a se vorbi de episcopatul lui Petru, este cu totul greșit.

Nu mai puțin în greșit este a se vorbi înșurător și de succesiunea petrină , deosebit de obișnuită succesiune apostolică . După cuprinsul ei, succesiunea apostolică , fiind de fapt numai o succesiune parțială , în episcopat — iar nu una completă — în apostolat, este evident că și succesiunea petrină nu depășește în cuprins orice altă succesiune apostolică , dat fiind că Petru n-a avut vreă putere în plus față de aceea a episcopilor instituiți de alții Apostoli. Nici în cazul cînd s-ar putea dovedi că

Petru ar fi avut puterea specială a primatului de jurisdicție, nu se poate admite că el ar fi transmis această putere apostolică, urmașilor și episcopilor, și anume, numai celor ce au ocupat scaunul din Roma, nu și celorlalți.

Într-adevăr, ar trebui să se arate că are undeva și în ceva un temei, distincția ce s-ar face între cuantumul de putere transmis de Petru episcopilor Romei și acela transmis altor episcopi, ceea ce este cu neputință. De asemenea, ar trebui să se tie și să se arate în ce chip și prin ce act s-a făcut de către Petru transmiterea puterii de jurisdicție universală asupra episcopilor Romei, în succesiunea lui apostolică. Nici acest lucru nu se poate ține, și ar tă în vreun fel.

Ce se poate ține și ar tă atunci din toate «tainele» acestea? Nimic decât că ele sînt lucruri ascunse, în sensul de lucruri imposibil de lămurit.

Dar, presupunînd că și așa, învilit în toate negurile, s-ar accepta totuși teza apuseană despre succesiunea petrină romană, ca succesiune nu numai în episcopat ci și în jurisdicție universală, în primatul de jurisdicție adică, se naște întrebarea: ce caracter are actul de transmitere a jurisdicției universale: caracter juridic, sau sacramental?

Fără îndoială că, înînd seama de conținutul acestei puteri — alta mai mare și mai sfîntă decât aceea a nu se poate închipui nici în cer nici pe pămînt —, după felul în care o definește canonul 218 din Codex (1917), este cu neputință că ea s-ar transmite printr-o simplă formă externă, printr-un simplu act juridic. Dacă o astfel de putere există, transmiterea ei necesită în mod sigur un act sacramental, o sfîntă taină, căci iată ce se spune despre ea: «Pontificele roman, succesorul în primat al fericitului Petru, are nu numai primatul onoarei, ci și suprema putere de jurisdicție în întreaga (universală) Biserică, atît în lucrurile care in de credință și moravuri, cît și în acelea care in de disciplină și conducerea Bisericii rîspîndite în întreaga lume».

«Această putere este cu adevărat episcopală, ordinară și imediat atît asupra tuturor Bisericilor și parohiilor, cît și asupra fiecărei Biserici, a fiecărei parohii și a fiecărei credincios în parte, și independent de orice fel de autoritate omenească» (can. 218 Codex Juris Canonici).

Atît din felul în care este definit oficial puterea primatului de jurisdicție din canonul citat, cît și din felul în care ea este dezvoltată prin numeroase alte canoane ale Codexului (can. 219, 196 și 197, >aj, rezultă că de în sfîrșitul canonului 218 nu se adaugă că ea se exercită în mod independent și de orice putere divină, cum se exercită independent de orice putere omenească, totuși acest lucru se subînțelege. Este cu neputință să nu se facă spontan această completare, cînd se citește că și se înțelege, canonul 218 din Codex (1917); can. 331 (1983).

Cu toate că în canonul următor, 219, se spune doar că: «Pontificele roman..., îndată după acceptarea alegerii, primește prin dreptul divin (jure divino), deplină putere de supremă jurisdicție», se vede totuși că acest automat «jus divinum», care intervine prompt la un semn făcut de-noul ales, și vîrșește o taină sau conferă un har sfînt și anume unul mai mare decât oricare din cele conferite de vreuna din cele apte

Taine ale Bisericii. E limpede prin urmare, că avem de-a face cu a opta taină, care este însă «taina tainelor», rezervată numai lui — «episcopus episcoporum» (vezi și can. 332 Codex Juris Canonici, Roma 1983).

Cum nu sînt întrunite și arătate elementele tainei, urmează că avem de-a face cu ceva extraordinar, cu un act de comunicare a unei harisme, a unei puteri miraculoase. Sîntem adică în fața elementului care dă succesiunii petrino un specific demn de alchimia omfalopsihic, în fața unei minuni care se repetă la fiecare alegere de episcop al Romei. În cazul acesta, succesiunea petrino include va să zică în conținutul său și transmiterea unei harisme pe lângă transmiterea obișnuitelor puteri episcopale. Cum nu poate să fie altfel, urmează că cetățenii sacrali ca și cei profani ai Bisericii Apusene, trebuie să-și cinstească supremața petrină, ca pe un «*ciudotvoro*», și să-și zică la propriu «sfîntul părinte», căci este într-adevăr factor de minuni, dacă nu continuu, apoi cel puțin în momentul în care-și acceptă alegerea. Deci, Sfîntul recunoscut în timpul vieții și uneori automat și după moarte, ceea ce i-a făcut pe apuseni ca într-adevăr să-și numere între sfinți pe toți papii din primele cinci veacuri, aproape fără excepție. Este adevărat că această «canonizare» din oficiu nu are o vechime prea mare și nu-i întemeiat decât prin dorința de a o transforma în argument pentru dovedirea, și în acest fel a superiorității episcopilor Romei, față de cei orientali. Că astfel stau lucrurile, nu o pot ascunde nici istoricii apuseni mai vechi sau mai noi, care s-au vădit siliți, în repetate rînduri, să tot scoată câte o fantomă din «catalogul istoric» al papilor, recunoscînd că unii dintre ei chiar dacă s-au bucurat de cultul cuvenit, fiind declarați «sfinți» și inventîndu-li-se chipuri și buisturi străvechi, totuși n-au existat în realitate, ci au fost plămînduri tot atît de legendare, ca toate «basmeele» primatului petrino.

Tot istoria ne arată că astfel de «sfînte plămînduri» n-au fost rare, că unele durează mai mult, iar altele mai puțin, și că mai curînd sau mai târziu, «dărîmarea idolilor» e soarta tuturor.

Ridicată la rangul unei minuni care se repetă automat și periodic — chiar la intervale de ceasuri sau de zile, dacă papii se succed prea repede —, actul de transmitere a puterii primatului de jurisdicție este socotit de fapt în lumea apuseană ca «taină tainelor», nu ca o simplă taină, ci ca principala taină și ca izvor al celorlalte, care oricît de simple ar fi, rămîn totuși inoperante fără de aceasta.

Nu se mîrturisesc în mod public aceste lucruri, dar se practică, se mîrturisesc indirect și în taină. Toate tratatele apusene de Dogmatică și Drept canonic se feresc să analizeze în fond problema aceasta, se rețin de la inciziuni adineși și se mulțumesc să repete formule stereotipice și aproape sibilice.

În fond, poate că au dreptate apusenii și nu între în amănunte, pentru că, neavînd pe ce-și întemeia primatul de jurisdicție, este firesc să nu poată stabili nici ritul de transmitere, cu toată teoretizarea asupra succesiunii petrino. Neavînd ce să transmită, nici nu știu cum să transmită. E mai comod să spună că ai ceva și să spună că poți să transmită.

ceea ce ai, decât să încerci să dai ceea ce n-ai. Rentabilitatea iluziilor n-a fost o singură dată verificată în istorie și ea nu constituie monopolul succesiunii petrine.

Dar, din nebuloasa origină a primatului petrin și papal, ar mai trebui lămurit și felul în care urmașii imediați ai lui Petru și-ar fi exercitat această putere în Biserică. Na te și aici întrebări pe cât de fărâșate de răsunat, pe atât de cutremurătoare. Iată-le: Clare au fost acești urmași? Care Apostoli mai erau în viață în timpul urmașilor lui Petru și dacă ei au fost sau nu supuși jurisdicției episcopilor romani? Nu cumva urmașii lui Petru au fixat și ei ceva din Revelație, sau vor fi cenzurați și dat «imprimatur» pentru Evanghelia, Apocalipsa și Epistolele Sfântului Ioan Evanghelistul?

După cum s-a văzut, Petru nu poate fi numit episcopul Romei, iar documentele istorice — inclusiv epistolele cuprinse în Noul Testament și cartea Faptele Apostolilor, nu pomenesc nimic de vreun episcopat al lui Petru la Roma, ba nici măcar nu atestă prezența lui acolo. Se putea ca Pavel și Luce să omită în scrierile lor lucruri ca acestea? Mai ales este cu neputință să admitem că tocmai doctorul Luca, autorul Faptelor Apostolilor, care a fost la Roma, însoțindu-l pe Sfântul Apostol Pavel, și care istorisește despre propovăduirea lui Pavel la Roma, să nu ne spună nimic despre Petru, dacă acesta ar fi fost episcopul Romei — după cum se zice de către apuseni — ba 25 de ani, 2 luni și 7 zile înainte de 29 iunie, anul 67 (Anuarul Pontifical pe 1925, Roma, Vatican, pag. 9), ba 25 ani, fără precizarea lunilor, zilelor și nici chiar a anului morții, care poate fi 64 sau 67 (Anuarul Pontifical pe 1948, Roma, Vatican, pag. 7).

De altfel, nici un Apostol n-ia fost episcopul vreunei cetăți, și aici fixarea în scaun episcopal a vreunui Apostol contrazice misiunea apostolică, nu se întemeiază pe cuvintele Domnului, Care i-a trimis în toată lumea, și nici pe vreun fapt istoric sigur din primele veacuri. Nici pretinsul episcopat de 25 de ani al lui Petru la Roma nu este atestat decât cu probabilitate într-un document din anul 354, cum recunoaște însuși Anuarul Pontifical pe anul 1948 (p. 7).

Cât privește urmașii lui Petru, adică propriu-zis primii episcopi ai Romei, iar și nu se știe precis care au fost și cât au durat. Pentru a ne da seama de această certitudine recunoscută în mod cinstit de unul din istoriografii de seamă ai Romei, cu ani în urmă Mgr. Angelo Merolla, este de ajuns să comparăm iarși anuarele pontificate, ca să găsim situațiile următoare: în anuarul pe 1925, la pag. 9, succesorii lui Petru sînt arătați astfel: Linus — între anii 67 și 78, pontific 11 ani, 3 luni și 12 zile; Cletus — între anii 78 și 90 — pontific 12 ani, o lună și 11 zile; Clement Romanul — între anii 90 și 100 — pontific 9 ani, 2 luni și 10 zile; Anaetetus — între anii 100 și 112 —• pontific 12 ani, 10 luni și 7 zile.

În Anuarul pe 1948, la pag. 7—8, succesorii lui Petru din epoca apostolică sînt prezentați după îndreptările făcute de Mgr. A. Mercatti, altfel, și anume: Linus, între anii 67—76; Anaetetus sau Cletus, între

anii 76—88 ; Clement Romanul — între anii 86—97 ; Evaristus — între anii 97—105. Nu se mai indic aceiași ani, nu se mai indic zilele și lunile pe storiile acestea și peste tot se vede cum stăruie semnele de întrebare.

Evidențiez că cercetările istorice să mai aducă lumină prin tenebrele petrine, care tocmai de aceea preocupă în continuare pe apuseni, pentru că nu se poate ști nimic sigur, nici asupra primatului, nici asupra prezenței lui Petru la Roma, nici asupra adevăratului său episcopat și nici mai ales asupra anului morții și asupra mormântului său, care până acum a fost descoperit de cel puțin în vreo 10 ori, ultima dată chiar într-unul din «anii sfârșiți» de după războiul dintre 1939—1945.

Se știe că Sfântul Apostol Ioan Evanghelistul a trăit până în jurul anului 100 sau chiar și după acest an. De asemenea pare că și Sfântul Apostol Toma a supraviețuit lui Petru și Pavel. Cel puțin despre Sfântul Ioan se poate spune că în mod sigur a fost contemporan cu primii trei episcopi ai Romei, inclusiv Clement Romanul, și că în timpul acestora și-a scris Evanghelia, Apocalipsa și cele trei epistole.

Potrivit teoriei și practicii adevăratului primat roman de jurisdicție, ar urma să se admită că Sfântul Ioan, cel puțin în, dacă nu și Sfântul Toma, ca Apostoli din cei 12, s-au găsit după moartea lui Petru sub jurisdicția urmașilor acestuia, adică sub jurisdicția unor simpli episcopi de înaltă ținută ai scaunului Romei. Dar se poate oare concepe ca unii din Apostolii Domnului să fie puși sub ascultarea unor episcopi, chiar dacă aceștia ar fi fost instituți de «verhovnicul» Petru ca urmași ai lui ? Ar trebui să se producă dovezi în acest sens, pentru că altfel, jurisdicția deplină și supremă a episcopilor Romei apare ca un balon de săpun, care dispare în fața acestei încercări. Deci, ori a existat o astfel de jurisdicție și ea s-a exercitat și asupra Apostolilor supraviețuitori lui Petru, de către urmașii acestora, ori nu s-a exercitat și deci n-a existat.

Dar, consecvenți cu teoria și practica primatului de jurisdicție, ar trebui să admitem că și scrierile Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan au fost supuse cenzurii episcopilor romani contemporani și că, probabil, puțin sau deloc nu s-a pus la «index» a patra Evanghelie, scrisă de ucenicul pe care-l iubea Domnul mai mult decât pe Petru și în care nu se spune nimic despre primatul verhovnicului, sau chiar Apocalipsa, care din primele rânduri arată independența Apostolului Ioan de orice verhovnic sau urmaș al acestuia în adevăratul primat.

Unde mai poți apoi că prin scrierile Sfântului Ioan, se încheia fixarea Revelației cuprinsă în Noul Testament și că, prin urmare, iată-i pe episcopii Romei judecători și cenzori ai Revelației? Mai încap oare vreo îndoială că primatul se exercită în independență de orice putere lumească și divină în sensul canonului 218 (331) din Codexul catolic?

Încheierea fixării Revelației neotestamentare, ca fapt care s-a produs în vremea primilor urmași ai lui Petru, nu se putea închipui fără aprobarea acestora, și atunci ar trebui să se dovedească acest lucru, căci, în caz contrar, primatul de jurisdicție în sensul său precis roman, se dovedește inexistent «extunc», ca și «exhunc».

Deci i în cazul jurisdiciei asupra Apostolilor Ioan și Toma, probabil, ca i în cazul actului de jurisdicție în legătură cu scrierile care încheie canonul Noului Testament, ori se dovedește că primatul a existat și s-a exercitat, ori nu se poate dovedi acest lucru și atunci el n-a existat și n-are pe ce să întemeieze nici azi.

În mod neîndoios, nici într-un caz, nici într-altul, probele sau dovezile care sînt reclamate nu pot fi produse pentru simplul motiv că ele nu există și nici nu ar putea să existe. Căci, se poate oare concepe ca un Apostol sau mai mulți, să fie puși sub jurisdicția unui episcop și ca Revelația însuși, să fie cenzurată de același episcop?

Au nu însemnează aceasta, a-l identifica pe respectivul cu Hristos și a-l ridica chiar deasupra Lui? S-ar putea oare concepe, ca un pretins vicar al lui Hristos să cenzureze Revelația pe care El ne-a adus-o și care prin El s-a încheiat?

Ce grav și înfricoșător ar constitui aceasta? Ori tocmai din pricina lui nu se pot concepe actele de jurisdicție amintite. Imposibilitatea ca ele să se fi produs, arată însă definitiv și categoric, nu numai imposibilitatea existenței unui primat de jurisdicție al episcopilor Romei, ci chiar inexistența lui de fapt, căci dacă aceasta ar fi existat și acelea desigur că s-ar fi produs.

Nimeni nu se va încumeta însă, dintre fervenții partizani ai primatului, să încerce fundamentarea lui pe acte de hulă atât de grave, pentru a ieși din dilema în care îi pune revelația acestui aspect ignorat al problemei primatului. La ce urmează să se renunțe: la primatul întemeiat pe mistificări și pe pcat, sau la adevăr?

Asupra inexistenței primatului în epoca apostolică și asupra imposibilității de a fi fundamentat pe ceva, ne mai aduce o dovadă, însuși faptul că nu se ajunsese încă la fixarea întregii Revelații neotestamentare la data cînd el se pretinde că ar fi început să fie exercitat de către primii episcopi ai Romei. Căci dacă despre Petru se poate admite că ar fi fost în situația să-l exercite independent de acest fapt, ca unul care cunoaște Revelația întreagă de la însuși Hristos, apoi nicidecum nu se poate admite acest lucru în ceea ce-i privește pe episcopii Romei, care înainte de fixarea în scris a Revelației, n-aveau de unde să cunoască complet marea pe aceasta ce s-a scris și deci nici nu puteau să-și exercite jurisdicția în materie de credință.

Iată cum, din piatra primatului, nu mai rămîne nici măcar nisip.

Infailibilitatea. Ca o consecință inevitabilă a plămîdirilor din care s-a încheiat povestea primatului petrin de jurisdicție, a apărut timid, în umbră sau la întuneric, o altă plămîdire, care n-a fost scoasă definitiv la lumină decît în anul mîntuirii 1870, de către Conciliul Vatican I. Epălămîdirea infailibilității, derivată din cuprinsul puterii juridice ionale, atribuit episcopilor romani, ca «supremă și deplină putere», — nu numai în chestiuni de «disciplină și de conducere a Bisericii», — ei și în «chestiuni de credință și moravuri» (can. 218 (331) Corpus Juris Canonici; Quaestio 130 și 140 din Catechismus Catholicus — de cardinalul

Petru Gasparri, Roma, Vatican, ed. 10, 1933, p. 127, 131 i Quaestio 140 din acela i catehism, p. 131).

Dac se evit a se m rturisi de c tre apuseni c puterea juridic ional are caracter de «harism transmisibil », apoi nu se evit a se sus ine c infailibilitatea, de i reprezint doar o parte din puterea juridic ional , este totu i o harism : «charisma infailibilitatis», cum o define te Conciliul Vatican I i Catehismul roman (p. 133, Quaestio 147). Prin urmare, nu avem de-a face cu o simpl harism , cu aceea a juridic iei, ci cel pu in cu dou , dac nu cu o întreag «plirom » de hari me cu care este investit în mod miraculos episcopul Romei.

Iar dac episcopul Romei este infailibil, i înc tocmai printr-o harism , atunci în Biserica apusean avem de-a face în mod sigur cu o «plirom » de infailibilit i, i anume cu : infailibilitatea Bisericii în genere, cu infailibilitatea Sinodului ecumenic i cu infailibilitatea papei. Toate aceste infailibilit i sînt m rturisi de Cathehismus Romanus (p. 45 Quaestio 52; p. 124 .u. Quaestio 122, 144, 145, 151 — Biserica; p. 125 .u., Quaestio 126, 132, 145, 146 i canoanele 228 (336) 1323 (756), Corpus Juris Canonici, Sinodul ecumenic; p. 133 Quaestio 147 .u. i can. 1323 (756), din Corpus Juris Canonici — papa).

Este evident c dac exist trei infailibilit i, în fond nici una nu-i real , pentru c nu exist trei adev ruri într-o cauz , nu se pot concepe trei sentin e drepte în una i aceea i cauza. Iat cum, dac harisma infailibilit ii pontificului roman exist cu adev rat, ea anuleaz infailibilitatea Bisericii, iar dac exist infailibilitatea Bisericii, atunci infailibilitatea papei n-are ra iune, nici loc în Biserica .

Subminarea ierarhiei sacramentale. în strîns leg tur cu pretins juridic ie universal a episcopului Romei, dar avînd i o latur dogmatica, ce o leag direct de teoria harismelor pontificale, se mai reclam o l murire, care se evit mereu, i anume problema raportului dintre gradele ierarhiei sacramentale i acelea ale ierarhiei juridic ionale., adic a raportului dintre starea haric preo easc i dintre puterea juridic ional . Exist oare o. coresponden fireasc i p zit de Biserica ., între una i cealalt sau nu exist ? Poate exista putere juridic ional . independent de cea haric a preo iei ? Exist un alt temei, o alt baz decît preo ia, pentru a îndrept i oficiul de cîrmuire a Bisericii?

Problema în sine este simpl , i prin oricîte întreb ri ar fi desfcut în buc i, r spunsul sau r spunsurile nu comport dificult i pentru teologia i dreptul canonic al Bisericii ecumenice.

Cîrmuirea Bisericii a fost încredin at numai clerului ; el îndepline te în totalitatea lui slujba de conducere în Biserica . Deci, puterea juridic ional constituie atributul inerent al clerului, ierarhia sacramental sau preo ia haric , constituind baza ierarhiei cîrmuitoare sau juridic ionale, care nu se poate imagina în independen de cea dintîi..

Importan a misiunii în Biserica se apreciaz dup calitatea haric , dup treptele preo iei, de a a fel c se p streaz riguros ierarhia acestora, netrecîndu-i nim nui prin gînd s stabileasc alte raporturi ierarhice'decît acelea oare consac superioritatea arhierilor fa de preo i

i diaconi, ca i a preo ilor fa de diaconi. Este firesc, deci, ca, în ce prive te puterea jurisdic ional a acestor trei trepte, s se observe aceea i ierarhie, c ci nu puterea jurisdic ional este baza celei sacramentale, ci invers, i nu primeaz aceasta, ci aceea. într-adev r, numai pe ogorul des elenit de puterea sacramental se poate exercita i cea jurisdic ional , iar în cazuri extreme, lipsa celei dintîi face imposibil mîntuirea, pe cînd lipsa celei de-a doua nu o influen eaz în vreun fel.

Puterea jurisdic ional se d dea în epoca veche deodat cu cea sacramental i nu printr-un act aparte. Hirotonia îi d dea tot, c ci cine era admis la hirotonie, era admis i este admis pentru o lucrare sau misiune bisericeasc corespunz toare gradului hirotoniei care i se conferea, încît actul hirotoniei, implic conferirea întregii puteri biserice ti, inclusiv a celei înv tore ti i jurisdic ionale. De aceea s-au i interzis hirotoniile absolute f r destina ie prin canonul 6, IV ecumenic.

Cînd s-a introdus conferirea aparte a puterii jurisdic ionale ?

Cînd s-a socotit c pentru motive de bun rînduial , trebuie subliniat c episcopii au jurisdic ie corespunz toare harului lor, preo ii corespunz toare harului lor i la fel i diaconii, iar nu invers, adic nu diaconii mai mare decît preo ii sau decît episcopii, lucru ce reiese clar din canonul 16 Trulan, prin care se opre te inversarea raporturilor jurisdic ionale sau nesocotirea ierarhiei sacramentale.'

De atunci încoace au ap rut ca necesare acte de «trimitere canonic », adic de precizare i a jurisdic iei iar nicidecum de conferire a jurisdic iei ca o putere aparte, independent de hirotonie, adic de transmite a harului.

Actele acestea s-au numit diferit: gramate, hot rîri, singhelii.

Puterea bisericeasc este puterea Bisericii, nu a ierarhiei. Deci nu ierarhia de ine în mod independent, puterea, ci Biserica întreg , pentru c ierarhia f r Biseric nu e nimic i invers.

De aci rezult c , puterea jurisdic ional se grefeaz pe cea sacramental i c , a a cum s-a practicat în Biserica veche, ea se confer pe baza celei sacramentale, i numai în limitele acesteia, i adic : arhierilor, în limitele arhieriei sau episcopatului; preo ilor, în limitele presbiteratului, i diaconilor, în limitele diaconatului. A se conferi, ceva în plus, deosebit, f r s se în seama de acestea, este nu numai un lucru în neorînduial , nu numai o simpl înc lcare a unor norme legale, ci i o abatere grav de la un adev r de credin , care nu îng duie prin nimic inversarea raporturilor dintre gradele ierarhice sacramentale.

Cunoscînd adev rul ar tat aici i respectîndu-l, Biserica din Apus nu s-a ab tut de la el mult vreme, cel pu în în teorie.

Cum îns , episcopul Romei n zuia spre tronul unei cîrmuiri universale, i în acest scop trebuia s - i g seasc alia i gata s -l asculte i s -l urmeze, el a recurs — de necesitate — la recrutarea lor din gradele inferioare episcopatului, pentru c între episcopi nu se g seau decît prea pu ini care s nu fie con tien i de pozi ia i drepturile lor, sau care s consimt a renun a la acestea în favoarea celui din Roma. A a se explic faptul c în majoritatea lor, «cinovnicii» din jurul scau-

nului roman au fost diaconi, urmînd apoi ca număr preoții să abia la următorii episcopii.

Datorită funcțiilor pe care acestea le îndeplineau, pe măsură ce s-a impus puterea episcopului roman în Apus, a sporit și puterea aliaților săi. Indiferent de gradul pe care-l aveau în ierarhia sacramentală, ei au devenit purtători la puterea de conducere pe care și-o însușise papa, și astfel s-au ridicat deasupra întregului cler, ajungînd să se constituie mai tîrziu în colegiul numit al cardinalilor.

Această dezvoltare nefirească și contrară învățurii de credință, a raporturilor dintre membrii ierarhiei sacramentale, a stîrnit protestele întemeiate ale episcopilor, teologilor și altor oameni ai Bisericii, și din Apus și din Răsărit. Ca urmare în secolul VII, prin canonul 7 al Sinodului ecumenic quinisext se interzice ca diaconii să fie investiți cu onoruri sau jurisdicții superioare celorlalți membri ai ierarhiei sacramentale, impunîndu-se «și la celelalte cete sfinite», respectarea raporturilor dintre ele, întemeiat pe calitatea harică. Trebuie să recunoaștem că abateri asemănătoare s-au produs și în Bisericile răsăritene, dar, ele nu s-au permanentizat și nu s-au transformat în norme canonice, și cu atât mai puțin în teze dogmatice, cum s-a întîmplat în Apus, unde diverși diaconi și preoți, nu numai că s-au trezit cu onoruri mai mari decît episcopii și cu jurisdicția asupra acestora, fie că era vorba de simpli episcopi, sau arhiepiscopi sau mitropoliți, ci au fost declarați purtători la harisma jurisdicției universale a papei și chiar la harisma infailibilității.

Ca «stîlpi și întîrire» ai acestor harisme ei nici nu puteau să nu se împărtășească de ele cît de cît. Ele n-ar fi apărut doar fără de ei, fără ca prin coînteresare, ei să fi contribuit la formularea teoriei harismelor acestora, și să fi luptat pentru impunerea și aplicarea ei practice.

Într-adevăr, cardinalii au ajuns să dețină o parte din jurisdicția universală a papei, adică o parte din harisma jurisdicției, prin faptul că alături de papă, nimeni în afară de cardinali nu are, măcar parțial, vreo rămășiță de jurisdicție universală în Biserica apuseană, nici un mitropolit sau arhiepiscop, ci numai cardinalii, fie ei chiar preoți, sau cum era altădată chiar simpli diaconi. Numai ei primesc această putere de la papa, care are: dreptul de a o conferi și celor care nu au calitatea harică în baza creșterii ar putea-o primi și exercita.

Ca depozitar al «supremei și deplinei» puteri jurisdicționale pe care o primește, conform tezei apusene, printr-o comunicare harismatică, episcopul Romei poate distribui din această putere cui vrea și cît vrea, nefiind înuit să observe vreo normă de credință sau vreuna canonică în această privință.

Cum distribuie el această putere inepuizabilă, prin ce acte, după ce norme? Se susține că prin simple acte juridice de «trimitere canonică», adică de încredințare formală a unui oficiu bisericesc, unei persoane apte. Dar, în fond n-avem de-a face cu un simplu act juridic, pentru că nu-i vorba de o simplă putere juridică, ci de o putere harismatică ce nu poate fi transmisă altfel decît pe aceleași cale pe care s-a primit, adică prin acte de comunicare a harismelor, acte pe oare în afară de

Dumnezeu nimeni nu le poate s vîr i. i atunci urmeaz c transmi-
terea puterii juridic ionale din partea episcopului roman, are caracterul
unui act ce dep e te calitatea i importan a haric a tainelor, a Sfin-
telor Taine, a unui act prin a c rui s vîr ire, el ne ridic pe acela i plan
cu divinitatea. El împ r t e te harisma ca i Hristos Domnul, de care nu
se mai deosebe te cu nimic, decît doar prin faptul c nu poate împ r t
i orice harism . în acest caz el niu mai este un simplu vicar al lui
Hristos, ci chiar un «alter Ghristus».

C în realitate a a se i crede în cercurile conduc toare ale Bi-
sericii Apusene, rezult din faptul precis c papei i se recunoa te pu-
terea de a da oricui juridic ia, indiferent de calitatea lui haric , chiar
i laicilor, i în orice m sur apreciaz el. De asemenea, potrivit dis-
'pozi iilor din Codex Juris Canonici (can. 332, 377), actul de conferire a
jurisdic iei din partea papei premerge în mod obi nuit chiar i actului
hirotoniei episcopale i este un act cu totul independent de acesta din
urm . S-a ajuns, cu alte cuvinte, la nesocotirea total a rînduiei de a
se ine seama de calitatea haric , atunci cînd se confer un grad oare-
care al puterii juridic ionale. Se socote te, prin urmare, c , exact ca
i în cazul harismelor, juridic ia nu este condi ionat de preo ie, i c
deci, dup cum harismele se dau oric rui cre tin, laic sau cleric, dup -
voin a lui Dumnezeu, tot a a i juridic ia se poate da oricui apreciaz
sau dore te pontificele roman. Ea îns i e socotit ca fiind o harism
al c rei depozitar unic a devenit papa i pe care el o poate împ r t i
ne inînd seama de ceea ce a rînduit însu i Domnul în această privin ,
deci în mod independent chiar i de Dumnezeu.

Se pune atunci întrebarea : cum se face totu i, c chiar în cazul
presupusei conferiri a puterii juridic ionale supreme i depline a lui
Petru i urma ilor lui, s-a inut seama de calitatea haric a acestora,
de apostolatul lui Petru, i de episcopatul celorlal i ? De ce, dac Dom-
nul ar fi vrut altfel, dac ar fi vrut s se fac abstrac ie de calitatea
haric , atunci cînd se confer cuiva puterea juridic ional în Biseric ,
de ce oare n-a f cut El însu i acest lucru ? De ce n-ar fi dat juridic ia,
suveran în Biseric , unui alt înv cel simplu laic, nu unui Apostol,
i de ce n-a dispus ca ea s fie transmis altor laici sau simpli clerici,
ci tocmai urma ilor episcopi ai lui Petru ? Sau poate a dorit Domnul
însu i ca rînduiele Lui s fie stricate de pontificii romani, ca s se
v deasc i în felul acesta puterea lor nelimitat nici de cer, nici de
p mînt ?

îat dificult i, în fa a c rora amu e te replica apusean , chiar i
în cazul cînd ar fi s accept m teza primatului petrin de juridic ie.
C ci, dup cum am v zut, nici în cadrul propriei sale teze, Biserica
Apusean nu poate avea cuvînt de r spus la întreb rile care se ridic ,
ci doar un r spus gre it, tot atît de gre it ca i premisele din care
porne te întreaga pl smuire a primatului juridic ional.

Este, f r îndoial , una din r t cirile cele mai grave i mai as-
cunse, teoria i practica transiterii puterii juridic ionale în Biserica
Apusean , cu nesocotirea temeliei ei harice, indispensabile i corespun-
z toare, i cu inversarea prin gradele juridic ionale a raporturilor din
ierarhia sacramental .

Prin această întoarcere pe dos a lucrurilor, operat în chiar sistemul papal, se rstoarn de fapt îns i temelia acestui sistem, îns i fun* damentarea de c tre apuseni a primatului de jurisdic ie pe episcopatul lui Petru i al urma ilor lui romani.

A a cum se prezint teoretic i practic chestiunea jurisdic iei în Biserica Apusean , ea, pe lâng faptul c a redus pe episcopi la rolul de simpli amploia i ai papei, i-a mai pus i în situa ia, destul de frecvent azi, de a nu- i putea exercita jurisdic ia în mod deplin, nici pe aceea minim ce li se mai confer , decît în func ie de diver i cardinali («presbiteri») cu gradul de simpli preo i.

În trecut era i mai tragic, fiindc cea mai mare parte dintre cardinali erau numai «diaconi», ca stare sacramental . Abia de cîteva secole s-a adoptat norma nou ca orice cardinal, chiar dac postul s u are titlul tradi ional de «diacon» sau «diaconie», el s fie cel pu în presbiter (can. 232, 51 Corpus Juris Canonici). E i firesc ca s nu mai fie nevoie de prezen a unor simpli diaconi într-un colegiu care nu mai are s dea lupte pentru harismele deja cucerite i asigurate vîrfului s u : primatul jurisdic ional i infailibilitatea. În plus, diaconatul, ca grad deosebit efectiv, a a cum a r mas în Biserica din R s rit, a i disp rut în Biserica din Apus, r mînînd doar ca treapt tranzitorie. Existau deci, i mai persist atîtea motive care pledau pentru înl turarea diaconilor din colegiul cardinalilor, de i acesta reprezint în mod principal fructul str daniilor diaconate ti. Totu i tradi ia diaconatului în colegiul cardinalilor, a fost i a r mas atît de puternic , încît atunci cînd Sixt al V-lea, la 1586 a fixat definitiv num rul cardinalilor la cifra de 70, el a prev zut* c posturile sau locurile de «cardinali diaconi» trebuie s fie în num r de 50, cele de «cardinali presbiteri» în num r de 14 i cele de «cardinali episcopi» în num r de numai 6.

Ast zi titlurile «diaconale» sînt fictive, la fel i cele «presbiteriale» de cele mai multe ori, a a încît majoritatea cardinalilor sînt dup starea lor haric arhieriei, fie episcopi, fie arhiepiscopi, etc., cu sau f r eparhii.

Un alt aspect al teoriei i practicii jurisdic iei în Biserica Apusean este acela c , patriarhul Romei, consecvent tezei c jurisdic ia nu trebuie s în seama de calitatea haric a cuiva, poate s acorde i acord de fapt nu numai jurisdic ia de cardinal unui preot sau diacon, pentru Biserica întreg , ci i pentru orice eparhie. El poate acorda jurisdic ia episcopal oricui dore te din clerul inferior, fie în timpul vacan ei vreunui scaun episcopal, fie chiar existînd i aflîndu-se în func ie titularul, care, în felul acesta, este supus unui preot subordonat lui din clerul propriu în treburile de conducere ale eparhiei sale. În aceea i situa ie s-ar putea g si i fa de un diacon, dac ar exista efectiv acest grad. De asemenea, avînd în vedere c puterea de jurisdic ie a episcopului roman este nelimitat i necondi ionat , el ar putea oferi jurisdic ie asupra unei eparhii, asupra unui decanat sau asupra unei parohii, chiar i oric rui laic pe care l-ar socoti indicat.

Acest lucru face ca în diverse eparhii s se întîlneasc st ri nefire ti, tot atît de inexplicabile, prin ra iuni teologice, ca i acelea din

colegiul cardinalilor, s se întâlneasc adic preo i oare dau ordine episcopilor lor eparhio i, vicarilor, canonicilor, decanilor, prela ilor de orice fel, etc., în virtutea unei puteri jurisdic ionale, care li s-a retras acestora i li s-a conferit lor în cine tie ce scopuri, dar în nici un caz în scopuri religioase.

Dac , dup cum s-a v zut, puterea jurisdic iei, a a cum este conceput i cum se aplic în Biserica Apusean , nu are vreun rost i o justificare religioas , nici în ansamblul înv turii cre tine i nici în cadrul celei romano-catolice, ce rost i ce justificare ar putea ea totu i s aib ? în orice caz Domnul nostru Iisus Hristos, dac ar privi spre jurisdic ia roman i spre jurisconsul ii ei v zu i i nev zu i, n-ar putea identifica nici o urm din puterea cu care El i-a înzestrat pe cîrmuitoarii Bisericii i din rosturile acestei puteri. «Civitas Dei» n-are nimic comun cu o astfel de jurisdic ie pontifical . Poate vreun alt soi de «civitas».

Dar, fiind vorba de cardiiiali i de împ rt irea lor din puterea jurisdic ional , din harisma atotcuprinz toare a primatului petrin, nu se poate ignora participarea lor la cealalt harism pontifical important , care se cuprinde în cea dintîi, la harisma infailibilit ii. Ei se fac p rta i la aceasta, prin participarea lor la cea din ii. Practic, a a se i petrec lucrurile : cardinalii elaboreaz , iar pontificele proclam «ex cathedra» noile adev ruri de credin i normele de conduit , inclusiv în chestiuni politice, nu numai în cele religioase. Ei sînt f urarii, suportul i atelierul infailibilit ii, de altfel ca i al primatului de jurisdic ie. Urmeaz doar^ca i în aceast privin s li se defineasc pe fa prin «catehisme» i prin «codex», pozi ia i rosturile, cum s-c? f cut, m car în parte, în ce prive te primatul de jurisdic ie.

Mai mult decît posibil, o nou pronun are «ex cathedra» va împlini i aceast lips , definind, mai precis harismele pontificale i m sura în care particip la beneficiile lor, pilea ii flamin.i, curiali i colegiali.

Din cele ar tate în privin a schimb rilor arbitrare introduse teoretic i practic între men\b:ii ierarhiei sacramentale i a celei jurisdic ionale, prin teza primatului de jurisdic ie a episcopului roman, s-au putut vedea cu prisosin gre elile fundamentale ale tezei apusene, gre eli care relev prin contrast, temeinicia i adev rul pozi iei pe care st teologia i Dreptul bisericesc ortodox.

B. ORGANELE COLEGIALE DE CONDUCERE ALE BISERICII

Sinoadele și corporațiile bisericești

Organele colegiale sau colective de conducere ale Bisericii se numesc sinoade. În asupra sinoadelor s-au făcut unele precizări în legătură cu dezvoltarea istorică a organizației bisericești. Cum însă atât asupra diferitelor feluri de sinoade cât și asupra principiului sinodal care este adus la expresie prin sinoade, ca organe de conducere ale Bisericii, există controverse, contestându-se fie existența și utilitatea unor tipuri de sinoade, fie canonicitatea unora dintre ele, fie însuși principiul sinodal ca principiu canonic de bază al Bisericii, fie în sfârșit caracterul sinoadelor de organe superioare de conducere bisericească, față de cele individuale; se impune să stăruim în mod special asupra sinodalității și asupra felurilor sinoadelor.[^]

1. Sinodalitatea și felurile sinoadelor

Prin sinodalitate se înțelege rânduiala potrivit căreia, organele superioare de conducere ale Bisericii nu sînt cele individuale, ci cele constituite sub forma de sinoade, adică sub forma de organe colegiale ori colective.

Această rânduială la originile ei nu este exclusiv bisericească, ci ea este cunoscută și în organizarea și conducerea societății civile din timpuri vechi, deoarece se întemeiază atât pe nevoile, cât și pe natura și pe structura oricărui corp social, în care rolul conducător nu pot să aibă numai anumiți indivizi sau anumite persoane, ci și unele grupuri sau colegii apte să îndeplinească lucrări mai importante sau funcții mai grele, care depășesc posibilitățile persoanelor individuale.

Pe acest temelie firesc și pe aceste trebuințe care nu pot fi evitate și nici satisfăcute altfel, s-au creat felurite organe colegiale de conducere în toate societățile pe care le cunoaște istoria.

Asemenea organe colegiale s-au creat dintru început și în viața Bisericii, încredințându-li-se puteri mai mari și lucrări mai grele de îndeplinit, adică funcțiuni potrivite cu poziția și cu importanța lor în organismul bisericesc. La constituirea organelor de acest fel în Biserică, s-a avut în vedere atât temelul lor natural, ce rezidă în natura oricărei societăți și în trebuințele ei de viață, cât și un temelie nou care se cuprinde în învertură de credință creștină.

Care este acest temei nou, după care s-au orientat Sfinții Apostoli și toți urmașii lor, când au procedat la constituirea organelor sinodale de conducere a Bisericii ?

El poate fi arătat în chipul cel mai scurt și mai precis, ca rezidind în cuvintele prin care Mântuitorul însuși i-a muștrătat pe Sfinții Apostoli, când aceștia s-au sfârșit în drum către Emaus pentru înfrățire și prin povuirea care le-a dat-o eu acest prilej, spunându-le : « ti și câ domnii păgînilor își stăpînesc pe ei... iar între voi nu va fi așa, ci cel ce vrea să fie între voi înfrățit, acela să fie tuturor slujitor».

Ce rezultat din aceste cuvinte ale Domnului ?

Rezultatul cum nu se poate mai clar și mai precis că Domnul a refuzat să instituie între Apostoli și prin aceasta în fruntea Bisericii, vreun organ individual de conducere al acesteia, motivînd că aceasta ar însemna să se orienteze după modul de conducere autocrat și tiranic a unor categorii singulare din fruntea acelor state ale lumii vechi, în care se ajunsese la un asemenea sistem. Un astfel de mod de conducere sau un astfel de sistem de conducere, printr-o singură categorie individuală, este osîndit și respins de Domnul, chiar prin modul în care arată în ce chip se practic el de către domnii păgînilor și prin felul în care tocmai opoziția față de acest sistem le arată cum trebuie să se conducă ei sau cum trebuie să fie înfrățită conducerea Bisericii. Căci ce spune Mântuitorul în această privință, prin faptul că le recomandă ca cel ce vrea să fie înfrățit, să se facă slujitorul tuturor ? Este evident că această recomandare le-o face ca ei să înțeleagă că nici unuia nu-i revine în chip singular sau individual vreun drept superior de conducere asupra celorlalți sau asupra Bisericii înfrățite, ci că fiecare își revine mai înfrățit îndatorirea de a sluji celuilalt și prin aceasta de a sluji Bisericii. Iar fiind toți în aceeași măsură îndatorați să slujească ei primesc în mod egal mai înfrățit îndatorirea de a sluji Bisericii și apoi dreptul de a sta în fruntea ei tot în mod egal, adică în chip de corp sau de colegiu, în calitate de principali slujitori ai ei.

Aceasta însemnează că ei numai împreună sînt îndreptățiți să exhibeze și să hotărască treburile care se referă la misiunea Bisericii sau la lucrurile cele mai importante ale ei și că numai împreună pot să stea în fruntea Bisericii, cu toate că individual fiecare a fost înzestrat cu puteri și cu drepturi aparte pentru lucrarea pe care era posibil să o desfășoare fiecare în parte.

Sfinții Apostoli au dat urmare acestei recomandări a Domnului, care a avut pentru Sfinții Apostoli caracter de poruncă, iar acest caracter nu s-a pierdut nici o clipă, nici pentru urmașii Sfinților Apostoli. De altfel în multe rînduri, Sfinții Apostoli ne-au dat pildă de urmat în aplicarea acestei porunci. Ei s-au întrunit și s-au sfârșit de multe ori, dar nu ni s-au pstră de la toate aceste întruniri și sfârșituri hotărîrile pe care le-au luat, în chip sinodal, ci numai de la sinodul numit apostolic, pe care l-au întrunit la Ierusalim în anul 50 sau 51.

Din modul în care relatează faptele Apostolilor în capitolul 15 despre acest sinod, se vede clar că el a fost întrunit de către Sfinții Apos-

toii în scopul de a dezbate și lămuri ni te chestiunii în care nu se înțeleseră mai înainte și în care cu deosebire Sfântul Apostol Petru procedase în dezacord cu ceilalți. Era vorba de chestiunea obligativității legii mozaice pentru creștini, chestiune care a fost soluționată în chip negativ, eliberându-i Sinodul apostolic pe creștini de jugul acesteia.

La acest sinod au participat Sfinții Apostoli împreună cu presbiterii și cu alți episcopi existenți atunci, precum și alți slujitori bisericești și credincioși. El a fost prezidat de Iacob fratele Domnului, care era episcopul sfintei cetăți a Ierusalimului. Hotărârile s-au luat într-un glas prin consensul tuturor celor prezenți, iar nu prin pronunțarea exclusivă a Sfinților Apostoli și ouăți mai puțin în vreunui singur dintre ei.

Acest mod de a proceda corespunde întocmai poruncii date de Domnul și reprezintă primul exemplu grăitor care ni s-a prezentat — cu amănunte — despre modul cum s-a procedat la aplicarea ei.

Aceste elemente ar fi suficiente pentru a pune în lumină temeiurile cele mai grăitoare ale sinodalității, în care se cuprinde totodată și porunca expresă de a aplica sinodalitatea, adică porunca Mântuitorului precum și porunca indirectă în același sens, adică pilda Sfinților Apostoli.

De altfel, în afară de aceste temeiuri, din care cel dintâi constituie fondul dogmatic al sinodalității, se mai pot indica o serie de considerente de natură teologică, dogmatică, pe care le-au frământat Sfinții Apostoli și pe care le merităm de textul Sfintei Scripturi.

Astfel, prin natura credinței și a Bisericii, credincioșii mai întâi cred și merităm împreună sau laolalt. aceeași credință, ei viețuiesc împreună sau trăiesc împreună credința, apoi se conduc împreună și unul pe altul, atât în credință cât și în viață, prezintă împreună credința, o apără împreună și în mod inevitabil, tot împreună își organizează viața individuală ca și cea de obște în cuprinsul Bisericii.

Dar viața în Biserică însemnează viața împreună cu Dumnezeu, nu în afara Lui sau într-un chip străin de El, așa încât se stabilește o mare unitate între credincioși și între obștea lor și Dumnezeu, iar în cadrul acestei unități, totul se petrece prin înțelegere și colaborare atât între credincioși, cât și între aceștia și Dumnezeu, adică prin împreună lucrare nu numai a credincioșilor între ei, ci și a acestora cu Dumnezeu, căci toți sînt «împreună lucrători cu Dumnezeu» (I Cor. 3, 9).

În afară de credință, principalul element de legătură al acestei unități și al acestei împreună lucrări îl formează dragostea creștină /cea mai înaltă dintre toate virtuțile sau puterile sufletești pe care o creează credința creștină. Ea este principala cheie a împărțirii cerurilor, dar în același timp și a anticipării aci pe pământ a aceleiași ea obligă ca niciunul dintre creștini să nu se erijeze în a fi competentă celorlalți în sensul în care le amintește Mântuitorul și Sfinților Sfinți și Apostoli, vorbindu-le despre domnia sau competențele păgânilor, ci îi obligă să fie toți împreună lucrători, să se înțeleagă și să se slujească reciproc. De aici rezultă că ei au datoriat să se sfătuiască unii cu alții, spre a da urmare poruncii Domnului și spre a nu călca porunca dragostei, care îi obligă și ea în mod special la aceeași comportare. Se înțeleagă însă că oricât

dragoste ar practica credincio ii cre tina între ei, trebuie totu i ca viata lor s fie organizat i condus printr-o autoritate, ceea ce se i pe-trece în fapt. Dar, natura acestei autorit i îns i nu poate fi nici în • sine i nici în modul ei de aplicare, un lucru str in de dragoste sau potrivit dragostei cre tine, c ci o asemenea autoritate este contrar i poruncii Domnului i aceleia speciale a dragostei cre tine.

Obliga i s practice dragostea cre tin , dar în acela i timp s se i supun autorit ii de conducere a Bisericii, membrii Bisericii din toate cele trei st ri ale ei se g sesc în situa ia de a c uta s sf tuiasc sau s împace în permanen dragostea cu autoritatea în a a fel ca niciuna s nu devin negarea celeilalte, ci ca ambele s se asigure pe seama tu-turilor libertatea de fii ren scu i la o via nou în Hristos. a tuturor mem-brilor Bisericii, nepermi înd ca. ace tia s cad din nou sub jugul robiei.

În lumina acestor principii care intr în con inutul credin ei cre -tine i constituie tot atâtea norme religioase i morale pentru organi-zarea i conducerea vie ii credincio ilor i deci a tuturor membrilor Bisericii, apare într-un mod i mai clar, i mai pe în elesul tuturor, inevitabilitatea, utilitatea i chiar caracterul imperativ al sinodali a ii sau al principiului sinodal, prin care se realizeaz pe oale de în elegere continu . între membrii Bisericii echilibrul între autoritate, dragoste i libertate în via a Bisericii. Pentru înf ptuirea acestui echilibru nu exist nici un alt mijloc mai adecvat decât sinodalitatea, iar pe deasupra nu exist nici un alt mijloc, care s fie în acela i timp i poruncit de Mîn-tuitorul i practicat de Sfin ii S i Apostoli, precum i de întreaga Bi-seric de când s-a început lucrarea ei în ve mîntu -p mântesc al muri-torilor.

Gîndind în acest chip, determinat de elementele a c ror valoare am pus-o în lumin , prin considera iile de pîn aci, atît slujitorii Bi-sericii cît i credincio ii au contribuit cu hot rîre i cu tragere de inim la observarea i la aplicarea principiului sinodal în via a bisericeasc , de-a lungul întregii ere cre tine. •

Formele pe care le-a luat în mod practic aplicarea acestui principiu în via a Bisericii, au fost foarte variate i pîn ast zi se constat aceea i varietate.

Pentru a ne putea da seama de cîte feluri au fost i sînt sinoadele i pentru a putea re ine mai bine modul în care se prezint întreag lor varietate, le vom împ r i mai întîi dup modul lor de întrunire i dup propor iile lor, iar apoi dup modul lor de alc tuire, adic dup structura lor.

Dup modul de întrunire i dup propor iile lor, sinoadele se pqt împ r i în urm toarele categorii : sinoade ocazionale, sinoade perio-dice, sinoade permanente i sinoade ecumenice.

Sinoadele ocazionale sînt cele mai vechi forme sinodale i ele încep chiar cu Sinodul apostolic.

Dup epoca apostolic , ele pot fi împ r ite în dou categorii i anume :

— în sinoade ale episcopilor vecini, care se întruneau pentru ale-geri .de .episcopi, pentru judecarea episcopilor, i pentru orice pro-bleme ce dep eau competen a unui singur episcop, cum erau schis-

mele, ereziile, sau orice alte chestiuni litigioase care primejduiau via a Bisericii, f r a putea fi rezolvate doar de c tre un singur episcop, i

— sinoade ale unor unit i biserice ti mai mari, care nu se întruneau îns regulat, ci numai ocazional sau dup nevoie. între acestea se num r de pild sinoadele diecezane sau exarhale din Africa de nord care se întruneau nu numai periodic ci i atunci când era nevoie ; apoi sinoadele mitropolitane sau premitropolitane, în cazul când acestea nu se adunau, periodic, ci dup trebuin ; a a numitele sinoade locale de propor ii mai mari, care întruneau delega i din mai multe mitropolii sau chiar din mai multe dieceze ; sinoadele unor mari unit i autocefale, numite adeseori i sinoade na ionale sau soboare mari ale unor Biserici în cazul când acestea se întruneau iar i din pricina unor nevoi pre-sante în sesiune extraordinar , iar nu în sesiuni periodice, i în fine sinoadele numite interortodoxe sau panortodoxe i Sinoadele ecumenic*».

Sinoadele periodice sînt sinoadele care se întrunesc la anumite date sau soroace stabilite prin canoane, prin obicei sau prin diferite legiuiri biserice ti, numite statute, regulamente, etc. Aceste sinoade se împart i ele în mai multe categorii i anume :

— sinoade premitropolitane, constituite în cadrul etnic sau geografic, pentru care a existat obliga ia^de a se întruni de dou ori pe an, prim vara i toamna (can. 37 apostolic) ;

— sinoadele mitropolitane, pentru întrunirea c rora s-a stabilit aceea i rînduial prin canoane, ca i în cazul sinoadelor premitropolitane (can. 5 I ec. ; 19 IV ec. ; 8 VI ec. ; 6 VII ec. ; etc.) sau m car o singur dat pe an (can. 8 VI ec. ; 6 VII ec., etc) ;

— sinoadele exarhale, pentru a c ror întrunire nu exist aseme-nea prevederi decît pentru-Biserica din Africa roman (can. 18 Cart.),-

— sinoadele patriarhale, pentru care iar i nu exist o îndatorire precis de întrunire periodic , dar care s-au întrunit ca i sinoadele, exarhale cel pu in o dat la un an sau la intervale i mai mari, dar tot cu regularitate ;

— sinoade periodice ale Bisericilor autocefale vechi i noi, fie c acestea s-au numit arhiepiscopii, patriarhii, etc.

Sinoadele permanente, sînt o form sinodal tîrzie, care s-a n scut i s-a impus cu timpul în practica unor centre biserice ti mai mari din vechime, mai mult ca sinoade ce se întruneau frecvent din pricina numeroaselor trebuin e care le reclamau, iar mai tîrziu, în practica unor Biserici autocefale, pentru acelea i ra iuni, dar de ast dat îm chip permanent ou adev rat, iar nu numai în mod frecvent.

Precursorile sinoadelor permanente propriu-zise sînt a a-numitele sinoade endemice de care ne vom ocupa în continuare, sinoade care pot fi numite sinoade locale frecvente, întrunite pe la marile centre biserice ti, dup ni te norme aparte. Din practicarea sinoadelor endemice, s-au n scut apo sinoadele cu adev rat permanente.

Sinoadele ecumenice, sînt cele mai importante, mai cuprinz toare sinoade, reprezentînd cea mai înalt form ,de expresie ce i s-a putut da principiului sinodalit ii. i acestea au avut un caracter care ar putea fi numit ocazional, dar prin faptul c prilejul întrunirii lor a fost mult mai important decît al întrunirii celorlalte sinoade ocazionale, i

mai ales pentru faptul că ele n-au devenit posibile numai prin voința autorității bisericești, ci și prin lucrarea propriei cerești, fără de care numai autoritatea bisericească nu le-a putut și nu le poate întruni, și în fine, și pentru faptul că ele sînt și ca proporții cele mai mari și mai reprezentative sinoade ale Bisericii, le situăm într-o categorie aparte, căci sub nici un raport celelate tipuri de sinoade nu se pot compara cu acestea.

După modul lor de alcătuire, sinoadele se împart în două grupe mari și anume: în sinoade arhiericești sau episcopale și sinoade mixte, alcătuite adică din reprezentanți ai tuturor celor trei stări în care sînt împărțiți membrii Bisericii.

Sinoadele arhiericești sau sinoadele episcopale, sînt sinoadele formate numai de episcopi, indiferent de numărul acestora, începînd chiar de la cifra de doi episcopi în sus și indiferent de caracterul lor ocazional, periodic sau permanent. Cu alte cuvinte, sinoadele arhiericești pot fi ocazionale și periodice și permanente. Dar pot fi oare și ecumenice? La această întrebare se va răspunde în continuare, cînd vom ocupa în mod special de Sinoadele ecumenice. Deocamdată precizăm atît cît niciunul din Sinoadele ecumenice nu au fost sinoade exclusiv arhiericești, ci sinoade mixte.

Astăzi există în toate Bisericile autocefale diverse (chipuri de) sinoade episcopale, iar în Biserica noastră există trei forme sinodale episcopale și anume: Sfîntul Sinod, adică sinodul plenar al Bisericii Autocefale Ortodoxe Române, sinodul permanent și sinoadele mitropolitane, fiecare cu atribuții corespunzătoare prevăzute în legiuirile în vigoare ale Bisericii Ortodoxe Române. Potrivit acestor legiuiri, Sfîntul Sinod este cea mai înaltă autoritate a Bisericii Ortodoxe Române pentru toate chestiunile spirituale și canonice, precum și pentru cele bisericesti de orice natură, date în competența sa.

Atribuțiile Sfîntului Sinod sînt: A pără unitatea dogmatică, canonică și a cultului cu Biserica Ecumenică a Răsăritului și celelalte Biserici Ortodoxe; A pără unitatea dogmatică, canonică și a cultului în Biserica Ortodoxă Română; A trata orice chestiune dogmatică, canonică și a cultului și a o rezolva în conformitate cu învățătura Bisericii Ecumenice a Răsăritului; A-i da avizul asupra proiectelor de legi referitoare la Biserica Ortodoxă Română; A examina dacă alegerile de patriarhi, mitropoliți, arhiepiscopi și episcopi s-au săvîrșit cu respectarea normelor legale în vigoare și dacă cei aleși îndeplinesc condițiile canonice; A emite gramata pentru întronizarea patriarhului; A alege, cînd ar fi cazul, pe episcopii românilor ortodocși de peste hotare; A hotărî asupra cererilor de retragere a membrilor săi; A acorda concedii mai mari de trei luni membrilor săi; A judeca cu competență exclusivă și în conformitate cu dispozițiile sfințelor canoane pe membrii săi pentru abaterile bisericesti de orice natură; A judeca recursurile în materie de caterisire; A îndruma și supraveghea ca activitatea organelor executive din eparhii, mitropolii și de la patriarhie să se desfășoare potrivit normelor legale; A iniția, autoriza și supraveghea tipărirea de cărți de ritual și de icoane religioase peri-

tru trebuințele cultului. Execută toate atribuțiile legale cu privire la învățământul pentru pregătirea personalului cultului de toate gradele; A stabili programele și normele activității de catehizare; A lua măsură pentru promovarea vieții religioase și a moralității clerului; A iniția, autoriza și supraveghea traducerea, editarea și răspândirea Sfintei Scripturi, atât pentru uzul clerului, cât și al credincioșilor; A iniția, autoriza și supraveghea răspândirea a tot felul de cărți și obiecte cu caracter religios, pentru întărirea moralității și religiosității credincioșilor; A supraveghea și controla, din punct de vedere dogmatic, moral și artistic, operele de literatură artistică bisericească ortodoxă; A hotărî conform canoanelor asupra chestiunilor de orice natură care intră în competența sa, precum și asupra celor care nu sînt date prin legi, statute sau regulamente în competența vreunui alt organ bisericesc; • A interpreta cu caracter obligatoriu pentru toate organele bisericești, dispozițiile statutare sau regulamentare proprii (art. 10 St.; art. 7 R.O.C.).

Sfîntul Sinod se compune din patriarh ca preedinte, și toți mitropoliții, arhiepiscopii, episcopii, episcopii și arhierii vicari în funcțiune, ca membri (art. 9—11 St.).

În timpul dintre sesiunile Sfîntului Sinod, funcționează Sinodul Permanent. El se compune din patriarh ca preedinte și mitropoliții în funcție, ca membri (art. 17 St.). -

Sinodul Permanent exercită atribuțiile Sfîntului Sinod, cu excepția celor rezervate exclusiv acestuia. Unele atribuții nu pot fi exercitate decît în probleme care nu suferă întârzieri, iar hotărîrile luate vor fi supuse ratificării Sfîntului Sinod. Sinodul Permanent exercită orice alte atribuții ce i se vor da de Sfîntul Sinod sau prin legi și regulamente (art. 16—18 St.).

Sinodul mitropolitan este alcătuit din mitropolit ca preedinte și arhiepiscopii, episcopii și episcopii și arhierii vicari în funcțiune din cadrul unei mitropolii. El conduce treburile comune ale eparhiilor din mitropolie și care nu cad în competența Sfîntului Sinod, în marginile prescrise de canoane, de normele în vigoare (art. 112 St.).

Sinoadele mixte sînt sinoadele formate din episcopi întruniți laolalt cu clericii din celelalte trepte ale preoției, cu reprezentanți ai credincioșilor și cu monahi.

Practica acestor sinoade este atestată de o mulțime de date istorice, atât în Biserica de Răsrit, cât și în cea de Apus, începînd cu sinodul apostolic, precum și de textele unor canoane din Răsrit și din Apus, texte care însuși nu intră în colecția fundamentală de canoane ale Bisericii sau în codul nostru canonic. Acest ultim fapt i-a determinat pe mulți zeloși ultraierarhiști, atât din Apus cât și din Răsrit, să conteste canonicitatea sinoadelor mixte, și să declare inovație protestant sau protestantizant. În aceasta în pofida faptului că inclusiv toate Sinoadele ecumenice au fost după alcătuirea lor sinoade mixte.

Principala piatră de smintea pentru această afirmație a constituit-o faptul că în canoanele din colecția oficială a Bisericii noastre nu se spune

nimic despre vreun sinod mixt, ci numai despre sinoadele episcopale sau arhierești. Este adevărat însă că dacă nu se face nici o mențiune despre sinoadele mixte în canoane și dacă textul acestora nu dispune în vreun fel pozitiv cu privire la sinoadele mixte, el nu cuprinde însă nici o dispoziție negativă în legătură cu ele, în sensul de a le interzice sau de a le socoti necanonice sau contrare rânduielilor bisericești tradiționale.

Cum se explică oare tăcerea canoanelor din colecția oficială privitoare la sinoadele mixte?

Această tăcere poate fi explicată mai întâi prin faptul că sinoadele nu s-au ocupat — de regulă generală — decât de chestiuni controversate, adică de chestiuni în legătură cu care au apărut opinii deosebite, cel puțin în îndoielnice unele dintre ele și cele mai multe contrarii bunei rânduiei a vieții bisericești. Asupra acestora a fost necesar să se pronunțe sinoadele, sau însăși asupra celor ce nu erau puse în discuție, nefiind obiectul controverselor.

Că lucrurile stau astfel, rezultă și din unele fapte evidente ca cele ce urmează:

— nici un sinod de nici un fel nu a întreprins o legiferare sistematică și completă pe seama Bisericii, ci s-a limitat fiecare în lucrarea sa legiuitoare la trebuințele momentului sau vremii de atunci, stabilind norme mai ales în chestiuni în care acestea deveniseră necesare din pricina neorânduielilor sau, neînțelegerii;

— din această cauză, în lucrarea de legiferare a niciunui sinod nu s-a urmat o anumită ordine de zi, din care să apară că s-au dezbătut chestiuni care aveau legătură unele cu altele și ar fi fost în irate într-o ordine ce rezultă fie din importanța lor, fie din legătura lor internă. N-a existat o astfel de preocupare și de aceea și în canoanele adoptate de același sinod, și cazul se prezintă la fel la toate sinoadele, cele mai variate și mai diferite de legătură, probleme puse unele lângă altele sau cel mult grupate câte două, trei referitoare la o chestiune asemănătoare, sau chiar la aceeași chestiune.

Întrucât sinoadele mixte n-au fost contestate în practica vieții bisericești, ci ele s-au întrunit pretutindeni, fără nici o împotrivire, fapt atestat în mod clar de întreaga istorie a sinoadelor și de istoria bisericească în genere, de la început până astăzi, se înțelege că pe tema lor neexistând controverse, nu s-a simțit nevoia să se vină cu vreo legiferare canonică specială.

Acest fel de sinoade, neavând de partea sa mărțuria canoanelor, are în schimb o mărțurie mai puternică decât textul canoanelor, și anume obiceiul de drept al Bisericii, oglindit și în întreaga tradiție sinodală, atestat sub chipul sinoadelor mixte, cu o mai mare bogăție de dovezi istorice decât aceea a sinoadelor episcopale. Se știe apoi că în Biserică, puterea obiceiului de drept este mai mare decât aceea a legii scrise, chiar când această lege are forma unei prevederi cuprinsă în textul vreunui canon. Astfel bun oare, se știe că fără a fi abrogate în mod expres, prevederile unor canoane au fost trecute în desuetudine prin obiceiul contrar pe care uneori și l-a însușit și câte un canon uite-

rior. Este cazul clasic al canonului 5 apostolic, pe care obiceiul 1-a înlocuit printr-o rînduial pe care o consacră Sinodul IV ecumenic prin canoanele 6, 16 și 48, apoi cazul canonului 2 al sinodului din Constantinopol din anul 879, care nu numai că a fost abrogat în mod practic de un obicei de drept apărut în viaa Bisericii, ci obiceiul respectiv are un conținut diametral opus conținutului canonului 2 amintit.

Din aceste considerente reținem că, sinoadele, mixte, este evident că nu pot fi socotite necanonice sau contrare rînduielilor tradiționale ale Bisericii. Cele sînt o adevărată canonicitate și conforme rînduielilor tradiționale ale Bisericii se vede mai presus de orice discuție și îndoială, din însăși structura sau alcătuirea Sinoadelor ecumenice, care toate au fost sinoade mixte. De altfel, sinodalitatea mixtă nu contrazice prin nimic sinodalitatea arhierescă, după cum nici aceea nu o contrazice pe cea mixtă, ci sînt amîndouă forme complementare autentice și canonice ale sinodalității sau ale modului în care s-a aplicat și se aplică constant principiul sinodal în Biserică.

În sinoadele mixte, este reprezentat mai fidel și mai autentic decât în cele episcopale întreaga structură sau alcătuire a Bisericii.

Acestea au fost practicate constant și în viaa Bisericii noastre, cu excepția unui timp care se numește epoca fanariotă, cînd a existat un interes netradițional și necanonic, ca practica acestor sinoade să nu fie încurajată și dacă s-ar fi putut chiar să fie întreruptă, sinoadele mixte fiind prezentate de fanarioții de atunci ca și de urmașii lor ca necanonice.

Dar pe temeiurile arătate, această canonicitate nu mai poate fi pusă la îndoială, pentru că însuși irea canonicitate nu se măsoră numai cu legea scrisă sau cu textul canoanelor, ci și cu legea nescrisă sau cu obiceiul de drept, care prin practic îndelungat dovedește puterea legii scrise, iar în cazul dreptului cutumiar al Bisericii, acesta dobîndește uneori o putere chiar mai mare decât canoanele, consacînd astfel și canonicitatea unor norme contrare textului canoanelor și cu atît mai virtuos al celor care nu sînt contrare cuprinsului canoanelor sau prevederilor canoanelor. În Biserica Ortodoxă Română sinoadele mixte se numesc adunări. Astfel de adunări există la fiecare nivel și anume: Adunarea Națională Bisericească la nivel de Patriarhie, alcătuită din cîte trei reprezentanți ai fiecărei eparhii, un cleric și doi mireni, delegați de adunările eparhiale respective, este organul reprezentativ central al Bisericii Ortodoxe Române, pentru toate chestiunile economice, administrative, precum și pentru cele care nu intră în competența Sfîntului Sinod, • Adunarea Eparhială alcătuită din reprezentanții clerului și ai credincioșilor în proporție de 1/3 clerici și 2/3 mireni este organul deliberativ pentru toate chestiunile administrative, culturale și economice ale eparhiei, precum și pentru cele care nu intră în competența episcopului sau arhiepiscopului; Adunarea Parohială la nivel de parohie, ca organ deliberativ, este compusă din toți bisericii credincioși majori ai parohiei, de sine stătători, nepătați și care își îndeplinesc îndatoririle morale și materiale față de Biserică și a eșezmintele ei (art. 21 St.; 92 St.; 52 St.).

2. Sinodul apostolic și sinoadele din veacurile primare ale Bisericii

Sinodul apostolic. Despre Sinodul apostolic există o relatare autentică în capitolul 15 al Faptelor Apostolilor. Dar în afară de datele cuprinse în acest capitol din Faptele Apostolilor, nu s-au mai găsit unele în scrieri mai vechi cu caracter istoric, apoi într-o seamă de interpretări făcute de scriitorii bisericești la cartea Faptelor Apostolilor, precum și unele mărturii indirecte în strâns legătură cu diverse rânduieli bisericești, apocrife, cărora li s-au atribuit adeseori origine apostolică ..

În genere, toate datele referitoare la Sinodul apostolic concordă și pe baza lor s-a stabilit că într-adevăr o asemenea adunare bisericească, întrunită în anii 50—51 la Ierusalim, a avut caracter de sinod și anume de sinod general al Bisericii de atunci, adică de sinod reprezentativ al întregii Biserici, la care au participat cei mai înalți slujitori ai Bisericii, adică Sfinții Apostoli, clericii existenți pe atunci, în frunte cu Sfântul Iacob fratele Domnului care era episcopul Ierusalimului și cu o seamă de presbiteri, precum și credincioșii Bisericii din Ierusalim și din alte părți.

Desigur la acea dată nu s-a folosit pentru adunarea sau soborul de la Ierusalim titlul de sinod, ci simplul titlu de adunare, pentru că termenul de sinod nu s-a introdus în uzul Bisericii decât mai târziu, fiind împrumutat în veacul al doilea din terminologia juridică grecească, în care el avea înelesul de adunare a obștei unei cetăți, această adunare reprezentând forul cel mai înalt deliberativ al statelor de tipul cetăților, precum și a unor cetăți care nu constituiau ele singure un stat, ci făceau parte dintr-o organizație statală. Astfel fiind, nu trebuie să surprindă faptul că adunarea amintită de la Ierusalim nu s-a numit sinod de la început, ci a fost numită abia mai târziu sinod apostolic, spre a se distinge de alte feluri de sinoade care au urmat după aceea.

Să vedem care au fost trăsăturile esențiale sau caracteristicile Sinodului apostolic.

Cea dintâi problemă care se pune este aceea a cauzei care a determinat întrunirea acestui sinod. După relatarea din Faptele Apostolilor și a întregii tradiții bisericești, în legătură cu acest sinod, se constată că principala cauză care a determinat întrunirea sinodului a fost disputa care se stârniase între creștinii iudaizanți, proveniți dintre evrei, și între creștinii proveniți dintre neiuzei, adică dintre cei care aparținuseră altor religii decât celei mozaice și cărora li se zicea cu un termen generic păgâni. Obiectul disputei dintre aceștia îl forma obligativitatea legii mozaice, sau neobligativitatea acesteia, pentru creștinii. Iudaizanii susțineau obligativitatea legii mozaice într-o largă măsură, dacă nu în deplin tateea ei, pentru toți creștinii, deci inclusiv pentru creștinii proveniți dintre păgâni. Acestei păreri devenit o adevărată teză și cu tendința de a se transforma în normă obligatorie, atât cu caracter doctrinar cât și cu caracter cultic și legal sau canonic, și se opuneau creștinii proveniți dintre păgâni.

Disputa luase mari proporții și agita Bisericele, adică comunitățile creștine ce se constituiseră și în afara Ierusalimului și cu deosebire pe cele din Siria în frunte cu cea din Antiohia, pe cele din Fenicia, Sa-

maria, Cilicia, etc., încât unitatea cretină ameninată să fie surpată de aceste neînțelegeri cu caracter destul de grav.

În ce constă de fapt gravitatea neînțelegerii iscate?

Mai întâi în faptul că creștinii iudaizanți socoteau că ierodiahimul împrejur ca un act cu caracter dogmatic, adică socoteau că având pentru credința lor însemnătatea primei și celei mai importante taine a legii vechi, care trebuie păstrată în legea nouă, întrucât legea nouă înseamnă o împlinire sau o desvârșire a legii vechi, iar nu o anulare sau o lepădare a acesteia. Căci drept, că ierodiahimul împrejur avea pentru credința veterotestamentară un caracter dogmatic foarte pronunțat, pentru că ea reprezenta semnul și simbolul legii mântuirii, adică al întregului adevăr al legii vechi, încheiată sau stabilită de Dumnezeu cu poporul evreu. În această calitate, el condiționa în mod esențial însuși mântuirea lui Israel și reprezenta începutul lucrării lui mântuitoare, început făcut de care iudaizanzii firește că nu puteau să înțeleagă cum s-ar putea continua sau duce mai departe în adevărul mântuirii cel nou și după rânduierile acestuia, lucrarea mântuirii, care a început în adevărul mântuirii cel vechi. Modul lor de a vedea lucrurile era legitim pentru formaia religioasă pe care o aveau, dar ei greșeau nefcând distincția trebuitoare între Vechiul și Noul Testament, dar mai ales nevrând să se desprindă de obiceiurile de tradiție lor veterotestamentară. Pentru ei venea greu acest lucru și pentru motivul că se socoteau a fi singurul popor ales și chemat în mod special la mântuire de către Dumnezeu, situație care credea ei că obligă celelalte popoare să urmeze ceea ce stabilesc ei, adică rânduierile pe care voiau să le păstreze din Vechiul Testament.

Toate aceste lucruri nu le pricepeau sau nu voiau să le admită creștinii proveniți dintre păgâni, întrucât modul în care li se propovăduise lor credința cea nouă nu-i lega de rânduierile cu caracter social, juridic și cultic ale Vechiului Testament sau ale legii vechi, expresie sub care se înțelegea însă mai mult decât rânduierile amintite, și anume, se înțelegea și adevărul de credință cuprins în Vechiul Testament, pe care legea cea nouă sau credința cea nouă nu l-a abandonat sau nu l-a socotit a nu fi rămas în tezaurul său de credință.

Nscându-se felurite confuzii și dispute aprinse pe tema aspectelor relevate, s-a trecut de la ele și la alte chestiuni cu caracter religios, cultic, moral și chiar social ale legii vechi, mergându-se pînă la practicarea de către iudaizanzii a unui separatism de tip veterotestamentară față de nemozaici, mai ales că între acestea, adică între iudaizanzii, se găseau și o seamă de farisei convertiți, care susțineau că «păgânii trebuie să fie ținuți împrejur și să li se ceară respectarea legii lui Moise» (Fapte, 15, 5).

- La acestea se mai adaugă și faptul că unii dintre cărmuitorii Bisericii de atunci sau mai bine zis dintre slujitorii ei principali în frunte cu Sfântul Apostol Petru și cu Barnaba, nu luaseră o atitudine precisă și constantă în această problemă, adică în disputa dintre iudaizanzii și dintre creștinii proveniți dintre păgâni. Mai mult, de teama celor ce practicau că ierodiahimul împrejur, Sfântul Apostol Petru, deși avea misiune specială pentru această categorie și ca atare îndatorirea de a-i lămuri că să nu înțeleagă la poziția pe care o adoptaseră, ci să renunțe la ea în acord

cu. înv tura Domnului i pentru înt rirea unit ii i p cii din Biserie , el s-a dat ele partea iudaizan ilor, «de teama celor din t ierea împrejur» (Gal. 2, 12), a a încît Sfîntul Apostol Pavel, ne spune c din această cauz a fost nevoit «s -i stea pe fa împotriv », cînd a venit Petru la A. Antiohia' (Gal. 2, 11), se în elege c o asemenea atitudine chiar din partea acelu Sfînt Apostol c ruia i se încredin ase misiunea special pentru cre tinii proveni i dintre evrei sau pentru chemarea i îndrumarea spre credin a cea nou a evreilor, precum i din partea altor slujitori însemna i ai Bisericii, între care se aminte te i • Barnaba, i-a în t rit în credin a i în pozi ia lor pe iudaizani i a produs sminteal în rîndurile celorlal i cre tini proveni i dintre p gîni.

În asemenea condi ii, iudaizanii au putut lansa, pentru acreditarea i impunerea tezei lor, o adev rat lozinc , zicînd: «dac nu v ve i t ia împrejur dup rînduiala lui Moie, nu pute i s v mîntui i» (Fapte 15, 1).

Problema era cu atît mai tulbur toare pentru con tiina credin- cio ilor, cu cît t ierea împrejur era înf iat drept prima i cea mai important , sfînt tain , care condi ioneaz mîntuirea sau f r de care nimeni nu -ar putea mîntui. Din această cauz Sfîntul Apostol Pavel i Barnaba, care între timp fusese l murit în această chestiune, aflîndu-se împreun la Antiohia au avut o discu ie aprins cu iudaizanii i ca urmare a acesteia, Biserica din Antiohia i-a delegat pe ei i pe unii dintre antiohieni s mearg la Ierusalim, la Apostoli i la presbiteri, ca s l mureasc această chestiune. Ajun i la Ierusalim, împreun eu delega ii credincio ilor, sau Bisericii din Antiohia, ei au adus la cuno tin Apostolilor, presbiterilor. i credincio ilor din Biserica Ierusalimului cele constatate la Antiohia i sarcina pe care o aveau dan partea Bisericii antiohiene.

Constătîndu-se c i la Ierusalim iudaizanii sus ineau teza comun celor din t ierea împrejur, s-a hot rît de c tre Apostoli i de c tre presbiteri s fie adunat întreaga Biserie , spre a se dezbate i a se l muri această problem .

Astfel s-a întrunit sinodul de la Ierusalim. El nu a fost convocat din porunca vreunui dintre Apostoli sau numâi din ini iativa Sfin ilor Apostoli, ci în urma hot ririi luate, de c tre Sfin ii Apostoli împreun cu presbiterii Bisericii din Ierusalim.

Membrii ai acestui sinod au fost, pe lîng Apostoli i presbiteri, înc i ceilal i colaboratori ai Sfin ilor Apostoli sau ucenici de-ai lor, între care sînt pomeni i Barnaba, Iuda numit Barsaba i Sila. Apoi delega ii Bisericii din Antiohia, despre care nu ni se spune dac erau clerici sau simpli credincio i, precum i credincio ii simpli sau fra ii care formau comunitatea sau Biserica din Ierusalim. Astfel ni se prezint alc - tuirea sinodului apostolic.

Asupra modului în oare s-au desf urat lucr rile sinodului, avem urm toarele date":

— sinodul a fost prezidat de Sfîntul Iacob fratele Domnului, care era episcopul Ierusalimului,

— la sinod a avut loc o dezbaterie foarte aprins , o mare discu ie, în timpul c reia Sfîntul Apostol Petru s-a ridicat, precizîndu- i pozi ia

sa noua, contrar tezei iudaizanilor, apoi a mai vorbit Barnaba și Pavel, Iacob fratele Domnului și alții.

— 'la încheierea dezbaterilor, prin care s-a lămurit poziția Bisericii față de pretențiile iudaizanilor, s-au luat o serie de hotărâri prin consensul «Apostolilor, al presbiterilor și al întregii Biserici» (Fapte, 15, 22), adică «Apostolii, presbiterii și frații» (Fapte 15, 22), au adus împreună hotărârile consemnate în capitolul 15 din Faptele Apostolilor. Aadar hotărârile ce s-au luat n-au fost impuse de către Sfinții Apostoli, deși fiecare din ei avea calitatea și cunoaște mai bine lucrurile precum și îl murească pe ceilalți. Cu toate acestea, hotărârile s-au luat prin consensul comun al slujitorilor de toate treptele, inclusiv al Sfinților Apostoli și al credincioșilor.

Prima hotărâre pe care a adus-o Sinodul apostolic este aceea, prin care se declară neobligativitatea pentru credincioșii Bisericii a tăierii împrejur; a doua hotărâre cuprinde obligarea credincioșilor de a se abține de la consumarea cărnurilor sacrificate idolilor, a singelui și a animalelor sugrumate și abținerea de la desfrânare; iar a treia hotărâre este de a trimite la creștinii din Antiohia, din Siria și din Cilicia pe Pavel și pe Barnaba, iar împreună cu ei pe Iuda, numit Barsaba, și pe Sila, pentru a le vesti cele ce s-au hotărât în sinod, ducându-le și o scrisoare deosebită, în care se cuprind hotărârile Sinodului apostolic. Textul acestei scrisori este următorul :

«Apostolii și preoții și frații, fraților dintre neamuri, care sînt în Antiohia și în Siria și în Cilicia, salutare !»,

«Deoarece am auzit că unii dintre noi, frații, s-au fi avut porunca noastră, venind, v-au tulburat cu vorbele lor și au răvit sufletele voastre, zicînd că trebuie să vă tăiați împrejur și să purtați legea» ;

«Noi am hotărât, adunînd într-un gând, ca să trimitemă voi să vă scriemă împreună cu iubiții noștri Barnaba și Pavel»;

«Oameni care i-au pus sufletele lor pentru numele Domnului nostru Iisus Hristos» ;

«Drept aceea, am trimis pe Iuda și pe Sila, care vă vor vesti și ei, cu cuvîntul aceleiași lucruri» ;

«Pentru că, prin Duhul Sfînt și nou, să nu vă puneți o greutate în plus în afară de relele ce sînt necesare»

«Să vă feriți de cele jertfite idolilor și de sînge și de (animale) sugrumate și de desfrîu, de care purtîndu-vă, bine vă face. Fiți sănătoși!» (Fapte 15, 23—29).

Din cuprinsul scrisorii, adică din cuprinsul celui mai vechi și mai important act sinodal pentru viaa Bisericii din primele două veacuri, se constată că Apostolii, presbiterii și frații sau credincioșii Bisericii din Ierusalim «au judecat împreună după ce s-au adunat laolalt » toate chestiunile asupra cărora au adus hotărâri.

Din cunoașterea cauzelor care au determinat întrunirea Sinodului apostolic, apoi din cunoașterea modului în care acesta a fost convocat, a modului în care s-au desfășurat lucrurile lui, a modului în care a fost prezidat, apoi din cunoașterea modului în care s-au luat hotărârile precum și a modului în care acestea au fost transmise sau publicate ori promulgate, se constată că se poate de clar că Sinodul apostolic a fost

cel dintîi sinod general al întregii Biserici, care atît prin obiectul, structura, lucrarea i hot rîrile sale a dat deplin expresie principiului sinodalit ii, care a fost a ezat ca rînduial de baza de însu i Mîntuitorul, atît pentru constituirea autorit ii superioare a Bisericii, cît i pentru lucrarea la care este chemat aceast autoritate.

înînd seama de faptul c în cadrul Sinodului apostolic s-a dezvoltat i o chestiune cu caracter dogmatic, aceea a t ierii împrejur sau mai precis aceea de a se ti dac se accept sau nu în Biserica t ierea împrejur, împreun cu con inutul ei dogmatic de principal tain a legii vechi i c o atare chestiune angaja întreaga con tiin a Bisericii i cerea o pronun are asupra ei din partea întregii Biserici, Sfin ii Apostoli înînd seama de înv tura Domnului care le-a spus l murit c a trecut umbra legii, au g sit c este potrivit sau conform cu înv tura Domnului i eu îndrum rile, pe care le-au primit de la El în privin a modului de slujire a Bisericii, s cheme întreaga Biserica s se pronun e într-o asemenea chestiune. Procedînd în felul acesta, ei i-au manifestat atît convingerea lor proprie i ata amentul fa de porunca ce le-a dat-o Mîntuitorul cu ocazia cersei lor pentru întfietate, cît i hot rîrea de a da o pild tuturor celorlal i slujitori i Bisericii întregi despre modul în care trebuie s se procedeze în via a Bisericii, atît la constituirea celei mai înalte autorit i biserice ti, cît i la modul în care trebuie s - i desf oare lucrarea sa cîrmuitoare, în conformitate cu principiul de baz pentru organizarea i conducerea Bisericii pe 'are îl exprim sinodalitatea.

Cu ocazia acestui sinod, Sfin ii Apostoli au mai dat apoi dovad de toat priceperea i tragerea de inim pentru a se p stra în Biserica unitatea credin ei i leg tura dragostei, precum i de a împ ca dragostea cu libertatea i cu autoritatea, în a a fel ea sinodalitatea s apar expresia acestei lucr ri, f r de a c rui permanentizare nu se poate p stra nici coeziunea social a Bisericii, nici unitatea» credin ei i nici nu ,se poate s vîr i lucrarea ei mîntuitoare.

De i Sfin ii Apostoli, în calitatea lor unic de ale i ai Domnului i de purt tori ai Revela iei pe care au primit-o direct de la Domnul, erau înzestra i cu însu irea infailibilit ii i deci puteau s hot rasc f r de gre fiecare în materie de credin , ca urmare puteau solu iona fiecare în parte chestiunea t ierii împrejur, pus de iudaizan i, totu i ei n-au g sit de cuviin s procedeze în acest fel, ci spre a se face pild i spre a da pild i altora de smerenie i de dragoste în conducerea treburilor biserice ti, mai precis în luarea hot rîrilor importante pentru via a Bisericii, au procedat la îndrumarea lucrurilor în a a fel încît într-o asemenea chestiune s nu apar c ar hot rî singuri, exercitînd un fel de autoritate proprie fa de ceilal i, i chiar nici s nu hot rasc singuri de fapt, ci numai prin colaborarea cu celelalte elemente din care era alc tuit Biserica, adic a st rii clericale sau a slujitorilor de atunci ai Bisericii, i a credincio ilor. Ei au procedat în acest fel, avînd con tiin a c dup trecerea lor din via , singurul organ care se poate pronun a în mod infailibil în chestiuni de credin este Biserica în întregimea ei sau sinodul, care poate s dea expresie con tiin ei întregii Biserici i care mai tîrziu a fost de fapt Sinodul ecumenic.

Sfin ii Apostoli au l sat urma ilor lor i întregii Biserici, prin Sinodul apostolic, nu numai un model care s serveasc pentru constituirea i lucrarea celei mai înalte autorit i biserice ti, ci i m rturia clar , f r de .replic , a inexisten ei vreunei autorit i personale sau individuale supreme în Biseric , ar tînd totodat c nici într-un caz nu trebuie s fie admis vreo astfel de autoritate, nici chiar dac ea ar fi putut fi reprezentat de c tre vreun .Apostol. Aceasta înseamnă c este cu totul str in de spiritul în care au conceput Sfin ii Apostoli autoritatea superioar bisericeasc , încercarea acelora care vor s -l situeze pe Sfîntul Apostol Petru i pe urma ii s i ea autorit i supreme în Biserica întreag .

Tot prin felul în care s-a procedat de c tre Sfin ii Apostoli cu ocazia Sinodului, apostolic ei au dat expresie spiritului adev rat sau autentic al sinodalit ii, ar tînd c de i sinodul este cea mai înalt autoritate care se poate constitui, nici el nu trebuie s procedeze în mod imperativ, ci tot în spiritul în care trebuie exercitat orice autoritate bisericeasc , adic în spiritul în elegerii sau împ c rii continue dintre dragoste, libertate i autoritate.

Se ridic umeori obiec ia c Sfin ii Apostoli n-ar fi putut s dea Sinodului apostolic caracterul de model canonic pentru sinoadele ulterioare ale Bisericii sau pentru felul în care trebuie înf ptuit sau aplicat principiul sinodalit ii în Biseric ' din cauz c pe atunci Biserica înc nu folosea norme juridice, deci norme canonice în sens propriu, i ca urmare el n-ar constitui decît o manifestare îiiîmpl toare i nesemni- ficativ i neindicativ pentru urma i, a unui fel de lucrare a Sfin ilor Apostoli, care s-ar, reduce la chibzuin de moment prin care ace tia au solu ionat un litigiu religios oarecare.

De fapt Sinodul apostolic nu era un model în sensul c ar fi fost încadrat într-o sum de reguli cu caracter juridic sau canonic propriu-zis i nici nu putea fi astfel la data Tespectiv , dar aceasta nu l-a împiedicat i nu putea s -l împiedice sau s -i r peasc posibilitatea de a fi totu i un model în sensul de prototip sinodal, atît pentru vremea 4n care înc nu s-au folosit normele juridice sau canonice, cît i pentru vremurile în care acestea urmau s fie folosite de Biseric i în care s-au i folosit de fapt. C ci întreaga pild i lucrare a Mîntuitorului i a Sfin ilor Apostoli privitoare la organizarea i conducerea Bisericii, nu a fost înve mîntat prin norme canonice propriu-zise, adic nu a fost dublat de norme juridice, întrucît nici Mîntuitorul nu a legiferat în sens juridic, nici Sfin ii Apostoli, a a încît dac am privi lucrurile numai sub acest aspect, ar trebui s spunem c niciuna din rMduielile sau îndrum rile date de ei neavînd caracter juridic propriu-zis, n-air putea fi socotite ca normative sau obligatorii ori deplin valabile pentru toat via a i lucrarea Bisericii. Or lucrurile nu stau astfel i de asemenea nici în cazul caracterului de model pe care-l are Sinodul apostolic, ele nu pot sta altfel, c ci în rînd cu celelalte pilde, modele i îndrum ri ale Mîntuitorului i ale Sfin ilor S i Apostoli, i Sinodul apostolic constituie un model, o pild i o porunc sau o rînduial a ezat de Sfin ii Apostoli, pentru a fi observat i urmat în Biseric . Cea mai bun dovad i cea mai de net g duit confirmare a caracterului de

model sinodal pe care l-a avut și l-a pstrat Sinodul apostolic, o constituie sinoadele care s-au întrunit după epoca apostolică, în veacul II și III, precum și toate celelalte ulterioare.

Se mai spune câteodată, cu aparență de adevăr, că Sinodul apostolic nu trebuie să se socotească ca având o greutate deosebită în viața Bisericii primare și nici vreo însemnătate de model și de poruncă sau de rînduială apostolică pentru viața de mai târziu a Bisericii și deci implicit și pentru viața Bisericii din zilele noastre, întrucât el n-ar reprezenta sau n-ar fi fost decât un episod al vieții bisericești din epoca apostolică, și încă unul care ar trebui trecut sub tăcere, întrucât el ar releva existența unei contradicții flagrante între poziția și însușirile personale ale Sfinților Apostoli și între hotărârile acestui sinod sau măcar între însușirile personale ale Sfinților Apostoli și hotărârea principală a Sinodului apostolic în privința neobligativității pentru creștinii a tăcerii împrejur.

Această contradicție ar consta în faptul că pe de o parte Apostolii se bucurau de însușirea infailibilității, iar pe de altă parte se arată că Sfântul Apostol Petru nu se pronunță asupra totuși în mod infailibil în chestiunea tăcerii împrejur, ci că zuse în grecește, iar grecește al lui a fost înțeles de Sinodul apostolic, care apare astfel singur ca infailibil și infirm infailibilitatea personală a Sfinților Apostoli. Lucrurile însă nu stau astfel, întrucât Sfântul Apostol Petru nu a căzut în vreo grecește dogmatică în tratarea acestei chestiuni, ci într-o grecește comun omenească, care poate fi numită cel mult pe scurt, iar nu cădere din infailibilitate, pentru că fondul grecește al lui constă în faptul că el deși în-a socotit chestiunea tăcerii împrejur ca o chestiune dogmatică pentru legea creștină; nouă, și nu și-a lămurit pe cei ce socoteau altfel, asupra caracterului ei nedogmatic pentru Noul Testament, ci și-a socotit-o o practică tradițională iudaică, spre acceptarea creștină a fost înclinat pe de o parte prin originea și educația sa, iar pe de altă parte, așa cum spune Sfântul Apostol Pavel, «de teama celor din tăcere "împrejur"» (Gal. 2, 12). Cunosând că Sfântul Apostol Petru din pricina temerii s-a lepdat inclusiv de Mântuitorul, ocazia prinderii Lui, este ușor de înțeles că un astfel de motiv îl va fi determinat să grecească și prin altitudinea pe care a avut-o inițial în chestiunea tăcerii împrejur, dar pe care și-a rectificat-o chiar cu ocazia Sinodului apostolic. De altfel este împiedicat pentru înțelegerea situației că nici unul dintre Sfinții Apostoli nu putea ignora faptul că în legea nouă sau în Biserica tăcere împrejur nu mai constituie o condiție pentru mântuire, pentru că nici tăcere împrejur, nici tăcere împrejur nu mântuiește pe nimeni după învierea Domnului, ci numai credința în Iisus Hristos împreună cu viața de faptă ale credinței și cu harul sfinților.

Cât privește infailibilitatea personală cu care erau înzestrați Sfinții Apostoli, acesta nu este în contradicție cu infailibilitatea Bisericii, întrucât cea dintâi era acordată ca har personal sau ca harism personal și netransmisibil fiecăruia dintre Sfinții Apostoli, pe când Biserica are prin natura sa, adică prin realitatea sa de corp tainic al Domnului, însușirea infailibilității, în virtutea creștină ea pstrăzită și răscălită de grecește

adev rul de credin ă i 11 l mure te, atunci cînd este înf ă i at gre it sau cînd este înf ă i at drept chestiune de credin ă o chestiune care nu-i de această natur , dup ănv ătura Domnului, cum a fost cazul cu chestiunea t ăierii ămprejur.

Este adev rat c ă în cuprinsul succesiunii sau mo tenirii apostolice a Bisericii, al t ăuri de preo ăie cu ăntreita ei putere bisericeasc , intr ă i puterea Bisericii de a p ăstra nealiterat adev rul de credin ă , ăns nu în sensul c ă această putere i-ar fi conferit-o Sfin ăii Apostoli, ci în sensul c ă Biserica avea această putere în epoca apostolic , sau ăîn sensul c ă era o putere pe care Biserica o avea ă i în epoca apostolic ă i ă-a p ătrat-o de atunci ăncoace, pe cînd alta este situa ăia preo ăiei ă i a ăntreitei sale puteri, care intr ă în cuprinsul succesiunii apostolice ca elemente cu care au ănzestrat Sfin ăii Apostoli Biserica, prin mandatul Măntuitorului.

Spre a ăn elege ă i mai bine această distinc ăie, amintim c ă Măntuitorul în mod direct, iar ăau prin intermediul Sfin ăilor Apostoli a ănzestrat Biserica cu puterea infailibilit ăii, atunci cînd a precizat c ă nici «por ăile iadului nu o vor putea birui» (Matei 16, 18), adic ă nici o r t cire ă i nici O putere dizolvant nu vor putea s ă-i surpe temelia credin ăei ă i nici lucrarea măntuitoare pe care ea trebuie s ă o continue p ăn la sf ăr itul veacurilor.

Cunosc ănd toate elementele necesare pentru o apreciere real ă a naturii ă i importan ăei Sinodului apostolic, precum ă i netemeinicia pozi ăiilor de pe care se ăncearc ă a. i se diminuea ănsemn tatea* în via a Bisericii primare ă i în genere în via a Bisericii de atunci p ăn ast zi, putem ăn elege mai deplin ă i mai explicit ă i în chipul cel mai real iar nu ca o simpl figur de stil, formula r mas tradi ăional pe care o folosesc membrii Sinodului apostolic în motivarea ă i confirmarea hot r ărilor luate, ca ă i pentru investirea lor cu puterea pe care le-o -confer prezen ăa ă lucrarea Să ăntului Duh. Această formul bine cunoscut sun astfel : «P rutu-i-s-a Duhului Să ănt ă i nou » (Fapte 15, 28). ă i ea exprim faptul c ă un asemenea sinod al ăntregii Biserici de at ăndi, cum a fost Sinodul apostolic, s-a bucurat cu adev rat de asisten ăa Duhului Să ănt.

Prin elementele pe oara le-a ăntrunit^ acest sinod ă i din analizarea c rora s-a putut vedea natura ă i ănsemn tatea lui ,el a servit cu adev rat ă i ca model pentru toate sinoadele ulterioare, pentru ăntreaga lucrare sinodal ă a Bisericii, inclusiv pentru Sinoadele ecumenice, la care dac ă raport m cu de-am nuntul Sinodul apostolic, putem spune c ă acesta a fost nu numai precursorul Sinoadelor ecumenice ă i prototipul tuturor celorlalte sinoade, ci chiar cel dint ăii Sinod ecumenic al Bisericii. C ă nu l se zice astfel, ă i de ce nu i se zice astfel, se poate ăn elege tot at ăt de bine ca ă i faptul c ă în general nu i s-a zis nici m car sinod, ci numai adunare ă i abia mai t ărziu s-a folosit pentru designarea lui cuv ăntul sinod.

Sinoadele din veacurile pmare ale Bisericii. Dup modelul Sinodului apostolic ă i dup exemplul Sfin ăilor Apostoli, în veacurile cele din-

tîi care au urmat dup epoca apostolic , s-au întrunit în diverse p r i ale Bisericii tot felul de sinoade, spre a dezbate i solu iona probleme mai deosebite sau de o însemn tate mai mare pentru Biserica .

Practica acestor sinoade o atest atît scrierile de istorie bisericesc de mai tîrziu, cît i Tertulian (-j- 220) i Sfîntul Ciprian (*f* 268).

F r a preciza la care dintre sinoadele de acest fel se refer , Tertulian spune c în diverse p r i ale Greciei, adic ale lumii de cultur i limb greceasc , deci ale Orientului, s-au întrunit i se întrunesc mereu sinoade pentru a dezbate problemele credin ei. Care anume vor fi fost aceste sinoade, ne arat mai precis istoricii biserice ti.

Cele mai vechi sinoade de acest fel par s fie cele determinate de controversa pascal din secolul al II-lea, cînd s-a inut un prim sinod la Ierusalim, prezidat de Narcis episcopul Ierusalimului,- apoi un altul la Cezareea Palestinei, prezidat de episcopul Teofil ia! Cezareei. Ambele sinoade prin modul în care au fost alc tuite atît din episcopi cît* i din al i clerici i laici, au avut caracterul unor adun ri reprezentative ale Bisericilor din provincia respectiv i din provinciile vecine.

Tot în veacul al II-lea, dar ceva mai tîrziu, ne spune istoricul Eusebiu, c în multe locuri ale Asiei i de multe ori s-au adunat cre tinii laolalt pentru a cerceta înv turile lui Montan sau doctrina acestuia i au dezaprobat-o ca pe o erezie. Aceste sinoade s-au întrunit* în preajma anului 170, iar la ele se constat aceea i alc tuire din slujitori biserice ti i credincio i. De men ionat este îndeosebi faptul c la un sinod de acest fel, inut la Ierapole, au luat parte i «m rturisorii laici».

în chestiunea acestei r t ciri, ca i a altora, s-au mai inut în acea vreme sinoade i în Biserica din Apus, între care i unul chiar la Roma, pe la anul 170—172, la care a fost de fa i -&f3ntul Policarp al Smirnei.

în ce prive te alc tuirea lor, i sinoadele din Apus au urmat tot pilda Sinodului apostolic, Ia ele luînd parte atît slujitorii Bisericii în frunte cu episcopii, cît i numero i reprezentan i ai credincio ilor laici.

Din prima jum tate a veacului III sînt pomenite iar i numeroase sinoade care s-au întrunit în Asia Mic , în Siria, în Arabia i în Egipt, pentru a dezbate diverse probleme, de credin i de bun rînduial bisericeasc . i acestea s-au întrunit dup modelul Sinodului apostolic, avînd o alc tuire mixt sau avînd caracterul de sinoade mixte. Astfel de sinoade se pomenesc în Iconia (Asia Mic) între anii 230—235, apoi în Bostra (Arabia) pe la anul 244, un altul la Alexandria, întrunit chiar de episcopul Dionisie cel Mare al Alexandriei cam în aceea i vreme Împotriva hilia tilor, iar ceva mai tîrziu se pomene te, pe la anul 270, un astfel de sinod la Antiohia, împotriva lui Pavel de Samosata.

Concomitent se întrunesc sinoade dup acela i model apostolic i în Biserica din Africa Roman , sinoade asupra c rora, în afar de unele relat ri istorice, ni s-au p strat m rturiile deosebit de valoroase ale Sfîntului Ciprian ai Cartaginei. Acesta m rturise te c toate chestiunile

care privesc Biserica, le pune în discuția sinodului, format din episcopi, din clerici și din credincioși și care aceștia toți împreună hotărăsc, prin comun în alegere, în privința chestiunilor respective.

Despre un astfel de sinod, prezidat de el însuși și întrunit la 251, în Cartagina, în chestiunea lapsilor, Sfântul Ciprian ne spune că era alcătuit din episcopi, presbiteri, diaconi, mrturisitori sau confesori și laici. De fapt, în chestiunea lapsilor el înuse în același an (251) două sinoade mixte la Cartagina. Tot la Cartagina s-a ținut la anul 256 și importantul sinod care a soluționat chestiunea botezului ereticilor și de la care ni s-a păstrat în această chestiune un canon ce face parte din codul canonic al ortodoxiei. În alcătuirea acestui sinod au intrat alături de episcopii mai multor provincii încă și presbiteri, diaconi și o mare parte a credincioșilor.

Vorbind despre o importantă chestiune pentru a cărei soluționare și s-au adresat cerându-i părerea clericii din Roma, Sfântul Ciprian arată că el nu a luat poziție personală în chestiunea respectivă, pentru că de la începutul episcopatului a stabilit să nu facă nimic numai după chibzuința sa proprie, fără sfatul clericilor și fără consensul credincioșilor.

Se mai amintesc și alte sinoade de același fel întrunite la Cartagina în timpul Sfântului Ciprian și sub conducerea lui, dar în aceeași vreme știut menționate și unele sinoade ținute în Roma, după aceea și rânduială. Despre unul din ele episcopul Corneliu al Romei ne dă murturie clară că avea alcătuire mixtă.

Puțin mai târziu, pe la începutul veacului IV s-au întrunit în aceeași alcătuire mixtă diverse sinoade în Biserica din Apus și în cea din Răsărit, pentru a dezbate și lămurii chestiuni de credință. Din Apus, amintim sinodul de la Elvira (Spania, an 300—305) și sinodul de la Sinnessium (an. 308), în această alcătuire au intrat alături de episcopi, preoți și diaconi și numeroși credincioși simpli sau laici.

De altfel, inclusiv marele și însemnatul Sinod I ecumenic de la Niceea, întrunit la anul 325, a fost prin alcătuirea sa un sinod mixt, la care au luat parte alături de cei 318 ierarhi și numeroși alți clerici între care și diaconul Atanasie din Alexandria, devenit Sfântul Atanasie cel Mare, și numeroși laici, iscusiți în dialectică, cum se relatează în unele scrieri.

Am amintit numai pe cele mai reprezentative sinoade care s-au întrunit după modelul Sinodului apostolic în veacurile II—III și la începutul veacului IV d. Hr. Din preocupările și din alcătuirea acestor sinoade, rezultă cât se poate de limpede că ele au urmat pilda pe care au dat-o pentru conducerea Bisericii Sfinților Apostoli prin Sinodul apostolic de la anii 50—51 din Ierusalim. Și mai rezultă apoi că apărătorii și păstrătorii dreptei credințe în Biserică s-au socotit a fi toți membrii Bisericii laolalt, reprezentanți în sinoadele despre care a fost vorba. În sinoadele ulterioare, istoria ne oferă dovada aceluiași lucru, atât prin alcătuirea celor mai multe dintre sinoade, cât și prin modul în care ele au luat atitudine în chestiunile de credință și de rânduială generală în Biserică, potrivit pildelor date de Sfinții Apostoli prin Sinodul apostolic.

3. Sinoadele endemice, sinoadele locale i alte organe de conducere sinodal . Pentarhia i tetrarhia.

a. **Sinoadele endemice.** Sub numele de sinoade endemice se în elege o categorie de sinoade care ini ial au fost-ocasionale i apoi s-au dezvoltat în sensul unei periodicit i caracteristice prin termene scurte, ca pe urm s devin sinoade permanente.

Numele acestor sinoade însemneaz în sens propriu, adun ri ale celor care se afl într-un loc, de la grecescul *synagoge* = a se afla într-un loc i se refer la faptul c ele erau alc tuite nu, numai din episcopii convoca i la sinod, ci i din episcopi care se aflau întâmpl tor în locul respectiv.

La singular, numele de sinod endemic se întâlne te des în do- cumente, iar la plural se întâlne te mai rar.

în mod obi nuit, sinoadele endemice sînt înf i ate ca sinoade spe- cifice, pentru patriarhia din Constantinopol, în sensul c numai acolo s-ar fi practicat aceast form sinodal i anume în scopul de a se spori prestigiul scaunului din Constantinopol i apoi de a-i asigura o priori- tate sau o superioritate net fa de celelalte scaune patriarhale. Dar acest mod de a prezenta lucrurile nu corespunde realit ii, întrueît si- noadele endemice se cunosc i la alte centre biserice ti mai importante, inclusiv la Roma, din epoca dinainte de apari ia demnit ii patriarhale în Biseric , ca i din epoca de dup apari ia acestei demnit i, conti- nuînd a fi întrunite cel pu in toit atît de des i la Roma, nu numai la Constantinopol.

Este adev rat îns c sinoadele endemice, întrunite la Constanti- nopol au dobîndit o însemn tate mai mare, atît prin faptul c Roma nou devenise i centrul Bisericii ecumenice, cît i pentru c practica lor a durat mai mult la Constantinopol decît la alte centre, determi- nînd apari ia unor sinoade similare i în cadrul altpr Biserici în epoca post bizantin .

în scrierile privitoare la sinoade, data apari iei sinoadelor ende- mice este ar tat ca fiind anul 394—395, cînd la Constanltinopol s-a în- trunit un important sinod endemic, prezidat de arhiepiscopul Nectarie ai Constantinopolului. La acest sinod, s-a dezbatut un litigiu între doi episcopi pe tema episcopiei din Bostra (Arabia). La fel au participat i episcopi din alte p r i ale Bisericii, adic din alte unit i teritoriale decît aceea a Constantinopolului, care se aflau întâmpl tor la Constantinopol. Astfel'au fost prezen i Teofil al Alexandriei, Flavian al Antiohiei, Gri- gorie de Nisa, Amfilohiu de Iconia, Teodor de Mopsuestia i al ii de la mari dep rti.

Dar în istoria sinoadelor endemice, anul 394—395 nu înseamn în- ceputul acestora, ci numai o etap în dezvoltarea acestui fel de sinoade, a c ror istorie poate fi împ r it în mai multe etape dup anumite eve- nimente care au determinat în chip hot rîtor dezvoltarea lor.

Cea dintîi etap este aceea pe care o încheie tocmai sinodul de la Constantinopol, de la anul 394—395 i care începe din veacul al doilea, cînd sînt atestate cele dintîi sinoade de tipul devenit caracteristic sub numele de sinoade endemice. Printre cele mai vechi se num r i un

sinod întrunit la Roma, pe la anul 170—172, sinod la care, precum am mai amintit, vorbind de sinoadele din epoca post-apostoică, a luat parte și Sfântul Policarp, episcopul Smirnei, care se afla întâmplător la Roma.

A doua etapă a dezvoltării sinoadelor endemice este aceea care începe după sinodul de la Constantinopol din anii 394—395 și sfârșete cu Sinodul IV ecumenic sau mai precis cu un act de confirmare și de autorizare a acestui fel de sinoade, de către sinodul IV ecumenic. Prilej pentru aceasta a oferit o reclamație în fața Sinodului IV ecumenic împotriva lui Anatolie, arhiepiscopul Constantinopolului, că acesta ar practica în mod necanonic sinoadele numite endemice. Anatolie s-a justificat, arătând că el le practică pe baza unui obicei vechi și deci le practică în mod legal sau canonic, pentru că obiceiul îndelungat are puterea legii scrise.

Firește că după justificarea cu care a venit Anatolie, Sinodul IV ecumenic n-a mai avut nimic de obiectat și i-a dat câștig de cauză lui Anatolie, a a încât de aci înainte sinoadele endemice dobândesc și formal canonicitate, prin aprobarea lor de către un sinod ecumenic.

Din vremea Sinodului de la Constantinopol din anii 394-395, până la Sinodul IV ecumenic (an. 451), autoritatea și greutatea sinoadelor endemice de la Constantinopol a crescut foarte mult și prin activitatea acestor sinoade concretizat în hotărâri tot mai favorabile pentru scaunul din Constantinopol, care de la anul 381, adică de la al II-lea Sinod ecumenic, devenise al doilea scaun al Bisericii ecumenice în ierarhia onorifică a acestora. La creșterea autorității acestor sinoade au contribuit evenimentele politice și bisericești din epoca respectivă, care au determinat slăbirea influenței prusice apusene asupra imperiului și apoi chiar prăbușirea ei în cea mai mare parte, sub loviturile popoarelor migratoare, care pe la 451 cuceriseră întregul Imperiu roman de Apus, rămânând liber numai partea centrală și sudică a Italiei.

A treia etapă în istoria dezvoltării sinoadelor endemice, începe după Sinodul IV ecumenic și sfârșete cu Sinodul VI ecumenic (an 680—692). În acest răstimp, atât activitatea sinodului endemic de la Constantinopol, cât și evenimentele favorizează deopotrivă sporirea autorității sinodului endemic ca și aceea a scaunului patriarhal din Constantinopol. Astfel, la 476 este cucerit de ostrogoți și partea răsărită liberă din Italia. Ei în luptă la acest an pe ultimul împărat al Imperiului roman de Apus și astfel scade tot mai mult greutatea și influența Bisericii din Apus, în avantajul celei din Răsărit. În această situație, sprijinit pe poziția sa centrală în Biserică și în imperiu, ca și pe activitatea sinoadelor endemice, patriarhul din Constantinopol se numește, patriarh al imperiului dobândind mai întâi neoficial titlul de patriarh ecumenic, de pe la anul 488, titlu care devine apoi oficial prin hotărârea unui sinod endemic de la anul 587.

O nouă împrejurare favorabilă pentru sporirea autorității sinoadelor endemice a însemnat domnia împăratului Justinian (527—565) și cu deosebire, o altă nenorocire care s-a abătut asupra imperiului și anume cucerirea sub stăpânirea arabă între anii 637 și 650—651 a unei mari părți din teritoriul Imperiului de Răsărit, pe care se aflau cele trei patriarhii istorice, Ierusalimul, Antiohia și Alexandria. După căderea acestor pa-

riarhii, sub arabi, de multe din treburile lor a fost obligat să se ocupe patriarhia din Constantinopol împreună cu sinodul său endemic, la care nu arareori erau de fapt și episcopi din patriarhiile cotozite de arabi.

A patra etapă a dezvoltării sinoadelor endemice începe după Sinodul VI ecumenic și durează până la anul 920, când un astfel de sinod aduce ultima hotărâre acceptată în Biserica de Răsărit, în calitate de canon. Este hotărârea prin care se interzice creșterea a IV-a.

A cincea etapă începe de după anul 920 și durează până la căderea Constantinopolului sub turci (an 1453). Ea se caracterizează prin înfrunerea tot mai deasă și chiar prin întrunirea statornică la perioade foarte scurte de vreme a sinoadelor endemice, așa încât această etapă marchează statornicirea sinoadelor endemice ca sinoade quasi-permanente, adică repetarea lor la intervale scurte și cu o regularitate care le-a dat un caracter de sinoade aproape permanente.

Din această perioadă s-au produs numeroase hotărâri ale sinoadelor endemice, care au dobândit autoritate și valabilitate în întreaga Biserică de Răsărit.

Așa etapă a dezvoltării sinoadelor endemice începe după căderea Constantinopolului și sfârșete cu anul 1764, când patriarhul Samuil I (1763—1768) le transformă în sinoade permanente, formate din 12 ierarhi ai Patriarhiei ecumenice, la care se mai puteau adăuga și alții care se găseau întâmplător prin Constantinopol.

Așa și ultima etapă a acestor sinoade trebuie să fie socotită cea de după 1764, care a durat până la anul 1860, când prin Canonismele generale ale Patriarhiei ecumenice adoptate atunci, și se dă mai precis fostului sinod endemic, caracterul de sinod permanent, format din 12 ierarhi ai Patriarhiei ecumenice. Sub această formă există și astăzi, dar și-a pierdut însemnătatea de odinioară.

Este de observat că de la anul 1764, pe lângă sinodul permanent al patriarhiei din Constantinopol, patriarhul Samuil a mai creat și un consiliu mic (permanent, format din 8 laici și 4 ierarhi, consiliu în a cărei competență au fost date toate treburile administrației curente a Patriarhiei ecumenice. Acest consiliu a fost menținut apoi și sub regimul creat prin canonismele de la 1860 și se continuă până azi, consiliul mixt formând de fapt un corp cu sinodul permanent al Patriarhiei ecumenice, căci atribuțiile acestor două organisme se deosebeau numai formal.

Paralel cu dezvoltarea sinoadelor endemice, la scaunul din Constantinopol în decursul primelor patru etape, forma aceasta de sinoade a cunoscut o dezvoltare corespunzătoare și la centrul bisericesc al Apusului, adică la Roma, precum și la celelalte centre patriarhale și chiar la alte centre bisericești mai importante. Totuși, dezvoltarea sinoadelor endemice la centrele menționate a fost frânată și de direcția dezvoltării ei și a fost schimbată la unele, datorită evenimentelor care s-au produs și pe care le-am amintit în legătură cu dezvoltarea sinoadelor endemice de la scaunul din Constantinopol.

Cu privire specială la sinoadele endemice de la Roma, trebuie să mai observăm că ele sînt de obicei trecute sub tăcere de către apuseni, încercîndu-se a se arăta în acest chip că la Roma nu ar fi fost trebuință de asemenea sinoade, pentru întărirea autorității episcopului roman sau

pentru sprijinirea acțiunilor acestuia, întrucât **el avea** deplină autoritate prin calitatea sa de urmaș al lui Petru și ca atare de beneficiar al unui pretins primat de jurisdicție în întreaga Biserică. Or, tocmai existența sinoadelor endemice și la scaunul din **Roma**, în primele zece veacuri arată inexistența vreunui primat **de** jurisdicție, precum și poziția episcopului Romei, ca fiind aceeași cu poziția celorlalți patriarhi, care în conducerea treburilor bisericești se foloseau în mod principal de atare sinoadelor endemice.

În ce privește alcătuirea sinoadelor endemice, există dovezi numeroase, care atestă unele dintre acestea, chiar destul de numeroase, au fost sinoadă mixte, iar altele au fost sinoadă episcopale.

Competența sinoadelor endemice a variat și a sporit de-a lungul etapelor istorice pe care și-a parcurs dezvoltarea acestui fel de sinoadă, ele ajungând la un moment dat, cel puțin în Biserica de Răsărit, de după anul 920 și mai ales de după schisma cea mare de la 1054, să dobândească caracterul unor sinoadă de importanță panortodoxă, datorită faptului că la ele participau ierarhii din diverse Biserici ortodoxe, **autocefale sau** autonome, și cel mai des, datorită faptului că hotărârile lor erau însușite de toate Bisericile ortodoxe, pe cale de consens, iar nu prin caracterul lor obligator, căci despre acesta **nu** poate fi vorba.

Într-o oarecare măsură, se poate spune că unele sinoadă endemice și mai precis hotărârile unora dintre acestea, au suplinit sinoadă ecumenice, până când s-a ajuns la o nouă formă sinodală, care să suplinească — pe cale ecumenică — forma sinoadelor interortodoxe sau panortodoxe.

Cât privește valoarea obișnuită a hotărârilor sinoadelor endemice, ea constă în faptul că prin aceste hotărâri s-au creat izvoare întregitoare ale Dreptului bisericesc, iar unele dintre ele, prin acceptarea Iar de către întreaga Biserică ortodoxă, au trecut în categoria izvoarelor fundamentale ale Dreptului bisericesc. De altfel, hotărârile sinoadelor endemice, nu dobândeau valabilitate decât pentru Bisericile reprezentate în aceste sinoadă, fie întâmplător, fie în mod deliberat.

Prin practica lor, la centrul patriarhiei ecumenice, sinoadă endemice au înlocuit sinoadă patriarhale sau sinoadă patriarhiei ecumenice ca Biserică autocefală, căci acestea numai arareori s-au mai întrunit și au mai adus câte o hotărâre care să nu fi fost obiectul lucrurilor unor sinoadă endemice.

b. Sinoadă permanente. Considerate ca niște sinoadă quasi-permanente, sinoadă endemice, după cum am văzut, s-au transformat de la o vreme, și formal, în sinoadă permanente, pe lângă Patriarhia din Constantinopol și anume prin reforma de la 1764 a patriarhului Samuil I, și trecând prin noua reglementare de la 1860, ele există ca atare până azi la censul patriarhal din Constantinopol.

Dar, înainte ca ele să fi luat în mod expres și formal caracterul de sinoadă permanente la Patriarhia de Constantinopol, se constituiseră o seamă de sinoadă permanente restrânse la centrele celor trei patriarhii răsăritene cucerite sub arabi, iar mai târziu și pe lângă scaunul din Roma, unde sinoadă endemice au început a fi înlocuite prin «curia romană», în centrul căreia se afla colegiul cardinalilor.

• Târziu de tot, dar totu i mai devreme decît în îns i Patriarhia din Constantinopol, s-a creat un sinod permanent în Biserica rus , de-c tre Petru cel Mare, la anul 1721. Din acest sinod f ceau parte numai trei ierarhi, restul fiind arhimandri i i,preo i, pîn la cifra de 9, 10, 12.

Dup exemplul sinodului permanent rusesc, care a durat pîn la 1917 i a fost organizat pe baza a a numitului Regulament duhovnicesc, publicat în anul 1721, i dup exemplul Patriarhiei din Constantinopol i al celorlalte patriarhii orientale, s-a creat un sinod permanent i în Biserica Greciei la anul 1832, îndat ce această Biserica s-a proclamat autocefal i el s'a p strat într-o form sau alta pîn în zilele noastre, alc tuit fiind dintr-un num r de 12 ehiriarhi.

Intre timp, al turi de sinoadele permanente amintite i de cele de pe la scaunele patriarhiilor istorice din Orient, s-au mai organizat sinoade permanente i în alte Biserici. Astfel în Biserica Bulgar , în Biserica Sârb i mai la urm i în Biserica Român .

Cel dintîi regulament pentru organizarea sinodului permanent în Biserica Ortodox Român a fost adoptat de Sfîntul Sinod al Bisericii noastre în anul 1931. Sinodul era alc tuit din 4 mitropoli i.

Prin statutul actual de organizare i func ionare al Bisericii Ortodoxe Române s-a schimbat alc tuirea sinodului permanent i s-a venit cu o precizare mai judicioas a competen ei acestuia. Potrivit articolului 17 din Statutul de la 1949, sinodul permanent este alc tuit din patru mitropoî i în frunte cu întîist t torul Bisericii Ortodoxe Române, atît în calitate de mitropolit al Ungrovlahiei cît i în calitate de patriarh. În lipsa patriarhului, edin ele sinodului vor fi prezidate de c tre unul din mitropoli i în ordinea canonic ierarhic . Atribu iile sinodului prev zute de articolul 16 din Statut în care se arat c sinodul permanent exercit atribu iile Sfîntului Sinod cu excep ia celor rezervate acestuia. Unele atribu ii expres ar tate de Statut nu pot fi exercitate decît în probleme care nu sufer întîrzieri, iar hot rîrile luate vor fi supuse ratific rii Sfîntului Sinod. Sinodul permanent aprob concedii pîn la trei luni membrilor Sfîntului Sinod i exercit orice alte atribu ii ce i se vor da de Sfîntul Sinod prin legi i regulamente. .

în prezent sinoadele permanente din alte Biserici ortodoxe autocefale ca Biserica Ortodox Rus , Biserica Ortodox Sîrb , Biserica Ortodox Bulgar , Patriarhia din Ierusalim, Biserica Greciei, etc., se prezint cu alc tuiri i atribu ii aparte, prev zute în statutele i regulamentele respectivelor Biserici.

c, Sinoadele locale. Sub numele de sinoade locale, ne sînt cunoscut ca mai importante 11 sinoade locale, de la care ni s-au p strat canoane în cuprinsul codului canonic al ortodoxiei.

Canoanele acestora formeaz , în ordinea importan ei, a treia categorie de canoane, dup canoanele apostolice i dup canoanele sinoadelor ecumenice.

în enumerarea cronologic , aceste sinoade se prezint astfel:

; Sinodul din Ancira (314), cu 25 canoane ; Neocezarea (315) cu 7 canoane ; Gangra (340), cu 21 canoane ; Antiohia (341), cu 25 canoane ; Laodiceea (343), cu 60 canoane ; Sardica (343), cu 21 canoane ; Constan-

tinopol (394), cu un canon; Cartagina (419), cu 133 canoane; sinodul din biserica Sfin ilor Apostoli din Constantinopol (861), cu 17 canoane ; sinodul din biserica Sfînta Sofia din Constantinopol (879), cu 3 canoane ; i sinodul de la Cartagina din anul 256 cu un canon;

Dar în afar de sinoadele locale, pe care le-am amintit, atît în Biserica veche sau în primul mileniu dup Hristos,- cît i mai târziu pîn în zilele noastre, au mqi existat i alte sinoade cu caracter local pe care le consemneaz atît istoria, pe cele mai vechi, cît i legiuirile de organizare ale Bisericilor autocefale, pe cele mai noi.

O categorie de sinoade locale formeaz i aceea de care ne-am ocupat sub numele de sinoade endemice.

Deodat ou acestea, au ap rut i sinoadele locale, dezvoltîndu-se în decursul istoriei, paralel eu cele endemice, i dobîndind autoritate i influen mai mare în Biserica , de aceea canoanele multora dintre ele au fost i acceptate în colec ia oficial de canoane ale Bisericii. Este cazul sinoadelor locale enumerate mai înainte, la pozi ia i la importan a c rora nu s-au ridicat decît dou sinoade endemice i anume : sinodul de la anul 394—395 i sinodul de la 920, ambele întrunite la Constantinopol.

Dintre sinoadele, locale din R s rit, care au mai adus hot rîri, ne-acceptate îns în codul canonic al Bisericii, unele au avut caracter de sinoade ocazionale, întrunite dim delega ii mai multor unit i mitropolitane sau chiar din mai multe dieceze, iar altele au avut caracter de sinoade diecezane, cum au fost sinoadele locale obi nuite din Africa roman .

Num rul i importan a sinoadelor locale din Biserica din Apus, nu sînt mai prejos decît a sinoadelor locale din Biserica din R s rit. În fruntea sinoadelor locale ale Bisericii din Apus sînt sinoadele care s-au întrunit în Africa roman , la Cartagina i la Hippo, numeroase alte sinoade întrunite la Roma, i apoi altele i mai numeroase, întrunite în Spania, începînd cu sinodul de la Elvira din anii 300—305, apoi sinoadele cele întrunite în Galia i Franca de mai târziu, cele întrunite în Britania i apoi în Irlanda propriu-zis , ca i cele întrunite în Germania.

Dac îns hot rîrile canonice, ba chiar i unele hot rîri dogmatice ale sinoadelor locale din R s rit au fost acceptate în mod oficial i înscrise în codul canonic al Bisericii, prin canonul 2 al Sinodului VI ecumenic (692), iar dintre sinoadele locale din Apus nu au mai fost acceptate decît hot rîrile sinodului de la Sardiea din anul 343 i de la Cartagina din anul 419, aceasta nu însemneaz -c hot rîrile celorlalte sinoade locale apusene, nu ar avea nici o însemn tate pentru dezvoltarea i statornidirea rînduieiilor de organizare i de conducere a Bisericii. Ele n-au fost acceptate ca avînd importan , i valoare pentru întreaga Biserica , dar local i regional, pentru acele p r i din Biserica de Apus, care au fost reprezentate în respectivele sinoade, hot rîrile lor au avut însemn tatea i valabilitatea corespunz toare.

Privite în ansamblul lor, hot rîrile majorit ii acestor sinoade, se constat c ele dau expresie principiilor canonice fundamentale ale Bisericii i oglindesc st ri i rela ii biserice ti specifice epocilor istorice ale dezvolt rii vie ii biserice ti. Pe baza acestor elemente se poate

spune că hotărârile sinoadelor apusene sînt reprezentative pentru unitatea canonică a întregii Biserici, pe care o oglindesc, ca și hotărârile sinoadelor locale din Răsărit. Ca urmare, ele trebuie privite ca documente prin care se reflectă, pentru vremurile în care au avut loc, unitatea canonică ecumenică a Bisericii.

Că aceste sinoade locale din Apus au avut un caracter și un rost comun cu acelea ale sinoadelor locale din Răsărit, o mai dovedește și faptul că întrunirea lor a continuat în diverse forme sau cu aspecte uneori deosebite între ele și după marea schismă, pînă tîrziu în vremea de după reformă, cînd s-a interzis funcționarea sinoadelor naționale în Bisericile apusene.

O categorie aparte de sinoade locale o formează sinoadele Bisericilor autocefale, fiindcă acestea sînt de proporții mitropolitane, diecezane sau exarhale, ori patriarhale. Precum toate Bisericile autocefale se numesc de o vreme încoace Biserici locale, tot așa și sinoadele acestora se numesc tot sinoade locale.

• În ce privește alcătuirea și valoarea hotărîrilor sinoadelor locale, mai trebuie precizate următoarele :

Majoritatea sinoadelor locale, ea de altfel a tuturor sinoadelor de orice fel din Biserica veche, au avut o alcătuire mixtă, adică în componența lor au intrat pe lîngă episcopi sau pe lîngă ierarhi, numeroși alți clerici, de toate treptele, apoi credincioși laici, iar de ia o vreme și monahi.

Hotărârile de orice fel pe care le-au adus sinoadele locale sau pe care le aduc în prezent, au avut și au valoare numai pentru acele Biserici care sînt reprezentate în sinoadele respective, cu excepția acelor dintre sinoadele locale, ale căror canoane au fost admise în codul canonic al Bisericii. Există însă cazuri în care hotărârile unora dintre sinoadele locale au fost admise și aplicate și în cuprinsul altor Biserici prin hotărârile sinoadelor Bisericilor interesate.

În ce privește alcătuirea actuală a sinoadelor locale, trebuie să facem deosebire între sinoadele arhierice sau-episcopale și între sinoadele mixte, care nu sînt mai puțin reprezentative decît cele episcopale și care după cum le spune și numele, sînt alcătuite din toate categoriile de membri ai Bisericii, adică din ierarhi, clerici din treapta presbiterilor și a diaconilor, monahi și mireni. Acesta este cazul soborului panrus, adică al sinodului general mixt al Bisericii ruse, al soborului Bisericii sîrbe, al celei bulgare și al adunării naționale bisericești din Biserica Ortodoxă Română (art. 19 St.).

d. Pentarhia și tetrarhia. Paralel cu dezvoltarea celorlalte organe colective, sinodale, de conducere a Bisericii, organe de proporții mai mari de obicei, adică formate dintr-un număr mai mare de episcopi, la un moment dat a apărut în Biserică și un organ colectiv restrîns, format din principalele cinci ceterpenenii mari ale Bisericii, care dobîndiseră titlul de patriarhi. Acest organ colectiv de conducere a Bisericii s-a numit pentarhie, adică conducerea prin cinci, adică prin cinci ceterpenenii.

De fapt, aceste cinci ceterpenenii nu se întruneau laolalt în sinod și pare că istoria nu cunoaște nici un caz în care s-ar fi întrîlnit sau s-ar fi adunat laolalt cei cinci patriarhi ai Bisericii vechi. Cu toate

acestea, atunci cînd nu se putea lua vreo hotărîre în alt chip decît prin în alegerea pe cale de consultare reciproc , prin scrisori sau prin solii numiți apocrisiari, se proceda în acest chip și se luau unele hotărîri trebuitoare pentru viaa Bisericii, prin consensul celor cinci cpetenii mai înalte ale Bisericii.

Poziția deosebită a acestor cpetenii se definește încă de la Sinodul II ecumenic, prin canoanele 2 și 3, care completează canoanele 6 și 7 ale Sinodului I ecumenic. În canoanele Sinodului I ecumenic era vorba numai de patru scaune principale ale Bisericii vechi, adică numai de patru cpetenii mai importante ale Bisericii vechi și anume : de episcopii din Roma, Alexandria, Antiohia și Ierusalim. Canonul 3 al Sinodului II ecumenic adaugă pe al cincilea intercalîndu-l între episcopul Romei și acela al Alexandriei, pe episcopul Constantinopolului. De la această dată ordinea ierarhică a celor cinci scaune se definește astfel: Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim. Acest ordin este confirmat de Sinodul IV ecumenic (451) care le conferă acestor cpetenii titlul de patriarh, apoi de legislația lui Justinian și de hotărîrile sinodului V ecumenic (553), mai tîrziu de canonul 36 al sinodului VI ecumenic și astfel într-o definitivă înrînduire statutară a vieții bisericești.

Cuvîntul celor cinci patriarhi sau hotărîrile care se luau prin acordul dintre acestea, erau privite ca fiind de o însemnătate deosebită, iar acest acord mai era socotit și ca garanție a unității Bisericii, exemplul cînd dezacordul dintre ei era socotit ca semn de schismă sau de dezbinare în corpul Bisericii. De fapt a aștit teau lucrurile, încît conducerea pentarhică a Bisericii, privită chiar și numai sub acest aspect, apare ca avînd atît un temel real cît și o însemnătate deosebită.

Tot vorbindu-se despre pentarhie sau despre cele cinci cpetenii, s-a ajuns ca, atît în răsrit, cît și în apus, să se creeze o teorie de coloratură mistică a pentarhiei, potrivit căreia cei cinci patriarhi ar fi oarecum exponenții predestinați ai celor cinci simuri ale corpului bisericesc, după analogie cu cele cinci simuri ale corpului omenesc. Într-o formă destul de explicită apare teoria aceasta la sinodul întrunit la Constantinopol, în anul 869—870, cu gîndul ca acesta să devină al VIII-lea sinod ecumenic, apoi în scrisorile Anastasie Bibliotecarului din Apus (f. 878), iar mai tîrziu cu deosebire în scrierile canonistului Teodor Balsamon (f. 1202), a lui Nil Doxapatriul (f. 1142), în operele altor scriitori bisericești și canoniști răsriteni, pînă inclusiv în veacul al XIX-lea.

Cum însă, datorită neînțelegerilor care au adus la îndepărtarea treptată a Romei de celelalte scaune patriarhale, sau la retragerea acesteia din pentarhie, teoria și practica pentarhiei, a fost mai întîi suplinită de teoria și practica tetrarhiei, iar pe urmă și fost înlocuită de aceasta, după marea schismă (1054).

Despre tetrarhie există mențiuni și în primul mileniu, dar cele mai numeroase sînt din mileniul al doilea și ea a fost socotită ca mijloc principal de asigurare a unității Bisericii din Răsrit, de la marea schismă încoace. De aceea, cu foarte mult greutate au convenit cei patru patriarhi răsriteni să se confere titlul de patriarh și cpetenie

Bisericii Ruse în 1589—1593, socotindu-se că numărul celor cinci sim-uri ale corpului Bisericii nu pot fi sporite printr-un al șaselea patriarh, -care nici nu poate gândi să fie egal în cinste și în drepturi cu vechii patriarhi din scaunele apostolice, de aceea nici nu i-au recunoscut patriarhului Moscovei drepturi egale cu ceilalți patru patriarhi din Orient. În orice caz, de la data înființării patriarhatului rus, tetrarhia își pierde rațiunea, dar ea continuă să funcționeze timp îndelungat cu nesocotirea celui de al cincilea patriarh, prin care s-ar fi restabilit de fapt vechea pentarhie, se înleagă de această dată doar în cuprinsul Bisericii Ruse ritene.

Oricum ar fi prezentate pentarhia și tetrarhia, ele au îndeplinit un rost istoric care nu poate fi contestat sau care nu poate fi ascuns nici de către cei mai categorici adversari ai lor și anume, acela de a asigura în împrejurări excepționale, o conducere unitară a întregii Biserici de prin veacul V până în veacul XI, iar tetrarhia, de prin veacul XI până prin veacul XIX, în Biserica din Ruse rit., precum și acela de a da expresie, și simbolic și real, mai demult unității ecumenice a Bisericii, iar după marea schismă, unității ecumenice a Ortodoxiei.

Este adevărat că în decursul istoriei au mai apărut și alte organe de conducere sinodal restrâns a Bisericii, sub forma heptarhiei mai de mult, și la cele cinci scaune principale se mai adaugă și scaunul din Efes și cel din Cartagina, sau sub forma diarhiei, mai târziu reprezentat prin "acordul sau în alegerea dintre patriarhul Romei și patriarhul din Constantinopol, în alegere care mai ales din veacul al V-lea a fost socotită și ea ca garanție reală, și ca simbol al unității dintre Biserica de Ruse rit. și cea de Apus, deci al unității ecumenice a întregii Biserici. Istoria atestă practica acestei conduceri diarhice a Bisericii, paralel cu cea pentarhică din veacul al VI-lea până în veacul al XI-lea. Ea ne-a păstrat chiar și un canon care dă expresie foarte clar sistemului diarhic de conducere a Bisericii existent și necontestat în veacul al IX-lea. Aceasta rezultă clar din cuprinsul canonului 1 al sinodului întrunit la Constantinopol, în anul 879, pe timpul patriarhului Fotie, căci astfel dispune acest canon :

«Sfântul și ecumenic sinod a hotărât ca acei clerici, ori mireni, ori episcopi din Italia, care petrec în Asia, sau Europa, sau Libia, (și) au fost puși sub legătură, sau caterisire, sau anatematică de către preasfințitul Papa Ioan, unii ca aceștia să fie (puși) și de către Fotie, preasfințitul patriarh al Constantinopolului sub aceeași hotărâre de pedeapsă, adică (să fie) ori caterisiți, ori anatematici, ori afurisiți. Dar și acei clerici, sau laici, sau (cei) din tagma arhieratică sau ieratică, din oricare parohie, pe care Fotie, preasfințitul nostru patriarh, îi va pune sub afurisire, sau caterisire, sau anatematică, să-și aibă pe ei și preasfințitul Papă Ioan și sfânta lui Dumnezeu Biserică a Romanilor supusă lui sub aceeași sentință a pedepsei, și să nu se schimbe ceva nici din prerogativele cuvenite preasfințitului scaun al bisericii Romanilor, nici din totalitatea (prerogativelor) întâiului eztor al ei, nici acum, nici în viitor».

Dublarea conducerii pentarhice de conducerea diarhică a Bisericii nu a fost însă de bun augur pentru unitatea ecumenică a întregii Bl-

serici, pentru că ea a dus, prin tensiunile ce s-au născut între cele două cetăți, adică între patriarhul Romei și patriarhul ecumenic, la adâncirea deosebirilor dintre Biserica de Răsărit și cea de Apus, ca apoi din aceea să neînlănțuiască și scînteia schismei celei mari de la 1054.

4. Sinoadele ecumenice

a. **Originea, natura și însemnătatea lor.** Biserica cea una și nedespărțită a recunoscut ca avînd caracter de sinod ecumenic, numai cele apte dintre sinoadele întrunite ca sinoade generale ale întregii Biserici sau ca sinoade reprezentative ale Bisericii ecumenice întregi. Acestea sînt: Sinodul I ecumenic de la Niceea, în anul 325; Sinodul II ecumenic, întrunit la Constantinopol, în anul 381; Sinodul III ecumenic, întrunit la Efes în anul 431; Sinodul IV ecumenic, întrunit la Calcedon, lângă Constantinopol, în anul 451; Sinodul V ecumenic, întrunit la Constantinopol în anul 553; Sinodul VI ecumenic întrunit la Constantinopol, în prima sesiune la anul 680, iar în a doua sesiune la anul 692, și Sinodul VII ecumenic sau Sinodul al II-lea de la Niceea, întrunit la anul 787, în orașul în care se întrunise și întîiul sinod ecumenic la anul 325.

Numele de sinod ecumenic nu s-a folosit îndeosebi cu ocazia întrunirii celui dintîi sinod de acest fel și nici în alte acte și lucrări care s-au făcut la data respectivă în legătură cu el. Cel dintîi care îl numește sinod ecumenic este Sfîntul Atanasie cel Mare, în scrierea sa «împotriva arienilor».

De aici înainte, noțiunea de sinod ecumenic se folosește curent, iar Sinodul II ecumenic se numește pe sine cu numele acesta, în altelea canon al său. Numeroase alte canoane ale sinoadelor ulterioare folosesc numele de sinod ecumenic în înțelesul lui propriu. Astfel canoanele 1, 3, 7 și 8 III ecumenic; canonul 10 IV ecumenic, - canoanele 3, 51 VI ecumenic; canonul 12 I—II Constantinopol, canoanele 1, 2, sinodul din anul 879 de la Constantinopol.

Cu toate că în mod curent este consacrat prin lucrările sinoadelor ecumenice, prin numeroase texte canonice și prin și mai numeroase scrieri teologice și dogmatice, precum și prin conștiința Bisericii, numele de sinod ecumenic are un înțeles clar de sinod care dă formal expresia cea mai înaltă ecumenicității Bisericii, totuși, în privința înțelesului noțiunii de sinod ecumenic există multe păreri deosebite și controverse. Din acest motiv, va trebui să insistăm ceva mai mult asupra problemei sinodului ecumenic.

Ceea ce în mod obișnuit constituie obiect de discuție și de controverse în legătură cu sinodul ecumenic, este mai întîi caracterul acestui sinod, adică modul în care și se definește natura și rostul lui în Biserica, precum și poziția lui în raport cu lucrarea Bisericii și cu orice altă autoritate bisericăască sau cu orice alt organ de conducere al Bisericii; de asemenea modul lui de convocare, alcătuirea lui, modul de aducere a hotărîrilor, de perfectare și de promulgare a acestora, valoarea hotărîrilor lui, precum și chipul în care se deosebește un sinod ecumenic de alte feluri de sinoade, chiar prin valoarea care se atribuie hotărîri-

lor Mi; stabilirea de reguli privitoare la întreaga lucrare a unui sinod ecumenic și în fine încercarea de instituționalizare juridică a acestuia.

Spre a ne putea lămurii asupra problemelor pe care le ridică nu atât sinodul ecumenic, în sine, cât controversele ce s-au iscat în jurul lui, este necesar să aruncăm o privire asupra timpului și modului în care a apărut sinodul ecumenic, precum și asupra dezvoltării lui în perspectivă istorică.

La început, acestor sinoade nu li s-a zis ecumenice, și noiunea de ecumenicitate, în accepțiunea ei curentă, nu a fost cunoscută timp îndelungat. Primele două sinoade pe care astăzi noi le numim ecumenice, cel de la Niceea (325), și cel de la Constantinopol (381), au fost numite, după numele prinților care au participat la ele și acest nume li s-a părăsit pînă aproape de zilele noastre. Astfel li s-a zis: Sinodul celor 318 prinți de la Niceea și Sinodul celor 150 prinți de la Constantinopol, numiri pe care le găsim pînă și în scrierile de cult care se întrebuintă acum.

Cum însă, cu prilejul celui de-al doilea Sinod ecumenic, s-a discutat partea a doua a Simbolului de Credință, cîndu-se a se defini cît mai precis doctrina ortodoxă, s-a pus, în legătură cu însușirile Bisericii, și problema ecumenicității, în sens extensiv-teritorial, în sens de universalitate, care s-a depășit granițele Imperiului roman, prin cuprinderea sub cupola ei a fipturilor omenești de pînă la marginile lumii. Ca urmare, canonul 6 al acestui sinod și folosește noiunea de «sinod ecumenic».

Acesta este momentul istoric, în care începe să se frîntească și se precizeze într-un fel nou, Ideea de ecumenicitate, dîndu-i-se în elesul de catolicitate, adică de întindere a lucrării Bisericii și de înfăptuire a misiunii ei mîntuitoare în întreaga lume cunoscută și necunoscută. Aceasta însemna, că prinții alcătuitorii ai prinții a doua a Simbolului de Credință, aveau conștiința clară, că a a după cum o arată scrierile nu numai hotărîrile lor sinodale, — a unității neamului omenesc, a caracterului mîntuirii de act unic, **prîh** care s-a răscumpărat această mîntuire, în mod individual, prin chemarea lor la urmarea lui Hristos. Acesta este în elesul pe care l-au pus Prinții sinodului al doilea ecumenic în cuvîntul: catolic, prin care și-au afirmat conștiința că Biserica are însușirea ecumenicității, în sens de universalitate sau de cuprindere în lucrarea ei a tuturor oamenilor.

Se mai poate spune că prin această însușire a ei, Biserica și exprimă, deodată cu conștiința caracterului universal al misiunii ei și conștiința unității neamului omenesc, într-o perspectivă largă, Necunoscută pînă atunci. Într-adevăr, noua perspectivă îmbrășiă întreaga omenire nu numai că năzuiește de viitor, ci pe întreaga scară istorică a trecutului, prezentului și viitorului, concepînd unitatea deplină a neamului omenesc, ca urmare a creației unitare și a împărțirii unitare a tuturor oamenilor de harul mîntuirii frînici, o discriminare.

Cu o astfel de concepție despre ecumenicitatea Bisericii și a lucrării ei, se spărgeau toate limitele artificiale și se depășeau toate prejudecățile pe care le crease istoria, ridicînd bariere nenumărate între oameni, popoare și state.

Reflectând și definind adevărul evanghelic în această privință, Biserica s-a situat pe sine și lucrarea sa deasupra oricărui orizont, care sînt în stare să-i despart de oameni.

Desigur, că de pe o astfel de poziție, Biserica își putea duce în mod mai eficace acțiunea sa în lume, și în același timp, putea servi deopotrivă de bine și elurile Statului roman.

Din cunoștințele felului în care a apărut și s-a dezvoltat ideea și instituția sinodului ecumenic, și mai ales din cunoștințele felului în care aceste sinoade au fost expresia potrivirii celei mai reușite a intereselor Bisericii și ale Statului, se poate conchide fără nici un fel de exagerare, că ele au reprezentat în trecutul Bisericii ca și în istoria Statului romano-bizantin, manifestările celei mai înalte conștiințe bisericești și a celei mai înalte chibzuințe politice de stat, din vremea aceea. Ele au fost expresia intereselor comune ale Bisericii și ale Statului și a modului celui mai realist de a rezolva problemele comune ale acestora. Prin ele s-a afirmat totodată în chipul cel mai glorios și mai puternic, unitatea necesară lumii de atunci.

În condițiile obiective existente în epoca sinoadelor ecumenice, nici un alt mijloc mai corespunzător pentru a exprima și ideea de unitate și ideea de permanență a puterii bisericești și a celei de stat, și ideea de pace ea și lucrarea de pacificare a imperiului, și în fine însuși în deosebirea de mai bine a oamenilor din orice clasă sau categorie socială, nu putea fi găsit și nu putea fi folosit, în felul și cu eficacitatea în care a fost conceput și folosit instituția sinodului ecumenic.

Ea a fost, ceea ce foarte rar s-a relevat, fărâșurii pîrghiei ideologice a lumii de atunci. Căci, indiferent în ce vreme, lumea a avut și va avea mereu nevoie de o pîrghie ideologică. Această pîrghie apare ca un lucru mai trainic și mai important pentru soarta omenească, decît orice pîrghie de alt fel, pentru că ea polarizează — dovedindu-i o rezistență materială perenă — toate lucrurile, toate simțurile și toate forțele, creatoare, ale unei societăți, fie ea civilă sau religioasă.

Dar indiferent cum s-au prezentat condițiile și împrejurările în care sinoadele ecumenice s-au întrunit, ele au lucrat și s-au dus la îndeplinire hotărârile, îndeplinind rosturi importante deopotrivă și pentru Biserică și pentru Stat. Ortodoxia le-a socotit întotdeauna, nu ca simple înfăptuiri omenești, ci în primul rînd, ca acte ale Providenței. Ea continuă să le privească și astăzi în același fel, iar de pe această poziție, cumpănă este și măsura posibilității, utilității și oportunității unui sinod ecumenic, raportîndu-le nu numai la dorințele cîrmuitorilor bisericești și la trebuințele evidente ale vieții bisericești în genere, ci în primul rînd la ceea ce ele pot reprezenta în iconomia lucrării mîntuitoare a Bisericii, care se află sub ocrotirea nedezmințită a Proniei divine.

Că lăzită de o astfel de convingere, și încrezătoare puritatea în lucrarea cea fără de greș a Duhului Sfînt, Ortodoxia n-a atribuit niciodată sinoadelor ecumenice caracterul necesității. Ea nu le-a socotit ca mijloace absolut necesare, ca mijloace de care nu s-ar putea dispensa în lucrarea sa mîntuitoare, ci ca mijloace ale căror necesitate a rănduit-o Dumnezeu în anumite împrejurări, și adică în condițiile în care ele au și avut loc. Scămbîndu-se acele condiții tot cu vrea lui Dumnezeu,

nu a mai fost dat posibilitatea întrunirii vreunui sinod ecumenic, în sensul tradițional al acestei noțiuni de unde se poate trage și concluzia firească asupra faptului, că ele au fost destinate de voia lui Dumnezeu numai pentru o anumită vreme și pentru anumite împrejurări, și că n-au fost destinate pentru a deveni o instituție sau lucrare permanentă sau măcar periodică în Biserică.

Este adevărat că se poate vorbi și de lucrarea permanentă a sinoadelor ecumenice, însă aceasta se poate înțelege doar în sensul, că intrând prin hotărârile lor dogmatice și morale în cuprinsul Sfintei Tradiții, ele nu încetează să lucreze tocmai prin Sfânta Tradiție, și deci lucrarea lor este permanentă. Nu ne gândim însă la acest fel de permanență în lucrare, ci ne gândim la o permanență de tip instituțional, înrând cu altele, cum sînt sinoadele provinciale sau teritoriale în genere, apoi clerul, în cele trei trepte ale sale, etc.

Privindu-le mereu, ca lucrări ale istoriei sub har, și preuindu-le ca mijloace extraordinare, de o eficacitate considerabilă atât pentru aspectul secular, cât și pentru aspectul religios al vieții, Ortodoxia le asemuiește, într-o anumită măsură, cu harismele. Și, după cum nici lucrarea celorla nu s-a instituționalizat, tot așa și lucrarea rezervată sinoadelor ecumenice, n-a fost și nu poate fi instituționalizată.

Cu o astfel de înțelegere, și, privindu-le rostul într-o astfel de perspectivă, Ortodoxia nici nu a mai avut cu tot dinadinsul să întrunească sinoade ecumenice și nu s-a ruie nici astăzi în mod deosebit pentru întrunirea vreunuia. În Ortodoxie, lipsa sinoadelor ecumenice nu e socotită nici o nenorocire, nici o pedeapsă a cerului sau o abandonare din partea Providenței; după cum nici întrunirea eventuală a vreunui astfel de sinod, nu este socotită neapărat ca o binecuvîntare. Și aceasta, pentru motivul că la noi se privește importanța unui sinod ecumenic abia prin felul în care au prins viață hotărârile lui și nu prin felul în care a fost convocat, organizat, etc., pentru că multe sinoade, fiind bine convocate și organizate ca sinoade ecumenice, n-au dobîndit totuși acest caracter, fiindcă hotărârile lor au fost, pînă la urmă, respinse de către marele corp al obștei bisericești, care numai în totalitatea lui, clerul și credincioșii, se bucură de asistența Duhului Sfînt și prin aceasta de infailibilitate.

În această privință, mai trebuie să relevăm apoi, nu numai adevărul dogmatic, potrivit căruia Biserica se bucură în totalitatea ei, în orice vreme, de asistența Sfîntului Duh și deci de infailibilitate, ci și faptul, că în Ortodoxie există conștiința generală a acestei stări, și ca urmare, și convingerea că orice problemă care se pune vieții bisericești, poate fi soluționată prin înțelegere asupra ei a cărmuitorilor și reprezentanților bisericești neîntruniți în Sinod. Este calea acelui «*consensus Ecclesiae disperse*».

Prin aceasta, se relevă încă și mai pregnant faptul, că în Ortodoxie sinoadele ecumenice nu sînt socotite ca avînd caracterul necesității, deci al permanenței, și nici al periodicității.

Este cazul să subliniem, în legătură cu cele spuse aici, că în frământările sinoadelor ecumenice, ecumenicitatea Bisericii se afirmă și se adâncește chiar în bogăندی cuprinsul, în sensul în care ea s-a definit odinioară devansând ecumenicitatea seculară a imperiului romano-bizantin. Într-adevăr, ea a evoluat în sensul, că pe aceeași bază neclintită a adevărului dogmatic, a primit determinante înfrângerii noi, care o fac prezent în chipul cel mai corespunzător fiecărei epoci prin care trece omenirea în dezvoltarea sa istorică. Este destul să relevăm valoarea majore, de neîgduț, — și la care nu se poate renunța cu nici un chip, — ale ecumenicității concepute în înțeleșul de sobornicitate. Oricine își poate da seama, unde situează Biserica și lucrarea ei această sobornicitate, în lumea modernă, și nu numai în cea de până azi, ci și în cea viitoare.

Potrivirea lucrării Bisericii cu lucrarea lui Dumnezeu prin vreme, adică prin condițiile comune în care se schimbă viața oamenilor, este un imperativ de esență soteriologică, pe care de mult vreme îl realizează Biserica prin sobornicitate. De altfel nici nu se poate încerca o îndepărtare de această linie de conduită, adică o renunțare la potrivirea lucrării bisericesti cu aceeași forțelor care acționează sub imperiul legilor naturale. O logică elementară arată oricui, îngemănarea în care se găsește și în care lucrează în mod necesar, ca rânduiește și stăpânite de același izvor, elementul firesc și cel suprafiresc în sens larg.

Prin înțelegerea și felul de a vedea și de a lucra, Ortodoxia nu a încercat să situeze viața și lucrarea Bisericii pe poziția unui mentor sau dictator absolut al vieții seculare, a vieții care se desfășoară după rânduielele ștădite în natură, sau făurite de oameni, în cadrul desfășurării vieții lor comune, pe mîntuire. Din acest motiv, ea nici nu a provocat conflicte voite sau dirijate cu puterea seculară și nici nu a intrat în concurență cu ea, nici pe teren ideologic, nici pe teren practic, ci s-a menținut pe poziția potrivirii dintre cele două tărîmuri sau domenii, cel bisericesc și cel secular sau de stat, în sensul unei coexistențe pașnice, ca să ne exprimăm astfel printr-o formulă cu rost salvator pentru soarta omenirii, formulă de mare circulație și de o mai mare importanță: în prezent.

Nu numai cercurile slujitorilor, ci și ale creștinilor au simțit mîntuirea cum este rînduit de Dumnezeu și așa cum în Ortodoxia, Biserica trebuie să își potrivească mereu poziția și lucrarea ei, deopotrivă după voința lui Dumnezeu, ca și după voința poporului. Mai precis, această poziție se ține astfel: Biserica nu este chemată să își ducă lucrarea ei mîntuitoare decît în condiții pe care nu le creează ea, ci pe care le creează aceeași putere divină, care a întemeiat-o pe ea și care, prin intermediul legilor naturii, îi oferă un cadru, care trebuie socotit voit de Dumnezeu în aceeași măsură în care este voit și lucrarea Bisericii. Prin urmare, această lucrare a Bisericii trebuie să înseamnă mereu de ceea ce se numește îndeobște voința poporului, sprijinind în fiecare vreme aspirațiile lui legitime. Și tocmai din acest motiv, în Ortodoxie se pretinde și se exprimă în cele mai variate forme, colaborarea Bisericii conducătoare cu credincioșii laici sau cu mireni. Biserica se situează în mijlocul lor, atît prin lucrarea ei sacerdotală,

cît i prin celelalte lucr ri legate de organizarea i cîrmuirea chipului s u social. Ea nu se situeaz i nu este deasupra poporului, nu se distan eaz de el, ci tot ceea ce face, face la ar tare, în fa a poporului, la vedere, i sub controlul credincio ilor, întocmai dup chipul în care se oficiaz sfintele slujbe numai în prezen a poporului, în vederea lui i pentru el. De altfel, ce ar putea s i însemneze o Biseric conduc - toare f r credincio i, sau care ar face abstrac ie de ei ? O astfel de Biseric n-ar fi decît o grupare constituit doar cu rosturi omene ti, p mînte ti, în rînd cu toate cele de acest fel. Ar mai fi ea în cazul acesta Biseric ? N-ar fi decît o firm bisericeasc .

Pornind de la cu totul alte vederi, Biserica Apusean a c utat s continue f r rost bisericesc, i mai precis, f r a putea justifica în perspectiv soteriologic , convocarea i întrunirea mai multor sinoade-ecumenice, dup ce s-a desprins din unitatea ei str veche cu Biserica Ortodox sau R s ritean . Mai mult, ea a încercat în cîteva rînduri s atrag la aceste sinoade i Biserica Ortodox , f pîndu- i tot felul de socoteli i depunînd eforturi prin care a irosit i vreme i energie în mod inutil.

Ce n-a pus îns , Biserica Apusean în toate aceste eforturi, reprezentate de un lung ir de sinoade zise ecumenice, care a urmat dup schisma de la 1054 ?

N-a pus ceea ce st tea la temelia vechilor sinoade ecumenice. N-a pus în primul rînd, sfînta i cuprinz toarea înv tur despre eoumenioitatea Bisericii. A men inut, sau mai bine zis, a reluat îngusta idee de ecumenicitate secular i a sfâr it prin a transforma sinoadele, concepute de ea ca ecumenice, în simple instrumente ale unei puteri care abandonase cele sfinte i se transformase în putere de stat, al turi de celelalte puteri seculare, cu tendin a de a se situa deasupra tuturor, concurîndu-le i st pîndu-le cînd i-a fost cu putin .

în al doilea rînd, Biserica Apusean a ignorat deopotriv i factorul Providen , ca i cadrul natural pe oare-l reprezint condi iile obiective în care se dezvolt istoria omenirii. Le-a nesocotit pe acestea în *socotelile* ei relative la sinoadele ecumenice.

A a se explic , de ce n-a izbutit m car nici s le institu ionalizeze ca sinoade regionale sau ale unei p r i din lume, ci ele au r mas ni te sinoade cu rosturi pur omene ti, care se întruneau de cîte ori se g sea necesar pentru conducerea politic a Bisericii Romane.

încercînd a defini sinodul ecumenic în termenii obi nui i ai Dreptului bisericesc, trebuie s spunem c el este cea mai înalt autoritate v zut a Bisericii i totodat cea mal înalt form sinodal realizat în Biseric , ca expresie a întregului corp al Bisericii.

Dup natura sa, sinodul ecumenic este de in torul cel mai deplin al întregii puteri în Biseric i în această calitate el este cea mai înalt autoritate bisericeasc . Nici un alt organ de conducere al Bisericii nu de ine în chip deplin puterea înv toreasc i puterea juridic ional sau conduc toare în Biseric , în afar de sinodul ecumenic. Cît prive te îns puterea sfin itoare, trebuie s observ m c sinodul

ecumenic nu deține o calitate harică superioară vreunui episcop și care ar rezulta din concentrarea sau însumarea stărilor harice a episcopilor sau în genere a membrilor clerului, care, într-o alcătuire sinodului ecumenic, pentru că în Biserică nu e dată posibilitatea unei stări harice preoțiești mai înalte decât aceea a episcopului. Este însă dată posibilitatea unei alte stări harice, independent de cea preoțiească, pe care nu o creează Sfintele Taine, nici în vreun mod special Sfânta Taină a Preoției, ci lucrarea directă, dar tot tainică a lui Dumnezeu, care conferă daruri sau haruri deosebite de acelea pe care le conferă Sfintele Taine, și prin puterea căroră se săvârșesc acte neobișnuite, extraordinare, lucrări care depășesc puterile ce se conferă prin Sfintele Taine pentru lucrările sfinte și aceste daruri extraordinare, se numesc harisme. De una din aceste harisme este învrednicit prin lucrarea directă a Sfântului Duh sinodul ecumenic, atunci când un sinod întrunit cu acest rost reprezintă cu adevărat întreaga Biserică în chip deplin. și în această stare caracteristică și natura deosebită a sinodului ecumenic în raport cu celelalte sinoade sau cu orice alte organe de conducere a Bisericii, adică în faptul că el se bucură de o asistență specială a Sfântului Duh, care-i conferă harisma infailibilității.

Prin această harismă, prin care se păstrează nealterat adevărul revelat, deci substanța credinței fără de care toate celelalte puteri bisericesti nu au rădăcină și nu pot să existe în mod real sau autentic, sinodul ecumenic apare ca fiind și sub raport sacramental, cel mai înalt și mai deplin de înțeles al puterilor bisericesti și anume a unei puteri care este încredințată întregii Biserici, iar nu numai stărilor preoțiești, puterea infailibilității sau puterea de a apărea prin lucrarea Duhului Sfânt adevărul revelat în toată curia și plinătatea lui.

Dar sinodul ecumenic nu este numai un organ superior de conducere a Bisericii, binecuvântat cu harisma infailibilității, ci este și cea mai înaltă formă sinodală, dezvoltată și crescută pe scara dezvoltării istorice a formelor sinodale. Sub acest raport, el reprezintă o lucrare omenească, adică una întocmită prin strădania slujitorilor și credincioșilor Bisericii, care au dezvoltat toate formele sinodale din aceea care le-a servit ca prototip, prin Sinodul apostolic.

, Privite lucrurile în acest fel complex, apare și mai limpede convergența, în sinodul ecumenic, dintre lucrarea directă și harismatică a lui Dumnezeu și dintre lucrarea omenească, în cadrul dezvoltării și desvârșirii formelor de conducere sinodală a Bisericii. Prin acestea se deosebesc sinodul ecumenic de orice alt fel de sinod și din aceste deosebiri se vede deopotrivă atât rostul cât și importanța deosebită a sinodului ecumenic în Biserică.

Din cele arătate se vede că însemnătatea deosebită are sinodul ecumenic în viața Bisericii. El este cu adevărat organul prin care se manifestă în forma sa cea mai corespunzătoare ecumenicitatea Bisericii și în același timp mijlocul prin care s-a asigurat în chipul cel mai corespunzător și mai eficace unitatea ecumenică a întregii Biserici.

El a făcut viața unitară ecumenică a Bisericii prin asigurarea elementelor principale în care rezidă, pe care se reazemă și prin care se aduce la expresie ecumenicitatea Bisericii, oricând și totdeauna, fie că

se poate întruni și lucra un sinod ecumenic, fie că nu este posibil acest lucru. Aceste elemente sînt : unitatea dogmatică , unitatea cultică și unitatea canonică a Bisericii. Unde și cît timp există aceste elemente există și unitatea, există și unitatea ecumenică a Bisericii, adică există și Biserica în adevăratul înțeles al cuvîntului și cu misiunea sau cu rostul ei mîntuitor.

Principalul mijloc de asigurare a acestei unități ecumenice, în epoca în care s-au putut întruni sinoadele ecumenice, a fost tocmai acest sinod. Aceasta nu înseamnă însă că dacă n-ar fi existat sinoadele ecumenice, nu s-ar fi putut asigura unitatea ecumenică a Bisericii, pentru că această unitate a existat și înainte de întrunirea celui, dintîi sinod ecumenic, ca și după ' ultimul sinod ecumenic, așa cum apare evident că Biserica se poate și lipsi de un asemenea organ cum este sinodul ecumenic.

Cu alte cuvinte, sinodul ecumenic nu are caracterul necesităii pentru Biserica , în sensul că Biserica poate exista și fără de el, fără împunare sau fără turbire a naturii, a mijloacelor și a misiunii sale, adică în sensul că sinodul ecumenic, nu constituie o condiție indispensabilă pentru existența și lucrarea Bisericii în conformitate cu natura și cu misiunea sa. • *

• -Precum s-a arătat însuși, sinodul ecumenic, atunci cînd e posibil lucrarea lui, are o însemnătate mai mare decît orice altă autoritate sau decît orice alt organ constituit în Biserica , pentru întărirea vieții bisericești, pentru apariția și dezvoltarea credinței a Bisericii și pentru organizarea Bisericii prin rînduiri cultice și canonice unitare.

Este destul să remarcăm în această privință faptul că în epoca sinoadelor ecumenice, acestea au fost principalele organe prin care s-a fixat sau s-a definit în formule clare o parte însemnată a adevărului de credință cuprins în Sfînta Tradiție. De asemenea, prin canoanele sinoadelor ecumenice și prin alte hotărîri ale lor s-au stabilit rînduiri. Multe atît de dificile și de delicate prin care se asigură unitatea cultică a Bisericii, aceasta fiind, prin substanța sa, un mod de exprimare a unității dogmatice a Bisericii, și în fine, tot prin canoanele sinoadelor ecumenice s-au stabilit principiile canonice de bază și normele cele mai importante pentru organizarea și conducerea unitară a Bisericii.

Din această lucrare a lor, rezultă cu prisosință însemnătatea unică a sinoadelor ecumenice pentru viața Bisericii și tocmai datorită acestei însemnătăți, ele sînt auzite cu orice prilej și s-ar vorbi despre ecumenicitatea Bisericii și despre modul autentic în care s-a păstrat unitatea ecumenică a Bisericii, în fruntea criteriilor cu care se măsoară sau după care se apreciază adevărata substanță a Bisericii.

b. Convocarea, structura și hotărîrile sinoadelor ecumenice. Cu toată natura deosebită a sinodului ecumenic, care constă din îmbinarea lucrării harismatice cu lucrarea omenească, lucrare care nu este și nu poate fi determinată numai prin voința omenească, fie aceasta chiar și voința întregului corp al Bisericii, s-a încercat să se stabilească anumite norme juridice sau canonice cu caracter obligatoriu, pentru a se reglementa prin ele mai întîi convocarea, apoi alcătuirea, prezidarea, ordinea de zi sau temele de dezbătut, desfășurarea lucrărilor, aducerea

hot rîrilor, aprobarea și promulgarea acestora și în fine chiar acceptarea sau recepția hot rîrilor unui sinod ecumenic de către întreaga Biserică.

, Privite ca lucruri ce se referă la latura omenească sau la contribuția corpului Bisericii la realizarea unui sinod ecumenic, aceste încercări și str daniile sînt explicabile și chiar foarte utile. Dar ele nu depesc prin natura lor, caracterul și importanța unor deziderate, a căror finalitate rîrnîne să fie apreciat și confirmat sau infirmat prin voința lui Dumnezeu, exprimat prin lucrarea Duhului Sfînt. Astfel sînd lucrurile, se înlege că prin natura și prin finalitatea lor, toate pregătirile ce se fac din latura omenească pentru a se realiza un sinod ecumenic, deși valoroase și/utile în sine și pentru viața Bisericii, totuși nu pot determina cu adevărat întrunirea sau mai bine zis realizarea unui sinod ecumenic, decît dacă ele sînt binecuvîntate de Dumnezeu prin încredințarea întrunirii unui sinod ecumenic, care în fond însemnează un lucru asemănător cu primirea și cu binecuvîntarea unei jertfe pe care i-o aduc oamenii.

Astfel fiind, apare clar că toate regulile care se stabilesc sau încearcă să se stabilească în legătura cu sinodul ecumenic, nu privesc decît latura omenească a lucrării care se desfășoară pentru realizarea lui, nu și celelalte laturi, a a încît de fapt nu se pot stabili reguli speciale cu caracter juridic destinat sinodului ecumenic în ansamblul său și după întregul său cuprins. Este și firesc de altfel ca lucrarea dumnezeiască să nu poată fi cuprinsă în cadre juridice sau determinat într-un fel oarecare de niște reguli de drept din care s-ar desceve mintul unei astfel de lucrări, în care ea s-ar produce automat ca obligatoriu, căci o astfel de socotină ar însemna de fapt o credință de artă, care prin natura sa, este de tipul magiei.

Din cele astfel l murite, rezultă apoi cît se poate de clar, că f r «darul de sus» și f r toată darea cea desvîrită care pogorî de la «Printele luminilor», încercarea de a se convoca sau de a întruni la anumite soroace și după anumite reguli un sinod ecumenic, este o încercare zadarnică, f r ans de a determina întrunirea și realizarea cu adevărat a unui sinod ecumenic. Abia dacă este ascultat de Domnul rugă rîvnitorilor pentru lucrarea sfintei Biserici, un astfel de sinod poate primi binecuvîntarea cerească și se poate transforma într-un adevărat sinod ecumenic, dar acest lucru nu se poate face decît după cum se vede din lucrările sinodului, întrunit ca ecumenic, dacă el s-a bucurat sau nu de asistența Duhului Sfînt.

Istoria ne arată, că s-a încercat de mai multe ori întrunirea cîte unui sinod ecumenic, dar că acest lucru a izbutit numai de cîte ori și nu avem nici un indiciu să credem sau să admitem că celelalte sinoade care s-au întrunit sub numele de sinoade ecumenice, după sinodul VII ecumenic, ar fi și ele sinoade cu adevărat ecumenice.

Ce-i drept, după latura lor omenească, adică după propoziții și după unele criterii admise ca valabile pentru anumite vremuri, dar nu pentru orice vreme, s-ar putea conchide că sinoadele din această categorie au avut și au o importanță ca sinoade generale sau superioare, nu însă ca sinoade ecumenice. Neîntrunind singura și exclusivă condiție ce se

poate "stabili în mod clar pentru constatarea caracterului ecumenic și adevărat al unui sinod întrunit ca ecumenic și anume, prezența și lucrarea Duhului Sfânt în cadrul lui.

Cum se poate însă constata acest lucru și cum trebuie să se procedeze la determinarea mai precisă a caracterului cu adevărat ecumenic al unui sinod întrunit ca atare ?

La această întrebare s-a răspuns în mod felurit, dar în acord cu ceea ce ne arată însăși tradiția Bisericii, dar nu ca pe un element al unei tradiții generale, ci ca pe un element ce poate fi numit al Sfintei Tradiții, și ci este atestat de însăși lucrarea Bisericii în legătură cu cele apte sinoade ecumenice, mijlocul prin care se poate constata și verifica caracterul cu adevărat ecumenic al unui sinod întrunit ca atare, este așa-numita acceptare sau recepție a hotărârilor unui astfel de sinod de către întreaga Biserică.

Problema recepției necesitând o dezbatere mai amplă, o vom lămurii în legătură cu valoarea hotărârilor sinoadelor ecumenice. Deocamdată, precizând doar* faptul că ea este Singurul criteriu valabil pentru stabilirea neîndoieabilă a însușirii unui sinod de a fi cu adevărat ecumenic, vrem să arătăm că toate celelalte criterii, a căror folosire s-a preconizat în acest scop și care au fost transformate în condiții împărtășite pe categorii, pentru convocarea, întrunirea și pentru întreaga lucrare a unui sinod ecumenic, nu au valoare decât pentru latura omenească a lucrării pe care o angajează un sinod ecumenic.

Ca urmare, stabilirea de norme legale sau cu caracter juridic în legătură cu întrunirea și lucrarea unui sinod ecumenic, precizându-se condițiile în care s-ar putea întruni și realiza un sinod ecumenic, pot instituționaliza și instituționalizează de fapt numai parțial sau numai sub latura sa omenească, un sinod proiectat ca ecumenic, nu însăși un sinod ecumenic realizat, pentru că în privința acestuia există rezerva verificării și însușirii sale esențiale, de a fi asistat de Duhul Sfânt, verificare care nu se poate face decât ulterior, pe calea recepției.

S-ar putea ridica obiecția că dacă lucrurile sînt înfățișate în felul acesta, atunci slujitorii Bisericii sau chiar întregul corp al Bisericii, neavînd siguranța că pot să se învrednicească de întrunirea și lucrarea unui sinod ecumenic a cărui nevoie o simțim și a cărui realizare o dorim în interesul superior al Bisericii, ar putea cădea în dezordine, ca unii care ar suferi nu numai o dezamăgire, ci o adevărată smintea în credința lor. Deși în aparență o atare obiecție face impresia că ar fi întemeiată, ea nu dovedește decât îngrijorare, nu însăși discernământul necesar pentru a formula o obiecție întemeiată. Căci, prin ce se deosebete o astfel de obiecție de aceea care se poate face în privința oricărui rugăciuni, pe care o înalță cineva către Domnul sau chiar în privința întregii strădanii a credincioșilor pentru dobîndirea mîntuirii ? Nimeni nu are certitudinea că rugăciunea lui va fi primită și nici pe aceea care strădanii lui pentru dobîndirea mîntuirii, va da rezultatul dorit și îndjduit. Din lipsa acestei certitudini însăși, nu se poate trage concluzia că cei în cauză și-ar putea pierde neajudeca mîntuirii și ar putea suferi o gravă smintea în credința lor. Nu, căci reazemul rugăciunii,

ca și al întregii lor strădanii pentru mântuire, îl formează credința. Dacă aceasta există, încercările la care poate fi supus nu-și riscă puterea sau însușirea de a anticipa cu certitudine asupra rezultatului pozitiv al actelor pe care ei le săvârșesc sau pe care cineva le săvârșește, ca acte ale credinței cu adevărat sau ca acte adevărate ale credinței.

La fel se pune problema și cu strădania și cu neajdeza, celor care, plini de râvnă pentru lucrarea Bisericii, sînt stăpîniți de gândul și de dorința întinerii unui sinod ecumenic.

Neajdeza și stăruința cu care se pregătesc cei ce doresc întrunirea unui sinod ecumenic sînt legitime și ele nu trebuie privite ca ostenele și pregătiri în vederea unui el himeric sau ca strădanii fărînde neajde, ori ca neajde de arte. Ele sînt adevărate strădaniile comune ale oamenilor, pentru dobîndirea cererilor pe care le adresează Domnului pe calea rugăciunii. Cînd și cum se vor împlini aceste cereri, nu mai depinde de voința oamenilor. Cererile unora sînt împlinite, dorințele lor sînt binecuvîntate, neajdele lor sînt prefăcute sau schimbate în lucruri aievea, pe cînd ale altora, nu. Tot așa și cu pregătirile și cu alte strădanii care s-au făcut în vederea întrunirii sinoadelor ecumenice. Unele au fost binecuvîntate, iar altele au rămas zadarnice. Finalitatea acestor strădanii și dorințele nu se mai găsesc în mîinile celor ce le iac sau celor care le exprimă, ci se găsesc în mîinile lui Dumnezeu;

Cu aceste lucrări de principiu, să trecem acum la examinarea pe scurt a principalelor reguli, ce s-au încercat să fie stabilite în legătură cu sinodul ecumenic și care li s-a dat chiar caracterul de condiții determinante, prin a căror împlinire s-ar putea asigura caracterul ecumenic al unui sinod întrunit ca atare.

Cea mai generală împrejurare a acestora este în condiții interne și condiții externe; Condițiile interne ar fi: mai întîi să fie convocați toți episcopii și să voteze numai episcopii la aducerea hotărîrilor.

Condițiile externe ar fi: mai întîi să se discute numai probleme de interes general pentru întreaga Biserică și apoi hotărîrile să fie primite de întregul episcopat al Bisericii, adică și de episcopii care n-au participat la sinod.

Istoria celor apte sinoade ecumenice, ne arată că aceste condiții, au fost respectate totdeauna. Și ele formează condițiile absolut necesare pentru înerea și recunoașterea unui sinod, ca sinod ecumenic.

După actele sinoadelor ecumenice, și în sensul condițiilor amintite, în cercul de competență al atribuțiilor unui sinod ecumenic intra dezbaterea și hotărîrea următoarelor probleme:

a. Definierea dogmelor de credință, în baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții și expunerea lor în formă de mrturisiri (simboale de credință) sau definiții (can. 7 III ec.).

b. Judecarea învățăturilor noi de credință, ivite în diferite Biserici (can. 1 sin. II ec.; can. 1 sin. III ec.).

e. Examinarea și întărirea tradiției bisericești, precum și înlăturarea tradițiilor false (can. 1, 2 Trulan).

/d. Revizuirea canoanelor date de sinoadele anterioare (can. 1 sin IV ec. ; 8, 16, 25, 29 Trulan).

e. Stabilirea de norme în legătură cu organizarea și administrarea întregii Biserici, cu privire specială la stabilirea drepturilor Bisericilor particulare (can. 6, 7 Sin. I ec. (2, 3 Sin. II ec.; 8, Sin. III ec.; 28 Sin. IV ec.; 36; 39 Trulan).

f. Stabilirea gradelor și drepturilor ierarhiei bisericești (can. 4, 6 Sin. I ec. § 12, 28 Sin. IV ec.).

g. Exercitarea supremei puteri judecătorești asupra conducătorilor bisericești și chiar asupra Bisericilor particulare (can. 12, 13, 32, 55, 81 Trulan).

O seamă de alte condiții s-au mai formulat, socotindu-se că unele dintre ele ar avea la bază niște norme de drept divin, cum ar fi de exemplu regulile preconizate de Biserica Apuseană (Catolică), potrivit cărora numai papa ar avea dreptul să prezideze, din mandat divin, un sinod ecumenic și tot numai lui i-ar reveni, din același mandat divin, dreptul de a aproba hotărârile unui sinod ecumenic.

În Biserica Ortodoxă, ca și în Biserica din Apus până la o vreme, unii au socotit drept condiție esențială pentru întrunirea unui sinod ecumenic, convocarea acestuia de către vreun împărat, apoi aprobarea hotărârilor lui tot de către vreun împărat sau de către autoritatea de stat. În fine, s-a mai socotit drept condiție de către unii din Răsărit și convocarea sinodului ecumenic de către patriarhul ecumenic, cu toate că titlul de ecumenic, din titulatura patriarhului de la Constantinopol, nu are nici o legătură cu sinodul ecumenic și nu-i conferă nici un drept în legătură cu acesta.

Să vedem ce poate fi relevant ca valabil din toate condițiile sau regulile preconizate pentru realizarea unui sinod ecumenic și amintite mai dinainte.

În privința convocării unui sinod ecumenic, sînt lămurite prin cercetări îndelungate și prin concluzii precise ale acestor cercetări, că toate sinoadele ecumenice au fost convocate de către împărat și că nici un sinod ecumenic n-a fost convocat de vreun papă sau de vreun alt patriarh. De asemenea s-a stabilit că hotărârile sinoadelor ecumenice, adică ale celor apte sinoadelor ecumenice, au fost aprobate formal și publicate de către împărați, care le-au investit cu puterea legilor de stat, iar uneori cu putere mai mare decît aceea pe care o aveau legile de stat, cum a fost de exemplu împăratul Marcian cu hotărârile sinodului IV ecumenic de la anul 451.

Aadar practica celor apte sinoade ecumenice arată că n-a existat o convocare din partea autorității Bisericii, ci din partea autorității de stat. Cum se explică acest lucru? Prin coincidența intereselor Bisericii cu ale Statului, în momentele respective, coincidență care a determinat o strînsă colaborare, al cărei fruct a dobîndit binecuvîntarea cerească, prin faptul că cele apte sinoade ecumenice, deși convocate de împărat, s-au învrednicit de asistența Duhului Sfînt, realizîndu-se prin ele lucruri însemnate atît pentru viața Bisericii, cit și pentru viața de stat.

Desigur că împărații n-au întocmit singuri actele de convocare, ci procedura a rezultat din contactele acestora cu înalta ierarhie, fie la cererea unora dintre căpeteniile ierarhice ale Bisericii, fie la sugestiile acestora, ori chiar numai pe baza consimțământului pe care l-au dat acestor inițiativelor imperiale. Faptul că s-a procedat în acest fel nu poate fi ters din istorie, dar el nu are și nu poate avea alt semnificație decât aceea că așa s-a găsit potrivit și așa a fost vrea lui Dumnezeu în vremea aceea, iar nu că trebuie să fie transformat în regula de observat totdeauna, convocarea unui sinod ecumenic de către împărat sau de către autoritatea de stat.

La fel se prezintă lucrurile și în ce privește aprobarea și promulgarea hotărârilor sinoadelor ecumenice de către împărat. Există aceeași coincidență de interese care a determinat aceeași binecuvântare cerească a colaborării dintre autoritatea bisericească și cea de stat la realizarea sinoadelor ecumenice. Desigur că Biserica a avut tot interesul să accepte colaborarea și concursul autorității de stat, iar Statul a avut de asemenea interesul să-și asigure colaborarea și concursul Bisericii, pentru a-și îndeplini interesele sale sau pentru a face față nevoilor care i-au determinat pe împărați să ia inițiativa întrunirii sinoadelor ecumenice și să se pună în fruntea unei acțiuni de o astfel de amploare și de importanță pentru viața imperiului și pentru viața societății de atunci; și se înlege și pentru viața Bisericii, cum au fost ciele reprezentate de sinoadele ecumenice.

Se știe că prin acestea s-a realizat în interesul Bisericii consolidarea poziției, prin vindecarea rănilor pe care i le provocau ereziile și neorânduiri de alt fel, cu alte cuvinte prin repararea spărturilor pe care le provocau navei Bisericii toate fărâșele prin care își făcea împotrivire, iar în interesul Statului, s-a realizat consolidarea unității și coeziunii interne a societății în cadrul căreia se organizase Statul romano-bizantin, precum și mobilizarea tuturor forțelor pozitive ale imperiului, sau mobilizarea tuturor resurselor acestuia, în scopul de a face față primejdiilor grave pe care le-au reprezentat vrăjmașii dinlăuntrul și mai ales cei din afară ai Statului roman și ai celui bizantin.

Aceste vrăjmași erau în același timp și vrăjmași ai Bisericii și ei provocau spărturi mult mai grave în nava Statului decât acelea pe care ie provocasem vrăjmașii direcți ai Bisericii în nava acesteia.

În asemenea împrejurări și în asemenea coincidențe de interese, s-a impus și convergența de acțiune a Bisericii și a Statului, prin care s-au realizat sinoadele ecumenice, ca o pîrgă a harului și ca o dovadă că rugăciunile și strădanțiile comune ale celor ce au dorit întrunirea sinoadelor ecumenice și s-au străduit pentru realizarea lor, au fost primite de Dumnezeu.

Despre vreo posibilitate ca în asemenea împrejurări sau în asemenea condiții, când nici vorbă nu era de vreun primat de jurisdicție al scaunului patriarhal de la Roma sau de vreo infailibilitate a papei, împrejurări care nu i-au permis nici episcopului Romei personal și a parte la vreunul din sinoadele ecumenice, este evident că nu a fost cu puțin nici să convoace el vreun sinod, nici să-l prezideze direct sau indirect și cu atât mai puțin să se fi putut erija în judecător al hotărâri-

lor unui sinod ecumenic, cu dreptul de a le accepta sau de a le respinge. Punerea în circulație sau colportarea unor asemenea presupuneri, precum și încercarea de a le acredita ca teze sau reguli, sau condiții, pentru un sinod ecumenic, nu pot avea nici valoare, nici greutate mai mare decât aceea a unor umbre de insinuări, în jurul sinoadelor ecumenice, a căror practic le infirmă și le spulberă cu des vîrîre. Este tot o încercare zadarnică aceea de a conferi pe baza unor reguli fără de temei, caracterul ecumenic unor sinoade ulterioare ale Bisericii din Apus, care s-ar fi întrunit pe baza acestor reguli.

Este evident însă că vechea regulă de a se convoca sinoadele ecumenice de către împărați, n-a constituit de fapt o regulă decât pentru epoca în care acest lucru a fost posibil și că dacă se pune astăzi problema convocării unui sinod ecumenic, nu trebuie să se recurgă la serviciile vreunei autorități de stat în acest scop și nici nu s-ar mai putea face a ceea ce, într-adevăr, nu mai există vreoa autoritate superioară și stat, a cărei interese să coincidă întocmai cu interesele Bisericii.

Într-adevăr însă s-a încercat și acreditarea tezei sau părerii că un nou sinod ecumenic ar putea fi convocat eventual de către patriarhul ecumenic, este necesar să vedem mai de aproape cum trebuie privit chestiunea convocării unui sinod ecumenic în actualitate.

și în legătură cu această chestiune există opinii sau cel puțin păreri cu totul opuse în lumea teologilor Bisericii. Ele se datoresc faptului că normele de observat în privința convocării și prezidării unui Sinod interortodox restrîns sau chiar a sinodului ecumenic, nu sînt stabilite într-o formă generală admisă de toate Bisericile autocefale. De aici tot felul de confuzii care se fac între unele noțiuni și mai ales între noțiunea primatului de onoare și aceea a primatului juridic.

Cu toate acestea, pe temeiul principiilor canonice fundamentale ale Ortodoxiei, se pot formula cel puțin în chip de teze, o seamă de puncte de reper sau de premise, pe baza cărora, sinoadele Bisericilor autocefale pot să stabilească rînduiri de urmat în actele despre care este vorba.

Tezele care ar putea fi formulate în această privință, în strict acord cu principiile canonice fundamentale ale Ortodoxiei, și anume, în acord cu principiul ierarhic, cu cel sinodal și cu principiul autocefaliei, se pot înfățișa după cum urmează :

— Bisericile autocefale sînt egale între ele, deci și competențele sau întîistătorii lor sînt egali între ei, sub raportul poziției și drepturilor juridice care le revin.

— Ierarhia scaunelor și a Bisericilor autocefale, nu este de natură juridică, ci de natură onorifică. Ea nu se întemeiază pe drepturi în sine juridice, ci pe drepturi sau privilegii de onoare, stabilite în mod diferit, unele «prin obicei, altele prin canoane și altele prin raporturi de vechime, sau prin raporturi ce conferă întîietatea onorifică unor scaune, datorită titulaturii Bisericilor respective sau ale întîistătorilor lor.

— între invitarea la o conferință sau la un sinod și între convocarea unui corp sinodal sau a cuiva la o conferință, este o deosebire esențială.

Primul act, invitarea, este de natură morală, nu de natură juridică. Ea nu se bazează în baza unui drept în sens juridic, ci cu titlu personal, facultativ, iar pe de altă parte, nu creează obligații juridice, ceea ce înseamnă că din ea nu naște îndatorirea juridică de a se da urmare, ci numai îndatorirea morală, facultativă de a se răspunde.

Al doilea act, convocarea, este de natură juridică, ea se bazează în virtutea unui drept cu caracter juridic, drept care naște îndatorirea cu caracter juridic, sau obligația juridică de a se da urmare.

— Convocarea unui sinod al întregii Biserici, este un act de jurisdicție, care prin natura lui juridică, depășește privilegiile de onoare ale oricărui Biserici autocefale și ale oricărui cleric petenii, sau ale oricărui înțistător. Căci, într-adevăr, într-un asemenea caz, nu avem de-a face cu inițiativa unui scaun care invită — nu convocă — la un sinod, la o conferință sau la o consfățuire, pe confrații săi, sau prin ei, pe delegații Bisericilor autocefale, ci avem de-a face cu un act de putere jurisdicțională, și anume, cu exercițiul unei puteri jurisdicționale asupra tuturor Bisericilor Ortodoxe Autocefale. Or, dreptul acesta nu l-a avut și nu-l are nimeni în Ortodoxie, nici ca drept personal, nici ca drept al unui anumit scaun sau al unei anumite Biserici, pentru că el nu a fost oferit sau recunoscut de nimeni acestora, nici prin sinoade, nici prin obiceiuri și nici prin consensul expres al întregii Biserici.

— Neexistând deci în Ortodoxie un atare drept de jurisdicție ecumenică sau universală, urmează că hotărârea în privința modului de convocare a oricărui corp sinodal interortodox sau chiar ecumenic, se poate lua numai prin acordul ce ar fi intervenit în această chestiune între sinoadele Bisericilor autocefale, ele putând autoriza pe cleric peteniile lor, să se facă interpreți hotărârilor ce le-ar adopta într-o asemenea chestiune.

— Ideea întrunirii unui sinod interortodox sau unui sinod ecumenic poate fi a oricărei Biserici autocefale. O consultare prealabilă a tuturor Bisericilor autocefale surori, cu arătarea motivelor pentru care solicită întrunirea unui astfel de for bisericesc interortodox sau ecumenic și eventual cu indicarea spre consultare, a uneia dintre Bisericile autocefale care să purceadă în numele tuturor la cele de urmare, poate să fie inițiată de însuși Biserica autocefală care vine cu această idee.

Pe această cale, sinoadele Bisericilor autocefale pot conferi pentru un caz dat, sau de la caz la caz, oricărui scaun de cleric petenie sau oricărui Biserici autocefale, dreptul de a convoca orice for sinodal al Ortodoxiei întregi, adică atât un sinod interortodox cât și un sinod ecumenic.

În consecință, atât de înerea cât și exercitarea unui atare drept, se întemeiază numai pe o delegare a lui din partea sinoadelor Bisericilor autocefale, și el încetează după ce s-au săvârșit actele ce decurg din natura lui și din limitele ce și s-au stabilit prin respectiva delegare sinodală.

— Prezidarea edinelor unui sinod interortodox sau a unui sinod ecumenic, este tot un act de jurisdicție asupra întregii Biserici Ortodoxe și nici acest drept nu poate fi conferit nimănui, decât tot în modul în care se poate conferi cuiva dreptul de convocare a unor asemenea

sinoade pentru că nici acesta nu este un drept de onoare, ci un drept de jurisdicție.

— Faptul că fiecare din actele arătate, și anume, convocarea și prezidarea unui corp sinodal general ortodox, cuprinde în sine și o deosebit onoare, ce și se face aceluia căruia și se conferă dreptul de a le săvârși, nu trebuie să ducă la o confundare de către nimeni a dreptului de jurisdicție cu dreptul de onoare. Dreptul de jurisdicție care în cazul atesta implică și o onoare deosebită, este ceva de moment, ceva care se conferă prin delegație, în timp ce drepturile de onoare în cadrul Ortodoxiei sunt fixate de canoane sau de tradiția bisericească, ele însă fiind absolut onorifice.

În concluzie, se poate stabili deci, că atât convocarea cât și prezidarea unui corp sinodal general ortodox, fie că este vorba de un simplu sinod interortodox, fie că este vorba de un sinod ecumenic, trebuie să fie hotărâte prin în alegerea dintre sinoadele Bisericilor autocefale.

Înțelegând seama de cauzele care au determinat ierarhizarea scaunelor principale ale Bisericii vechi și de inexistența vreunei forțe politice, care să poată determina prin natură și prin greutatea sa, o nouă ierarhizare onorifică a scaunelor de competență ale Bisericilor autocefale după criteriile de ordinioară, este indicat, că, la designarea scaunului care va convoca sinodul interortodox sau sinodul ecumenic, să nu se ia în seamă de vechea ierarhie onorifică, ci să și se dea acest drept scaunului de competență al Bisericii autocefale pe teritoriul căreia se va întruni sinodul interortodox sau sinodul ecumenic. De asemenea, este firesc și indicat, să și se dea tot acestuia și dreptul de a deschide lucrările și de a prezida prima edină a corpului sinodal respectiv, urmând apoi, că, tot pe baza hotărârii sinoadelor Bisericilor autocefale, să se adopte rânduiala prezidențială din elor următoare prin rotație, fie începând cu scaunul cel mai înalt ca poziție onorifică, fie începând cu cel mai mic sub acest raport.

— Tot prin hotărârea sinoadelor Bisericilor autocefale să se stabilească atât numărul delegaților fiecărei Biserici autocefale, cât și ordinea de zi a corpului sinodal ce urmează să fi întrunit, precum și regulamentul interior pentru desfășurarea lucrărilor lui.

Din menționarea condițiilor formulate de unii pentru a se asigura prin îndeplinirea lor realizarea unui adevărat sinod ecumenic, s-a putut vedea că se preconizează între altele convocarea tuturor episcopilor, pronunțarea cu vot deliberativ numai de către episcopi, discutarea numai de probleme generale de interes pentru întreaga Biserică, precum și primirea hotărârilor (doar) de către întregul episcopat al Bisericii.

În privința acestor reguli sau condiții, trebuie să observăm că ele în general nu se sprijină pe nimic valabil și anume pentru următoarele motive :

— La sinoadele ecumenice au fost convocați și au participat nu numai episcopi, ci și alți clerici, laici și chiar monahi.

— Niciodată nu au fost convocați toți episcopii și nici nu au participat decât un număr variat de episcopi, de la cifra de 150 la Sinodul II ecumenic, când în întreaga Biserică existau circa 1 000 de episcopi, la cifra de 630 de episcopi, când și au participat la Sinodul IV

ecumenic, din totalul de circa 6 000 de episcopi, existenți pe atunci în Biserică.

— În cadrul sinoadelor ecumenice, nu s-a procedat după regulile stricte ale vieții parlamentare cu voturi deliberative și cu voturi consultative sau cu drepturi depline sau cu mai puțin drepturi de vot, ci s-a procedat prin votarea mai mult pe cale de consens al tuturor, cunoscându-se din se realizează unanimitatea voturilor celor prezenți, adică ralierea tuturor în jurul hotărârilor care se luau, indiferent dacă aceștia erau episcopi, presbiteri sau chiar simpli diaconi ori laici. În acest scop, toți cei de părere contrară, indiferent de starea lor harică, erau excluși din sinod. De altfel, numai în acest chip al pronunțării tuturor celor de față, în sprijinirea lucrării Bisericii, ca și lucrarea sinodului era o lucrare a întregii Biserici, se îndeplinea scopul sinodului.

— În ce privește caracterul problemelor dezbătute la sinod, iar acestea nu poate fi acceptată regula propusă că pe ordinea lui de zi să figureze numai chestiuni foarte însemnate sau de interes general pentru întreaga Biserică, pentru că în Biserică toate chestiunile care ajung să fie discutate, în cercuri mai largi, sînt numai chestiuni de interes general, chiar dacă ele pornesc de la un caz particular, iar pe de altă parte, nimic nu împiedică apariția unor astfel de chestiuni în preajma sinodului sau chiar în timpul lucrărilor sinodului, ele înfruntându-se uneori sub chipul unor litigii sau cauze mai mici. În asemenea cazuri, așa cum arată lucrările sinoadelor ecumenice, sinodul ecumenic nu se poate ocupa numai de ceea ce s-a înscris deja pe ordinea lui de zi, pentru că lucrările unui astfel de sinod nu pot fi grăbite prin reguli asupra cărora el însuși ca autoritate superioară sau ca cea mai înaltă autoritate să nu poată dispune, stabilindu-le altfel, modificându-le sau neluându-le în seamă. De fapt așa s-a și procedat la toate sinoadele ecumenice.

În legătură cu una din condițiile amintite, se pune "problema structurii sinoadelor ecumenice, iar în legătură cu alta se pune problema valorii hotărârilor sinoadelor ecumenice.

Asupra structurii sau alcătuirii sinoadelor ecumenice, s-au ivit tot felul de controverse, pornindu-se de la premise greșite sau de la postulate de tip ultraierarhist, susținându-se că ele au fost alcătuite numai din episcopi și că trebuie să fie alcătuite și în viitor numai din episcopi, iar nu și din reprezentanții altor straturi ce intră în structura socială a Bisericii. Drept dovadă în sprijinirea acestei teze este citat faptul că atât în documente istorice, cât și în unele acte sinodale, precum și în diferite scrieri de altă natură, ba inclusiv în textul afurisanțiilor, sinoadele sau soboarele ecumenice sînt indicate sau pomenite în mod curent, numai prin arătarea numărului de episcopi sau de preșbiteri care au luat parte la acestea. Astfel este cazul, de exemplu, cu Sinodul I ecumenic, căruia nu i se zice niciodată Sinodul I ecumenic, ci numai Sinodul celor 318 preșbiteri de la Niceea, apoi cu Sinodul II ecumenic, căruia de asemenea nu i se zice Sinodul II ecumenic, ci numai sinodul sau soborul celor 150 de sfinți preșbiteri din împărătească cetate a Constantinopolului sau din Iarigrad, etc. Desigur că aceste formule sînt și ele foarte greșite și nu s-au introdus fără rost în

limbajul Bisericii, în care se p streaz pîn ast zi, dar ele nu exprim faptul c sinoadele ecumenice ar fi fost alc tuite numai din episcopi i c ele n-ar trebui s fie alc tuite niciodat altfel, ci ele dau numai expresie faptului c principalii membri ai acestor sinoade au fost Sfin ii P rin i, cum îi numesc aceste formule pe to i episcopii respectivi, în num rul cutare i cutare, ceea ce nu exclude prezen a i lucrarea înc foarte important la aceste sinoade i a altor Inembri ai Bisericii, a a cum atest toate tirile ce ni s-au p strat i toate actele sinoadelor respective.

Cine ar putea bun oar s treac cu vederea faptul c la întiul Sinod ecumenic, între ali clerici neînsemna i s-a aflat i diaconul Atanasie din Alexandria, care a devenit principalul teolog al Sinodului i a determinat «f r vot deliberativ probabil» o parte din hot ririle Sinodului I de la Niceea ? Dar dovezile asupra alc tuirii mixte ale sinoadelor ecumenice sînt numeroase i atît de clare încît ele nu pot fi puse la îndoial . Încercarea de a sus ine contrariul nu se întemeiaz pe nimic decît pe dorin a de a se acredita justificarea unor teorii sau a unor simple postulate de esen ultraierarhist , contrare spiritului Bisericii i rînduierilor ce s-au urmat în privin a lucr rilor sinoadelor ecumenice.

Dac încerc m s facem un bilan al normelor dup care s-au convocat, dup care au fost prezidate, dup care au fost alc tuite, dup care s-au desf urat lucr rile ori dup care s-au adus hot ririle sinoadelor ecumenice, vom vedea c de fiecare data s-a procedat inîndu-se seama de situa ia existent , adic de toate condi iile în care putea fi întrunit un sinod ecumenic i în care putea s - i desf oare cu succes lucr rile. A a c nu s-a stabilit nici o rînduial tip, pe care ar fi trebuit s o urmeze cei în drept la convocarea i realizarea sinoadelor ecumenice. Singura regul observat constant a fost aceea a convoc rii lor de c tre împ rat, precum i a public rii hot ririlor aduse, dup ce acestea au fost aprobate i investite tot de împ rat cu puterea legilor de stat.

De aci rezult c în perspectiva întrunirii unui viitor sinod ecumenic, trebuie s se reflecteze asupra unor norme pentru convocarea unui astfel de sinod i pentru desf urarea lui, inîndu-se seama de condi iile existente în vremea în care el urmeaz a fi întrunit, iar nu încercîndu-se a se urma vreun ablon oarecare, mai ales c un astfel de ablon nici nu exist .

Pentru a se stabili astfel de reguli, valabile doar pentru latura omeneasc a unui sinod ecumenic, va trebui s se procedeze dup rînduierile stabilite de canoane i de **practica vie ii biserice ti**, pentru convocarea, întrunirea i lucrarea altor tipuri de sinoade cu caracter general bisericesc, adaptînd acele reguli la dimensiunile i la importan a aparte ale unui sinod ecumenic. Se cere deci doar cunoa terea acestor reguli i adaptarea lor prin complet ri i amplific ri reclamate de nivelul i caracterul deosebit al unui sinod conceput ca ecumenic.

C un astfel de sinod va deveni i va r mîne ecumenic sau nu, aceea nu mai st în puterea oamenilor, nici m car a sinodului res-

pectiv s hot rasc , ci ramine numai' la aprecierea lui Dumnezeu, a c rui binecuvântare sau consim ire la ceea ce hot r te sinodul se concretizeaz prin acceptarea sau recep ia **hot rîrilor lui de c tre** întreaga Biseric .

Cum se prezint mai concret i mai pe în eles această recep ie ?

~ în ce prive te chestiunea de a se ti ce valoare ipot avea hot rîrile unui nou sinod general sau ecumenic al Bisericii Ortodoxe," socotim c s-ar putea preciza urm toarele :

Se pot lua, a a cum arat practica vechilor sinoade ecumenice, dou feluri de hot rîri i anume hot rîri dogmatice i hot rîri canonice.

Hot rîrile canonice ale unui sinod ecumenic sînt valabile, prin ele însele, adic prin îns i adoptarea lor, sinodul ecumenic reprezentînd, ca form institu ionalizat , cea mai înalt autoritate legislativ pentru Biseric .

în ce prive te îns hot rîrile dogmatice ale unui sinod ecumenic, acestea nu sînt valabile prin ele însele, ci devin general-valabile numai dup ce întreaga Biseric , f r vreun plebiscit oarecare, ci în mod tacit i spontan, le accept , ea avînd în totalitatea ei calitatea de p str toare infailibil a înv turii de credin , c ci Biserica numai în totalitatea ei, ca Trup tainic al lui Hristos, se bucur de asisten a deplin i nedezmin it a Duhului Sfînt, ea putînd în acela i fel, tacit sau spontan, i s resping , s nu accepte, adic s infirme hot rîrile dogmatice ale oric rui sinod.

Formularea acestei teze în leg tur cu hot rîrile dogmatice ale sinoadelor ecumenice se întemeiaz pe înv tura despre infailibilitatea Bisericii, pare nu implic infailibilitatea sinoadelor convocate i întrunite ca ecumenice, pentru c nu pot s existe în Biseric dou purt toare a infailibilit ii, i anume, pe de o parte Biserica în totalitatea ei format din ierarhie, cler i credincio i, care singur formeaz Trupul tainic al lui Hristos, iar pe de alt parte episcopatul Bisericii întrunit în sinod ecumenic, care nu formeaz singur Trupul tainic al lui Hristos, ci numai o parte a acestuia. Aceast parte a Trupului tainic al lui Hristos care este sinodul ecumenic'nu constituie un organ ordinar, nici legislativ, nici dogmatizator al Bisericii, ci un organ extraordinar, f r de care Biserica a existat i i-a p strat înv tura nealterat , în mod infailibil i înainte de sinoadele ecumenice i dup întrunirea sinoadelor ecumenice. Ca partea cea mai important a Trupului tainic al lui Hristos, episcopatul, întrunit, este expresia fidel , i în m sura în oare este această expresie a întregului Trup tainic al lui Hristos, poate s reprezinte acest trup întreg. în cazul acesta, el devine, fie întrunit în sinod ecumenic, fie în starea diasporal organul prin care se afirm infailibilitatea Bisericii, organul care exprim în mod infailibil, ca reprezentant al întregii Biserici, adev rul pe care aceasta îl p streaz nealterat prin asisten a de care numai ea, în întregimea ei, se bucur din partea Duhului Sfînt.

Aceast tez se întemeiaz i pe practica din epoca clasic a celor apte sinoade ecumenice, practic îndeajuns de clar pentru orice cunosctor.

Cu totul altfel stau lucrurile cu valoarea hotârîrilor dogmatice canonice ale unui sinod panortodox, atît hotârîrile dogmatice, cît și cele canonice ale unui astfel de sinod nu sînt valabile prin ele însele, ci numai după ce cele dogmatice au fost acceptate de către sinodul fiecărei Biserici în parte, iar pe baza acestei acceptări, de către întreaga Biserică, adică de către întreg Trupul tainic al Domnului.

La fel stau lucrurile și în ceea ce privește hotârîrile canonice ale unui sinod panortodox, acestea dobîndesc deplină valabilitate în Biserica Ortodoxă, abia după ce sînt acceptate și în măsura în care sînt acceptate de către toate sinoadele particulare ale Bisericilor autocefale.

Cu aceste considerații asupra problemelor principale care se pun în legătură cu cele mai importante forme în care s-a cristalizat sinodalitatea sau sobornicitatea Bisericii, s-a încercat lămurirea lor.

Problemele respective se pun toate în cadrul învîturii despre Biserică sau eclesiologiei ortodoxe, care, deși înfrîntă limpede în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, totuși nu a fost formulat decît parțial în mînturisirile ortodoxe de credință, iar sarcina aceasta revine desigur unui viitor; sinod ecumenic, pe baza studiilor lămuritoare care trebuiesc întocmite asupra unei atît de importante și complete probleme.

Pentru a se asigura reușita unui sinod ecumenic, este necesar să se întrunească mai înainte un sinod panortodox.

Prima sarcină a unui sinod panortodox ar fi aceea de a pregăti în mod practic întrunirea unui sinod ecumenic, lămurind problemele care se pun în legătură cu un astfel de sinod și stabilind nomenclatura acelor chestiuni, asupra cărora urmează să fie aduse hotârîri de către sinodul ecumenic.

Dacă însă nu este dat în mod practic posibilitatea întrunirii unui sinod ecumenic, atunci sinodul panortodox poate lua el însuși hotârîri chiar și în cazul unor chestiuni dogmatice mai importante. În cazul acesta, ratificarea hotârîrilor urmează să se facă prin «*consensus Ecclesiae dispersae*», adică prin sinoadele particulare și prin consensul întregii Biserici, și este clar că autoritatea sinodului ecumenic, ca și a celui panortodox derivă din «*consensus Ecclesiae*», și că prin acest consens în înțelese larg care acționează totdeauna în Biserică se verifică infailibilitatea hotârîrilor dogmatice. •

Din toate cele de pînă acum, rezultă că în vederea pregătirii unei noi întruniri panortodoxe, trebuie studiate problemele care au constituit obiectul congreselor, adunărilor și conferințelor interortodoxe din 1923, 1930 și 1936, ca și a celei de la Moscova din 1948, a celor de la Rodos din 1961, 1963 și 1964, de la Belgrad din 1966, Chambesy-Elveția din 1968, Atena din 1976 și cele care se țin la Centrul Ecumenic din Elveția, putîndu-se adăuga unele și elimina altele, dar inîndu-se în orice caz seama de necesitatea urgentă a unora ca și de toate contribuțiile ce pot fi aduse de acestea la rezolvarea unora dintre problemele care se pun.

c. Sinoade **i consf tuiri panortodoxe**. Dup cele apte sinoade ecumenice (Niceea 325 ; Constantinopol 381 ; Efes 431 ; Calcedon 451 ; Constantinopol 553; Trulan 680 (692); Niceea .787) nu s-a mai întrunit uri alt sinod care s aib caracter ecumenic.

. . Sinoadele sau soboarele ecumenice s-au inut toate în R s rit i niciunul în Apus, fiindc nu numai centrul de greutate religios, ci dup anul 330, anul mut rii capitalei Ia Constantinopol, nici'chiar centrul politic nu se mai g sea în Apusul ci în R s ritul Imperiului Roman, mai târziu romano-bizantin.

Faptul c sinoadele ecumenice s-au inut toate în R s rit, mai constituie i una din dovezile care pot fi invocate împotriva preten-iilor scaunului papal cu privire la un anumit primat de jurisdic ie pe care l-ar fi avut în sînul Bisericii cre tine.

încerc rile ce,s-au f cut de a întruni sinoade ecumenice dup anul- 787 au e uat, a a încît sinodul de la 869—870, care este numit ecumenic de c tre catolici, în fapt nu mai conteaz ca atare, fiindc hot rîrile lui n-au fost recunoscute de c tre Biserica din R s rit.

Pentru întreaga Biseric s-au mai întrunit la Constantinopol, în veacul al IX-lea, cîteva sinoade care au luat hot rîri acceptate îns numai în R s rit. Dintre acestea unul s-a inut, la anul 861 de la el ne-au r mas 17 canoane, iar altul s-a inut în anul 879—880 i de la acesta ne-au r mas doar trei canoane. în veacul X s-au întrunit la anul 920, în Constantinopol, sub pre edin ia patriarhului Nicolae Misticul, un sinod ale -c rui hot rîri au dobîndit putere obligatorie în întreaga Biseric R s ritean . Acesta este cunoscutul sinod care a interzis c s toria a patra, m opozi ie cu practica Bisericii din Apus, care o. admitea i pe aceasta, în caz de v duvie prin deces. Sinodul a publicat, i a a-numitul «tom al unirii», fiindc a curmat o schism — schisma tetragamic — care se n scuse pe tema c s toriei a patra chiar în sînul Bisericii din R s rit.

De la anul 920 înainte, accentuîndu-se deosebiriile dintre R s rit i Apus, s-au ajuns ca la anul 1054, prin aciunea unui cardinal (Humbert) s se produc marea schism între Biserica de R s rit i cea de Apus. De la aceast dat , ansele întrunirii unui sinod ecumenic dup asem narea cu cele apte, nu numai c au devenit mai mici, dar chiar au disp rut, i ca urmare, Biserica din Apus i-a întrunit sinoadele ei, iar Biserica din R s rit i-a întrunit de asemenea sinoade proprii, fiecare din cele dou rezolvîndu- i problemele care în ,m°cl inevitabil s-au pus.

Îîncerc ri de a mai întruni sinoade ecumenice s-au mai f cut convocîndu-se sinodul de la Lyon (1274) i apoi sinodul de la Ferrara i Floren a (1439), dar, pentru c amîndou aceste sinoade au fost încerc ri de a determina pe patriarhii r s riteni s ,se supun Romei în împrejur ri politice, nu numai neprielnice, ci i dezastruoase pentru ei, niciunul dintre ele nu a dat rezultatul dorit, pl nuit i a teptat de Roma, a a încît i pe mai departe, fiecare din cele dou Biserici au continuat s - i rezolve propriile nevoi prin sinoade aparte.

De la 1054 pîn la 1453, data c derii Constantinopolului sub turci, patriarhia din Constantinopol a fost centrul Bisericii Ortodoxe, chiar

și al aceleia care se găsea sub ocupație arabă și turcă, și toate problemele de interes general ortodox se rezolvau prin sinoadele care se întruneau din când în când la Patriarhia din Constantinopol, sinoadele tradiționale, cunoscute sub numele de sinoade endemice sau locale. Într-un fel oarecare aceste sinoade, de ieri și azi /vechi în practica bisericească, și la care participau de multe ori și reprezentanții ai Bisericilor ortodoxe care deveniseră independente sau autocefale, ca acelea din Balcani și chiar a Bisericii Ruse și ai mitropoliilor din Principatele Române, aveau locul vechilor sinoade ecumenice, fiindcă luau hotărâri valabile pentru întreaga Ortodoxie.

Valabilitatea pentru întreaga Ortodoxie a hotărârilor acestui fel de sinoade, se întemeia în unele cazuri pe participarea la ele a unor ierarhi din cele mai multe Biserici ortodoxe, ierarhi care se găseau chiar și întâmplător la Constantinopol, când se întruneau aceste sinoade, iar în alte cazuri, prin simplul fapt că erau acceptate unele hotărâri ale acelor sinoade ale Patriarhiei din Constantinopol de către toate celelalte Biserici. La aceasta a contribuit și considerațiunea deosebită pe care o aveau toate Bisericile ortodoxe față de scaunul din capitala Imperiului bizantin.

Prin urmare, de ieri sinoadele endemice nu au fost ecumenice, unele din ele au dobândit totuși importanța unor sinoade generale ale Bisericii Ortodoxe.

După anul 1453, Constantinopolul nu a mai fost în situația de a mai întruni cu ușurință și delegații ai altor Biserici Ortodoxe la sinoadele sale endemice, de aceea, acestea și-au pierdut importanța.

În locul lor au apărut adevăratele sinoade panortodoxe, care nici ele nu au fost organizate după o rânduială precisă, dar în orice caz au avut un caracter mai evident panortodox și hotărârile lor au fost mai reprezentative pentru poziția Bisericii Ortodoxe în general.

Cel dintâi mare sinod de acest fel a fost sinodul de la Iași, care s-a ținut la 1642, aprobând Mărturisirea ortodoxă a mitropolitului Petru Movil al Kievului.

Alt sinod panortodox de mai mare importanță a fost cel de la Moscova din 1666—1667, la care au participat și patriarhii Alexandriei și Antiohiei, luând o sferă de măsuri care au rămas valabile pentru Biserica Ortodoxă Rusă, iar în ce-i privește pe răscolnici au rămas valabile și pentru celelalte Biserici Ortodoxe.

La anul 1672 s-a întrunit la Ierusalim un sinod panortodox, care a aprobat Mărturisirea de credință a patriarhului Dositei al Ierusalimului, mărturisire în care se accentuează toate tezele ortodoxe, mai mult față de protestantism. Apoi, în același an, s-a întrunit și la Constantinopol un sinod panortodox și, în fine, un altul la 1691 tot la Constantinopol, condamnând din nou, amândouă, Mărturisirea de credință a lui Kiril Lukaris, fostul patriarh al Constantinopolului, ca protestantizant.

De ieri, într-un fel sau altul, sinoadele amintite, ca și vechile sinoade endemice de la Constantinopol, au avut o importanță interortodoxă, totuși, ca sinod panortodox propriu-zis de importanță nu numai tem-

poral, ci de impptan hot rătoare în via a Bisericii Ortodoxe, a fost numai sinodul de la 1642 înut la Ia i.

În veacurile al XVIII-lea i al XIX-lea nu s-au mai întrunit astfel de sinoade, de i ;s-au mai produs acte avînd oarecum .caracter general ortodox, prin consensul mai mult tacit al Bisericilor ortodoxe. Un astfel de act este r spusul patriarhilor orientali ortodoci (de Constantinopol, Alexandria, Antiohia i Ierusalim cu sinoadele lor), dat în anul 1848, Enciclicii papei Pius IX, care se adresase la 6 Ianuarie 1848 Bisericilor ortodoxe, chemîndu-le la unire cu cea catolic .

Un act cu relativ valoare interortodox a fost i acela prin care Biserica Ortodox Bulgar a fost declarat schismatic la anul 1872, de c tre patriarhiile din Constantinopol, Alexandria i Antiohia.

Vreamea a continuat s pun Bisericilor ortodoxe nenum rate probleme, la care ele nu au fost în situa ia de a da r spunsuri cu valabilitate general în Ortodoxie. De aceea, cînd problemele s-au înmul it i controversele s-au înte it în a a m sur , încît rezolvarea lor numai de c tre unele din sinoadele Bisericilor autocefale nu mai era posibil , s-a sim it nevoia preg tirii unui sinod panortodox. Gîndul acestui sinod a preocupat conducerea Bisericii Ruse în a doua jum tate a veacului XIX, iar pe efii altor Biserici ortodoxe de la sfîr itul veacului XIX, i mai intens, dup sfîr itul celui dintîi r zboi mondial. Astfel, înc la începutul anului 1920, patriarhul României, Miron Cristea, pe atunci mitropolit primat, a propus ,i Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a acceptat, s ,se trimit tuturor Bisericilor ortodoxe surori, o scrisoare prin care s se arate necesitatea convoc rii unui nou sinod ecumenic, cerîndu-li-se totodat p rerea asupra problemelor ce ar trebui supuse unui astfel de sinod. Acest lucru s-a i f cut, trezind un ecou puternic în întreaga Ortodoxie. Ca urmare a ini iativei Bisericii Ortodoxe Române, Patriarhia din Constantinopol, în în elegere cu toate Bisericile ortodoxe, mai pu în Biserica Ortodox Rus , a început dup 1920 preg tiri în vederea întrunirii unui sinod panortodox.

În acest scop în decursul veacului nostru au avut loc mai multe congrese, comisii, consf tuiri i întruniri, dup cum urmeaz :

Congresul panortodox de l Constantinopol (1923). În 3 februarie 1923, patriarhul Constantinopolului Meletie al IV-lea Metaxachis, a adresat o scrisoare enciclic c peteniilor Bisericilor ortodoxe a Alexandriei, Antiohiei, Ierusalimului, Serbiei i Ciprului, Greciei i României, precum i sinodului mixt de la Carlovi , invitîndu-le la o consf tuire sau congres interortodox, la Constantinopol.

Prin consensul Bisericilor ortodoxe, c rora li s-a adresat, s-a acceptat ca loc de întîlnire Constantinopolul i s-a fixat data începerii lucr rilor congresului, la 10 mai 1923.

Congresul' s-a i întrunit la Constantinopol i a lucrat de fapt între 10 mai ;— 8 iunie 1923. La acest congres, pe lîng delega ii Bisericilor mai sus ar tate, au luat parte, ca delega i ai Bisericii Ortodoxe Române i o serie de profesori i speciali ti în probleme canonice.

Dezbaterile acestui congres panortodox s-au purtat într-un spirit liberal, ducând la unele hotărâri, dintre care unele par a fi în contradicție cu anumite rânduiri mai vechi canonice, sau cu unele rânduiri mai noi ale Bisericii Ortodoxe.

Iată acele hotărâri :

— Calendarul iulian, acela după care se conducea Biserica Ortodoxă în întregimea ei, se îndreptează, eliminându-se 13 zile din anul 1923, în așa fel ca numerotarea zilelor după stilul iulian (stilul vechi) să se pună de acord cu numerotarea zilelor după stilul nou gregorian, în concret, zilele de la 1 la 13 octombrie 1923 să fie eliminate, iar cu ziua de 14 octombrie același an, să se continue numerotarea zilelor calendaristice după stilul nou. Această hotărâre a fost pusă în aplicare de Biserica Ortodoxă Română în anul 1924.

— Pentru data serbării Paștilor, să se înseamnă de timpul sfântului ora Ierusalim, care se ia drept criteriu în această privință.

— Biserica Ortodoxă comunică Ligii Naționale, că este dispusă să se ia în considerație un calendar nou, mai rațional și mai precis, dacă acesta va fi alcătuit și se va dovedi că atare, însă ea nu renunță la împărțirea actuală a timpului în săptămâni.

— Se îngăduie ca sinoadele Bisericilor particulare, la propunerea motivată a episcopului competent, să aprobe, preoților și diaconilor care ar cere, încheierea căsătoriei după hirotonie. Nu se va îngădui acest lucru pentru preoții și diaconii din cinul monahal.

Măsura aceasta se consideră valabilă până la convocarea unui sinod panortodox, căruia singur îi revine calitatea de a o generaliza.

— Se îngăduie a doua căsătorie a preoților și diaconilor rămași vii prin deces, ca o măsură care nu este contrară spiritului general al învățăturilor evanghelice și mai degrabă ca una prin care se evită prejudicierea stării clericale. Sinoadele Bisericilor particulare vor putea aproba, la propunerea motivată a episcopului competent, preoților și diaconilor vii, care cer încheierea căsătoriei a doua.

Această măsură se socotește valabilă până la convocarea sinodului panortodox, oare singur are calitatea de a-i da valabilitatea generală.

— Sub vârstă de 21 ani să nu fie nimănui hirotonit diacon. De asemenea, nimănui să nu fie hirotonit presbiter sub vârstă de 24 ani și nici episcop, sub vârstă de 30 ani. În conformitate cu porunca Sfântului Apostol Pavel (I Cor. 11, 14), cu rânduiri și cu practica Bisericii vechi, ca să se țină pe rândul clericilor și ca înfrântearea lor exterioară să nu fie prea îndepărtată de îmbrăcămintea laicilor, se îngăduie tunderea părului și potrivirea costumului preoțesc după cum vor hotărâ sinoadele particulare.

— Să nu se îngăduie tunderea în monahian sub vârstă de 25 ani.

— Se socotesc impedimente la căsătorie toate acelea care au fost stabilite ca atare prin canoanele sinoadelor ecumenice, iar cele care au fost rânduiri prin dispoziții ulterioare, acelea vor fi aplicate după nevoie și după chibzuința fiecărui sinod local.

Din punct de vedere bisericesc, divorțul este socotit valabil, numai dacă se pronunță, în cazul căsătoriilor cu cununie religioasă, și de

c tre autoritatea bisericeasc respectiv . Partea vinovat pentru divor nu va putea s fie admis la o alt cununie religioas , înainte de trecerea unui an de la divor i nici într-un caz nu se va putea admite s se c s toreas -cu acea persoan ou care a p c tuit, constituind acest p cat i motivul desp ririi c s toriei anterioare.

— Se las la latitudinea Bisericilor particulare, ca fiecare din ele s rînduiasc timpili în; care vor fi a ezate s rb torile ce cad la mijlocul s pt mîinii, s rb tori care pot îi mutate pentru a nu împu ina zilele de munc . Aiceasta pîn la preg tirea i acceptarea noului calendar.

— Cu privire la posturi, s se in canonul 69 apostolic.

— Se prime te cu bucurie propunerea mitropolitului Transilvaniei, Nicolae B lan, pentru s rb torirea cu mare fast în anul 1925, a 1600 ani de ia primul Sinod ecumenic de la Niceea, i se hot r te ca s se ia m surile necesare, pentru ca întreaga Biseric Ortodox s comemo-reze acest eveniment i s se organizeze în acela i timp i convocarea sinodului panortodox, care s rezolve cu acest prilej toate problemele care preocup în prezent Bisericile ortodoxe. Se mai adaug dorin a, ca la aceast comemorare s fie invitate toate Bisericile care au primit Simbolul de credin de la Niceea.

Toate hot ririle luate de congres, fie ca hot riri obligatorii, fie ca recomand ri, nu angajeaz i nu oblig decît Bisericile care au parti-cipat la el.

In leg tur cu acest congres, mai trebuiesc însemnate urm toarele lucruri :

— El a fost întrunit de patriarhul Constantinopolului, Meletie IV Metaxakis, uriul din cei mai înzestra i, dar i mai liberali teologi i în acela i timp un sus in tor al mi c rii ecumenice i cu deosebire legat de Biserica Anglican . El este acela care a ini iat i încerc rile de a impune jurisdic ia Patriarhiei din Constantinopol asupra întregii diaspore ortodoxe.

— La congresul din Constantinopol, s-a pus problema înt ririi leg -turilor cu Biserica Anglican , dup ce în anul 1922, Patriarhia din ,Con-stantinopol, Biserica Greciei, Patriarhia din Ierusalim i Biserica din Cipru, recunoscuser valabilitatea hirotoniilor anglicane.

Pe linia ac iunilor de strîngere a leg turilor între Ortodoxie i Bi-serica Anglican , anglicanii au i întocmit "o serie de documente în care declar c nu g sesc, nici un fel de greutate pentru o deplin unire între Biserica Anglican i cea Ortodox , i arat chiar i condi iile unirii acestor Biserici.

— Problema rec s torim clericilor v duvi prin deces i a c s to-riei clerului dup hirotonie, au fost sus inute de delega ia român , de cea sîrb i de Patriarhia din Constantinopol.

• Delega ia Bisericii Ortodoxe Române a propus s se constituie un organ permanent al Ortodoxiei, care s p streze leg turi între Bi-sericile ortodoxe, i prin care diversele Biserici s - i poat rezolva pro-blemele lor comune, i cu ocazia s rb toririi a 1600 de ani de la primul Sinod ecumenic s se alc tuiasc i o m rturisire de credin ortodox mai ampl i s se lanseze un apel c tre to i episcopii catolici, che-

mîndu-i ca s între în comunitatea cre tin ecumenic a Ortodoxiei. Delega ia român a mai propus urm toarele : s se convoace un sinod panortodox care s hot rasc asupra problemelor care se pun sau se vor pune în viitor ; s se hot rasc pozi ia Patriarhiei ecumenice fa de celelalte Biserici autocefale ; s se aprobe organizarea Bisericilor ortodoxe autocefale pe na iuni ; s se hot rasc asupra vie ii i organiz rii uniforme a Bisericilor ortodoxe ca i asupra rela iilor acestora între ele ; s se hot rasc pozi ia unor Biserici ortodoxe aflate în situa ii deosebite ; s se stabileasc un sistem administrativ unitar, pentru toate Bisericile ortodoxe autocefale ; s se precizeze pozi ia de principiu a Bisericii fa de Stat ; s se precizeze modul alegerii i înstituirii ierarhilor ; de asemenea i pozi ia canonic a episcopilor vicari ; s se hot rasc asupra sor ii Bisericilor din diaspora ,• s se examineze în acest scop, dac are valoare canonull 28 al Sinodului IV ecumenic, care recunoate drepturile exarhale, i dac drept baz a acestora s se ia na ionalitatea sau credin a ,• s se hot rasc asupra c s toriei a doua a preo ilor v duvi i în general, asupra c s toriei cierplui în Ortodoxie, stabilindu-se în ce m sur c s toria constituie sau nu o piedic la hirotonie ; s se precizeze raportul legilor biserice ti fa de cele de stats se arate formele de cult i slujbele religioase canonice { s se rezolve problema calendarului ,• s se studieze problema posturilor ; s se stabileasc o procedur uniform în justia bisericeasc i s se alc tuiasc rug ciuni unitare i analoage pentru toate evenimentele care reclam rug ciuni, i care nu sînt prev zute în evhologiu.

Comisia de la Vatoped (1930). La invita ia patriarhului Fotie al Constantinopolului, invita ie f cut cu consensul celorlalte Biserici ortodoxe cu excep ia Bisericii Ortodoxe Ruse i a celei Bulgare, s-a întrunit între 8 i 23 iunie 1930, la m n stirea Vatoped de pe muntele Athos, o comisie preg titoare a lucr rilor în vederea convoc rii unui prosinod ortodox, care la rîndul s u s fie urmat de un sinod panortodox.

Au luat parte Bisericile : Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei, Ierusalimului, Serbiei, României, Greciei i Poloniei.

Comisia aceasta preg titoare a luat în discu ie i a triat problemele care urmau s se supun întii spre dezbateri unui prosinod i apoi, spre rezolvare, unui sinod panortodox. Lista problemelor de acest fel, stabljit de comisia de la Vatoped, are urm torul cuprins :

— Rela ii mai strînse i contact mai viu între Bisericile ortodoxe, prin schimb de studen i între ele, prin vizite reciproce ale diver ilor delega ii, clerici, profesori de teologie i predicatori, în scopul de a se ajunge la o colaborare mai strîns între Bisericile ortodoxe, în problemele spirituale, etice i sociale, pentru binele popoarelor ortodoxe.

— Preg tirea clerului (teologic i preo easc) i nevoia organiz rii ei sub imediata supraveghere a Bisericii.

— Studiarea situa iei actuale a' Bisericii ortodoxe din America i a mijloacelor pentru remedierea i îmbun t irea ei.

— Aflarea mijloacelor pentru refacerea vie ii monastice ortodoxe prin men inerea ei în tradi iile i canoanele monastice, i prin reîn-

noirea vechilor ei îndeletniciri: tiin ifice, filantropice i mai ales prin cultivarea artelor sacre.

— Rela iile Bisericii ortodoxe cu Bisericile eterodoxe din R s rit i din Apus i anume :

a. Rela ii în spirit de dragoste cu Bisericile eterodoxe : armean , copt , abisinian , haldaic , iacobit , veche catolic i anglican , care tind s se apropie de Biserica ortodox i care nu fac prozelitism între ortodoc i.

b. Rela ii precaute i de ap rare fa de eterodoe ii care desf oar activitate prozelitist i care, prin orice mijloace caut s d uneze Bisericii ortodoxe.

— Studiarea problemei : care dintre eretici i schismatici s fie primi i în sînul' Bisericii ortodoxe prin botez, care prin mirungere i care prin simpla declara ie de credin .

Codificarea sfintelor canoane i a hot rîrilor canonice, ea lu crarea s fie gata la timp, spre a fi supus aprob rii sinodului ecumenic.

— Studiu asupra practicii actuale cu privire la impedimentele la c s torie în diversele Biserici locale, cu privire la motivele de divor , ca i cu privire la procedura legal în aceast materie. De asemenea studiu asupra modalit ii prin care s-ar ajunge, cît va fi posibil, la o uniformitate în cele de mai sus, în întreaga Biseric ortodox .

— Reorganizarea consistoriilor spirituale (judec toriilor biseri ce ti) într-un chip cît se poate mai uniform în întreaga Biseric ortodox , i creerea unei legisla ii penale biserice ti unitare.

— Studiarea modalit ii alegerii arhierilor, i în primul rînd a c peteniilor Bisericilor ortodoxe, cît se poate mai în conformitate cu canoanele.

— Studiarea problemei calendarului în raport cu hot rîrea despre pas- alie a Sinodului I ecumenic i g sirea modalit ii pentru restabilirea în elegerii depline între Biserici în aceast problem .

— Orînduirea unitar a tipicului, în marginile posibilit ii, în conformitate cu tradi ia bisericeasc .

— Studiarea mijloacelor pentru sprijinirea i înt rirea artei bizantine tradi ionale în diversele ei ramuri, ca : muzica bisericeasc , iconografie, stil de arhitectur , pictura i arta sfintelor ve minte i a sfintelor VaSe.

— Hot rîrea în -ce prive te proclamarea i recunoa terea unei Biserici oarecare ca autocefal , ca i asupra num rului Bisericilor autocefale recunoscute ast zi, în scopul intercomuniunii lor i a particip rii lor continue la adun rile i sinoadele panortodoxe. De asemenea, s se precizeze condi iile pentru recunoa terea unei Biserici ca autonome. (Aceast chestiune a fost trecut sub num rul 9 între problemele de mai sus, urmînd ca restul s fie în irate în aceea i ordine, sub numerele urm toare, de la 10 la 17).

Dup discu ii s-au f cut i preciz rile de mai jos, cu privire la autocefalie :

' Pentru declararea unei Biserici ca autocefale, ar trebui s se in seama de urm torii trei factori :

a) De sinodul Bisericii în cauză, în conformitate cu canonul 2 al Sinodului I ecumenic, care stabilește că: «toți mitropoliții eparhiilor sînt autocefali și se hirotonisesc de către sinoadele proprii».

b) De sinodul Bisericii sub jurisdicția creștină s-a găsit pînă atunci Biserica aceea care cere autocefalia, și

c) De cîrmuirea politică a locului.

În legătură cu lucrările Comisiei pregătitoare a prosinodului pan-ortodox, mai sînt de observat următoarele:

— S-a discutat necesitatea anulării actelor prin care Biserica Bulgară a fost declarată schismatică în 1872, și reintroducerea ei în comunitatea ortodoxă.

— O altă problemă importantă care s-a discutat a fost aceea a situației Sfîntului Munte Athos. Față de încercarea de a se crea o nouă situație juridică interortodoxă Athosului, Patriarhia din Constantinopol s-a opus oricărei propuneri de a se schimba statutul juridic al acesteia, afirmîndu-i, fără a îngădui discuții și apărîndu-i fără temei, deplină sa jurisdicție asupra «Sfîntului Munte».

— Încă din edină a doua, din 9 iunie 1930, a Comisiei, delegația română a făcut următoarele propuneri:

1) Constituirea unui organism permanent al întregii Biserici Ortodoxe, în formă de sinod, sau de comisie pe lângă Patriarhia ecumenică, alcătuit din reprezentanți ai tuturor Bisericilor particulare ortodoxe. Acestea sînt să fie întruniți periodic la convocarea patriarhului ecumenic și să cerceteze problemele care interesează în general Biserica Ortodoxă.

2) Constituirea de către Bisericile ortodoxe a unui organism creștin ortodox de propagandă, fără ca să se atingă prin activitatea acestuia ordinea general națională și politică a statelor proprii.

3) Găsirea mijloacelor pentru refacerea și ridicarea monahismului și rîstirea în strălucirea lui de odinioară, prin preocupări culturale, filantropice, artistice etc.

— Biserica Ortodoxă Rusă a protestat și n-a acceptat nici hotărârile Congresului din 1923, nici ale Comisiei din 1930.

Din analizarea constituirii, a problemelor și a hotărîrilor Congresului din 1923 de la Constantinopol și a Comisiei din 1930 de la Vatoped, rezultă că acestea au încercat, deși nu în cel mai fericit chip, rezolvarea unora dintre cele mai importante și mai acute probleme care se puneau vieții bisericești ortodoxe de pretutindeni.

În ce privește în mod special convocarea acestor întruniri pan-ortodoxe, este de observat că inițiativa a avut-o Patriarhia de Constantinopol și că Bisericile care au participat la respectivele întruniri, au consimțit, tacit ca Patriarhia de Constantinopol să facă convocările.

Totuși, în ce privește poziția Patriarhiei de Constantinopol și a drepturilor sale în sinul Bisericii ortodoxe, deși s-a pus această problemă, nu s-a luat nici o hotărîre, și aceasta nu pentru că ar exista anumite drepturi sau privilegii statornice mai de mult pe seama Patriarhiei din Constantinopol, ci tocmai pentru că nu există nimic sigur și

Patriarhia din Constantinopol nu avea interesul ca s'pun în discuție o poziție pe care o câștigase recent, prin faptul că i se recunoscuse tacit dreptul de a convoca adunări deliberative panortodoxe.

Așa cum am mai arătat, după rânduiala canonică a Bisericii Ortodoxe, dreptul convocărilor de acest fel îl poate avea, oricare dintre competențele Bisericilor autocefale, însă numai prin consensul tuturor celorlalți, căci nici unul nu-l poate avea printr-un drept al său propriu.

În ce privește participarea la respectivele întruniri panortodoxe, este de observat, că fiind reprezentate la ele majoritatea Bisericilor ortodoxe, acestea au, indiscutabil, un caracter panortodox, însă hotărârile lor nu obligă întreaga Biserică, pentru că nu au luat parte la lucrări reprezentative tuturor Bisericilor autocefale, lipsind adică Biserica Rusă și Biserica Bulgară.

Comisia întrunită la Vatoped nu a putut să găsească punctul de vedere unitar în ceea ce privește participarea Bisericii Ruse la sinodul panortodox, sau la alte adunări panortodoxe., oscilând între părerea că ar putea să participe la astfel de întruniri numai delegații ai episcopatului ruis din emigrație, și între aceia, că ar fi îndreptățiți să participe numai delegații ai Bisericii. De drept însă, nu puteau să participe la astfel de întruniri — în calitate oficială, — ca reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe Ruse, numai delegații Bisericii Ortodoxe din Uniunea Sovietică, iar nicidecum cei din emigrație, decât în cazul că aceștia ar fi avut mandat expres de la Sinodul Bisericii autocefale Ruse.

Congresul de la Atena (1936). Prosinodul proiectat nu a mai avut loc. S-a întrunit însă, cu patru ani mai târziu, în 1936, Congresul Teologilor Ortodocși, la Atena, ale cărui lucrări au, prin seriozitatea lor, o importanță cel puțin tot atât de mare ca și ale unui prosinod. La acest congres au participat numeroși profesori de Teologie, aproape din toate Bisericile ortodoxe autocefale.

Între problemele amplu dezbătute în 1936 la Atena, a fost și problema sinodului ecumenic, care a fost obiectul a șase referate prezentate și cinci profesorii: Alivizatos și Balanos (Grecia); Ankov (Bulgaria); Granici (Iugoslavia) și Esan (România). Toți referenții au plecat pentru convocarea neîntârziată a unui sinod general al Bisericii Ortodoxe, pe care unii l-au numit sinod panortodox, iar alții sinod ecumenic. S-a discutat posibilitatea întrunirii unui astfel de sinod, modalitatea convocării lui, problemele în care ar trebui să se aducă hotărâri.

Dar, în principalele chestiuni, în legătură cu un sinod general al Bisericii Ortodoxe, referenții nu au fost de acord. Unii au fost de părere că un nou sinod ecumenic nu este nici posibil (Granici), nici necesar (Alivizatos, Balanos). Alții au susținut părerea că numai în cadrul Bisericii Ortodoxe, numai cu participarea episcopilor ortodocși, nu se poate întruni un sinod ecumenic, ci numai unul panortodox (Ankov, Granici, Esan, Alivizatos), pretinzând că pentru ca un sinod să fie ecumenic cu adevărat, ar fi necesar să participe la el cel puțin și episcopatul romano-catolic și catolic vechi, dacă nu chiar și cel anglican și reprezentanții întregii lumi protestante (Alivizatos, Granici).

Alții au lăsat numai să se înțeleagă că ar fi de aceeași părere (Balanos); alții au constatat doar deosebirea de păreri în această privință, pledând pentru convocarea unui sinod panortodox (ankov, esan) sau pentru reactivarea vechilor sinoade endemice de la Scaunul Patriarhiei din Constantinopol (esan).

În fine, unii au socotit posibil convocarea sinodului ecumenic abia după ce se va fi ajuns la unificarea Bisericilor care au episcopat cu succesiune apostolică: Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică (ankov și esan), plus Biserica Anglicană (Alivizatos).

Toți referenții au fost de acord că problema întrunirii unui sinod ecumenic trebuie să fie studiată de către teologii diverselor Biserici Ortodoxe autocefale, întrucât sarcinile ar reveni la murirea chestiunilor următoare:

— Alcătuirea sinodului ecumenic. Cine este în drept să fie convocat și să participe ea membru la lucrările unui sinod ecumenic?

— Cine are dreptul să convoace sinodul ecumenic?

— Ce probleme urmează să fie supuse discuțiilor într-un astfel de sinod, pentru a se aduce hotărâri asupra lor?

— Cum vor fi publicate hotărârile sinodului și cu ce formulă vor fi investite pentru a fi general obligatorii în Ortodoxie?

În fine, o altă serie de chestiuni privind: reprezentarea acelor membri de drept ai sinodului, care nu vor putea participa personal; locul unde se va ține sinodul; ordinea de zi a lucrărilor lui etc.

Deosebirea de păreri asupra chestiunilor enumerate a făcut ca la Congresul din Atena să nu se adopte nici o rezoluție cu privire la un viitor sinod ecumenic sau panortodox. S-a hotărât însă, ca al doilea Congres al teologilor ortodocși să se întrunească în 1939, la București, dar împrejurările nu au mai fost prielnice și congresul nu s-a mai întrunit.

Constituirea de la Moscova (1948). După cel de-al doilea război mondial, din inițiativa Patriarhului Alexei al Moscovei, s-au întrunit ca reprezentanți mai multor Biserici ortodoxe, în ziua de 18 iulie 1948, la Moscova, într-o conferință cu caracter interortodox, prilejuit de sărbătorirea a 500 ani de autocefalie a Bisericii Ortodoxe Ruse. La lucrările conferinței de la Moscova au luat parte, pe lângă ierarhii ruse, și Patriarhul Katolikos al Georgiei, Calistrat, Patriarhul Serbiei, Gavriil; Patriarhul României, Justinian; Exarhul Bulgariei, Stefan; Mitropolitul Alexandru al Emesei și Mitropolitul Ilie al Libanului, ca reprezentanți ai Patriarhiei din Antiohia și ai Patriarhiei din Alexandria; Arhiepiscopul Timotei, ca reprezentant al Bisericii Ortodoxe din Polonia; Episcopul Paisie, ca reprezentant al Bisericii Ortodoxe Albaneze și Exarhul Patriarhiei din Moscova în Cehoslovacia, Elefterie.

Această conferință a lansat un Apel pentru Pace, către toți creștinii din lume și a luat atitudine față de unele probleme, sub forma a patru rezoluții, — care obligă, firește, numai pe cei care le-au adoptat și anume:

•— Prima rezoluție se referă la problema: Vaticanul și Biserica Ortodoxă.

;— A doua rezoluție se ocupă de problema valabilității hirotoniilor anglicane, stabilind în spirit irenic ortodox, că hirotoniile anglicane pot fi recunoscute ca valide numai pe baza unității de credință care s-ar stabili între Biserica Anglicană și cea Ortodoxă. Acest lucru este posibil și de dorit.

— A treia rezoluție se referă la problema calendarului bisericesc, punând bazele unificării depline în această privință între Bisericile Ortodoxe, prin recomandarea :

a. ca toate acestea să considere obligatorie serbarea Paștilor numai după stilul iulian, iar

b. pînă la stabilirea unui nou calendar cât mai perfecționat, fiecare Biserică ortodoxă să țină serbările fixe după calendarul pe care-l urmează acum și ca tot clerul și credincioșii de pe teritoriul unei Biserici locale, să urmeze stilul respectivei Biserici.

— A patra rezoluție se ocupă de problema : Mișcarea Ecumenică și Biserica Ortodoxă, arătînd că față de elurile sociale și politice ale Mișcării Ecumenice, eluri prin care aceasta a abandonat terenul religios, trecînd în domeniul politic al Statului, Bisericile ortodoxe se simt obligate și a refuza participarea la acțiunea Mișcării Ecumenice în stadiul actual al preocupărilor ei și al elurilor pe care le urmărește.

Precizările pe care le cuprind aceste rezoluții fixează o atitudine cu 'valabilitate de principiu, lăsînd libere pentru cercetări și lucrări ulterioare unele aspecte ale problemelor de care s-au ocupat.

Pe lîngă problemele arătate, la Conștiințarea de la Moscova s-au mai pus în discuție — oficial sau neoficial — și alte probleme de interes pentru Bisericile ortodoxe și pentru relațiile acestora cu restul lumii creștine și anume : problema relațiilor cu Bisericile eterodoxe din Orient; problema interortodoxă a Muntelui Athos ; problema Locurilor Sfinte din Ierusalim și Palestina ; problema unui viitor sinod ecumenic sau panortodox, etc. Ou privire la acestea însă, nu s-a adoptat nici un fel de hotărîre sau rezoluție, ci doar s-a exprimat dorința, ca ele să fie studiate în viitor.

Conștiințarea de la Moscova, atît prin rezoluțiile cît și prin problemele puse în discuție, a determinat o intensă activitate de cercetare și documentare teologică în legătură cu problemele de interes general pentru Ortodoxie, a căror rezolvare, fie prin consensul lor comun, fie prin întrunirea într-un viitor sinod panortodox sau ecumenic, angajează toate Bisericile ortodoxe într-o mai strînsă colaborare.

Prima Conferință panortodoxă de la **Rhodos** (24 septembrie—2 octombrie 1961). în vederea continuării lucrărilor începute de sinodul de la Constantinopol din anul 1923 și a Conferinței interortodoxe din anul 1930 de la mînăstirea Vatoped de la Sfîntul Munte Athos la care s-a reușit să se stabilească o listă de probleme în număr de 16, socotite de interes general ortodox, probleme ce urmau să fie dezbătute mai întîi într-un prosinod ecumenic și apoi să fie rezolvate prin hotărîri corespunzătoare de un sinod ecumenic, în anul 1951 patriarhul ecumenic Athenagoras a reînceput stăruințele pentru completarea listei de probleme destinate unui viitor sinod ecumenic. După ce în anul 1960 s-a

reunite și se întocmească o listă de aproape 40 de teme considerate importante pentru a face obiectul dezbaterilor viitorului sinod, acestea au fost trimise tuturor Bisericilor ortodoxe, împreună cu invitația de a participa la conferința panortodoxă convocată la Rhodos în luna septembrie 1961.

Acestei invitații i-au dat curs toate Bisericile ortodoxe autocefale, care au întrunit la vremea sinoadelor lor spre a examina catalogul temelor trimis de Patriarhia ecumenică și spre a-și exprima punctele de vedere în privința fiecărei teme în parte. Sinoadele Bisericilor respective i-au trimis delegații între care și Biserica noastră a trimis o delegație alcătuită din Arhiepiscopul și Mitropolitul Moldovei Dr. Iustin Moiseșcu, episcopul Aradului Dr. Nicolae Gorneanu și profesorii de teologie: Pr. Dr. Liviu Stan și Dr. Nicolae Chișescu. Din delegație au mai făcut parte și Pr. Dr. Grigorie Cernăianu și ieromonahul Prof. Lucian Florea.

Pe lângă delegații ortodocși, la Conferință au fost invitați și au participat delegații ai Bisericilor vechi din Orient, ai Bisericii Anglicane, ai Bisericii Episcopaliene, ai Bisericii veterocatolice, ai Bisericii Luterane și Reformate și ai mișcărilor ecumenice. Au fost de asemenea și observatori romano-catolici și un număr mare de episcopi, profesori și clerici greci ca și credincioși, mai ales dintre greci. Lucrările Conferinței s-au desfășurat pe comisii, fiecare comisie având să dezbate anumite probleme.

Comisiile au stabilit lista temelor viitorului prosinod, care — aprobată de conferință — se prezintă astfel:

- | | |
|---|---|
| <p>I. Credința și Dogma:</p> <p>A. <i>Definirea noțiunii de dogmă din punct de vedere ortodox.</i></p> <p>B. <i>Izvoarele Revelației divine:</i></p> <p>a. Sfânta Scriptură</p> <p>1. Inspirația Sfintei Scripturi.</p> <p>2. Autoritatea scrierilor anaghiinos-comena ale Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă.</p> <p>3. Editarea tipografică a textului bizantin al Noului Testament.</p> <p>b. Sfânta Tradiție (definirea noțiunii și întinderii cuprinsului ei).</p> <p>C. <i>Texte simbolice în Biserica Ortodoxă:</i></p> <p>a. Texte autentice în Biserica Ortodoxă;</p> <p>b. Texte cu autoritate relativă;</p> <p>c. Texte cu caracter ajutor;</p> <p>d. Alcătuirea și editarea unei «Măsurări» unice a credinței ortodoxe.</p> | <p>D. <i>Noțiunea și autoritatea Bisericii:</i></p> <p>a. Noțiunea de Biserică;</p> <p>b. Autoritatea Bisericii (definirea noțiunii ei);</p> <p>c. Conținutul comun al Bisericii;</p> <p>d. Infașibilitatea în Biserică exprimat prin ierarhia ei, în sinodul ecumenic.</p> <p>II. Cultul divin:</p> <p>A. <i>Ortodoxia și Biblia:</i></p> <p>a. Folosirea mai largă a Vechiului Testament, în cult;</p> <p>b. Redistribuirea pericopelor liturgice în general.</p> <p>B. <i>Unificarea Tipicului și textelor liturgice în cult și în scrierile Tainelor. Revizuirea și editarea tipografică a lor.</i></p> |
|---|---|

- C. *Participarea mai largă a elementului mirean, la viaa cultică și la cealaltă viaa a Bisericii.*
- D. *Studierea mijloacelor pentru sprijinirea și întărirea vieții liturgice în Biserica Ortodoxă și a artei bizantine și în genere a artei ortodoxe tradiționale, în ierurile lor manifestări (muzica bisericească, pictura, arhitectura, sfintele icoane și vase, etc.).*
- III. *Administrația și ordinea bisericească :*
- A. *Codificarea Săntelor Canoane și a Dispozițiilor Canonice, pentru ca să poată dobândi la vreme aprobarea Sinodului Ecumenic.*
- B. *Justiția bisericească și Procedura Penală bisericească :*
- Organizarea Consistoriilor Spirituale, pe cât se poate, în mod uniform pe întreaga Biserică Ortodoxă ;
 - Alcătuirea, pe cât se poate, a unei Proceduri Penale bisericești identice ;
 - Apelul (Recursul).
- C. *Chestiuni în legătură cu treapta episcopală :*
- Studierea modalității alegerilor arhierilor, cât mai conforme, pe cât se poate, cu Sfintele Canoane ;
 - Distincții administrative de alt fel, în treapta episcopală :
 - Patriarhii.
 - Preedinții Bisericilor Autocefale (întâistătorii).
 - Mitropoliții.
 - Arhiepiscopii.
 - Mitropoliții titulari.
 - Episcopii eparhioali.
 - Episcopii titulari și ajutoari.
 - Horepiscopii.**
- D. *Viaa monahală. Căutarea mijloacelor pentru readucerea vieții monahale ortodoxe la frumusețea și strălucirea ei veche, prin stărnirea în tradițiile și pravilele monahale și prin reînnoirea vechii activități a ei.*
- E. *Readaptarea dispozițiilor cu privire la posturile bisericești, la necesitățile epocii contemporane.*
- F. *Formarea clerului (pregătirea clericului) :*
- Forma, scopul și conținutul pregătirii clericului ortodox ;
 - Aducerea pregătirii clericului sub imediată supraveghere bisericească ;
 - Seminariile bisericești pentru pregătirea teologică și de alt natură a clericului ortodox ;
 - Asociații culturale preoțesti.
- G. *Impedimente la căsătorie. Studierea practicii actuale cu privire la ele, în diocesele Bisericii locale, și a procedurii bisericești care are loc, cum și asigurarea, pe cât este cu putință, a unei practici uniforme în toată Biserica Ortodoxă .*
- H. *Costumul clericului. Înfrângerea și venimul lui.*
- I. *Chestiunea calendaristică . Studierea chestiunii în raport cu hotărârea celui dintâi Sinod Ecumenic privitoare la Pașcalie și căutarea modalității pentru restabilirea concilierii între Biserici în chestiunea aceasta.*
- IV. **Raporturile Bisericilor Ortodoxe între ele :**
- A. *Raporturi interortodoxe :*
- Raporturile Bisericilor Ortodoxe autocefale locale între ele și față de Patriarhia Ecumenică , după canoane și istorie :
 - Scrisori irenice.
 - Pomelnice (Diptice).
 - Sfântul Mir.
 - inerea îndatoririlor care decurg din Tomosurile de înființare.
 - Intâlniri reciproce ale cpeteniilor Bisericilor autocefale.

- b.** întirirea raporturilor existente prin:
1. Schimbul de scrisori fr e ti.
 2. întrunirea congreselor teologice.
 3. Delega ii de clerici i profesori.
 4. Contacte între Facult ile de Teologie.
 5. Schimb de profesori i studen i.
 6. Burse.
 7. Schimb de reviste, scrieri i de alte elemente informative, privitoare la via a i activitatea Bisericii.
 8. S rb torirea evenimentelor biserice ti de însemn tate interortodox .
- B. Autoc'etalia i autonomia în Biserica Ortodox :**
- a. Proclamarea autocefaliei :
 1. Cine este cel ce o proclam ?
 2. Premise i condi ii.
 3. Modalitatea proclam rii autocefaliei.
 4. Care sînt Bisericile autocefale recunoscute ast zi ?
 - b. Definirea condi iilor pentru recunoa terea unei Biserici ca autonom .
- C. Ortodoxia i-Diaspora. Situa ia actual i pozi ia canonic a Diasporei ortodoxe.**
- V. Raporturile Bisericii Ortodoxe cu cealalt lume cre tin :**
- A. Studierea modalit ilor de apropiere i de unire a Bisericilor, în perspectiva ortodox (panortodox).**
- B. Ortodoxia i vechile Biserici r s ritene mai mici:**
- a. Cultivarea raporturilor prietene ti pentru restabilirea unirii cu ele prin :
 1. Schimb de vizite.
 2. Schimb de profesori i studen i.
 3. Contacte teologice.
 - b. Studierea istoriei, credin ei, cultului i cîrmuirii Bisericilor acestora..
 - c. Conlucrarea cu ele :
 1. La congresele ecumenice.
 2. În chestuni de natur practic .
- C. Ortodoxia i Biserica Romano-Catolic .-**
- a. Studierea punctelor pozitive i negative dintre cele dou Biserici :
 1. Cu p'rivire la credin .
 2. Cu privire la cîrmuire.
 3. Cu privire la aciunea bisericeasc (în special, propaganda, prozelitismul, unia ia).
 - b. Cultivarea de raporturi în spiritul dragostei întru Hristos; avîndu-se în special în vedere, punctele prev zute în Enciclica Patriarhal (a Patriarhiei Ecumenice) din 1920.
- D. Ortodoxia i Bisericile i Confesiunile provenite din Reform :**
- a. Confesiuni care se g sesc mai departe de Ortodoxie :
 1. Luteranismul.
 2. Calvinismul.
 3. Metoditii.
 4. Celelalte Confesiuni protestante,
 - b. Confesiuni care se g sesc mai aproape de Ortodoxie :
 1. Episcopalienii în genere.
 2. Biserica Anglican .
- Studierea posibilit ilor de cultivare a rela iilor i a apropierii acestora în continuare, i în special a episcopalienilor i anglicanilor fa de Biserica Ortodox , în lumina premiselor pozitive existente.
- E. Ortodoxia i vetero-catholicismul :**
- Continuarea leg turilor cu vechii-catolici, în spiritul discu iilor teologice care au avut loc pîn acum . i a declara iilor i tendin elor lor, spre unirea cu Biserica Ortodox .
- F. Ortodoxia i Mi carea Ecumenic :**
- Prezen a i participarea Bisericii Ortodoxe la Mi carea Ecumenic , în

spiritul Enciclicii Patriarhale din 1920 ;

- b. Studiarea temelor teologice și de alt natură care au legătură cu premisele participării Bisericii Ortodoxe la Mișcarea Ecumenică ;
- c. însemnătatea și contribuția participării în ansamblu a Ortodoxiei pentru îndrumarea gândirii și acțiunii ecumeniste.

VI. Ortodoxia în lume :

- A. *Studiarea și găsirea mijloacelor practice, prin care va trebui să se întreprindă printre popoarele ortodoxe civilizația creștină ortodoxă, sub toate manifestările ei.*
- B. *Răspândirea învățurii Evangheliei în lume, potrivit tradiției ortodoxe.*
- C. *Contribuția Bisericilor ortodoxe locale, la instaurarea idealurilor creștine : a păcii, a libertății, a înfrângerii și a dragostei între popoare.*
- D. *Dezvoltarea obiceiului pelerinajelor ortodoxe la Locurile Sfinte de închinare, de pretutindeni.*

VII. Teme teologice :

- A. «Iconomia» în Biserica Ortodoxă :
 - a. Noțiunea și exprimarea (aplicarea) termenilor: «exactitate» (acurvie, strictețe), și «iconomie» în Biserica Ortodoxă ;

b. «Iconomia» :

1. În tainele care se săvârșesc atât în Biserică, precum și în afară ;
2. În primirea în Biserica Ortodoxă a ereticilor, a schismaticilor și a celor căzuți (care prin Botez, care prin ungerea cu Sfântul Mir, care prin libel, care prin rugăciune?);

3. În cult.

- B. *Recunoașterea sfinților și precizarea (stabilirea) unei practici bisericești ortodoxe comune în chestiunea aceasta.*
- C. *Ortodoxia și celelalte religii.*
- D. *Modalitățile tradiționale de mântuire (afirmare) a Ortodoxiei în lume.*
- E. *Euthanasia și Teologia Ortodoxă.*
- F. *Incinerarea morților și Teologia Ortodoxă.*

VIII. Probleme sociale :

- A. *Biserica Ortodoxă și tineretul.*
- B. *Căsătoria și familia :*
 - a. Problemele în legătură cu căsătoria ;
 - b. Nașterea de copii ;
 - c. Creșterea copiilor.
- C. *Azile sociale, azile, etc. și asistența bisericească ortodoxă.*
- D. *Ortodoxia și discriminările etnico-rasiale.*

Lucrările Conferinței s-au încheiat cu trimiterea unui mesaj către toate Bisericile ortodoxe surori în care se face cunoscut că «în duh de încredere frățească și în limitele mandatului încredințat» delegații au cercetat temele ce li s-au dat și s-au declarat de comun acord cu Catalogul temelor viitorului Prosinod, care preocupă de mult vreme Bisericile ortodoxe și s-au pus astăzi în chip mai hotărât, urmînd să fie studiate și supuse cercetării convenite la viitorul prosinod, pentru a primi apoi, cu voia cea bună a lui Dumnezeu, rezolvări și hotărâri juste și definitive la sinodul ecumenic ce va avea să se întrunească.

Forma de conducere a Bisericii

Din cele spuse eu privire la organele individuale și la cele sinodale ale Bisericii, precum și cu privire la sinodalitate și la felurile ei, se pot trage concluzii clare asupra formei de conducere a Bisericii.

Cum s-ar putea înființa și aceasta altfel decât în chipul pe care i-l determină existența și lucrarea celor două categorii de organe de conducere ale Bisericii și anume categoria organelor individuale și categoria organelor sinodale ?

Din îmbinarea acestor două elemente și din modul în care ele își îndeplinesc misiunea conducătoare în Biserică, rezultă însă și forma de conducere a Bisericii, pe care am putea-o defini ca formă ierarhică sinodală, cu o largă bază în toate cele trei stări în care sînt împărțite membrii ei și ca expresie a tuturor acestora. Această concluzie cu caracter de definiție necesită încă o seamă de explicații și precizări, spre a nu se socoti cumva că lucrul cel mai caracteristic pentru conducerea Bisericii și acela care determină forma ei specifică de conducere, ar consta în faptul că numai ierarhii sau episcopii din orice treaptă și numai sinoadele episcopale sau arhieretice ar fi organe cu depline drepturi de conducere a Bisericii.

Ierarhii și sinoadele episcopale reprezintă elementul principal și permanent de conducere a Bisericii, dar el coexistă în același timp și lucrează împreună în permanență cu celelalte elemente care intră în alcătuirea Bisericii și anume cu clericii din alte trepte, cu mireni și cu monahii. Căci așa precum nu poate exista Biserică formată numai din cler, cu atât mai puțin din episcopi sau din ierarhia înaltă, fără de celelalte elemente constitutive ale ei, tot așa nu poate exista nici autoritate bisericăască exclusiv constituită numai din organe ale episcopatului sau ale clerului în genere, fără ca în acestea să fie reprezentate celelalte elemente constitutive ale Bisericii, sau fără ca cele dintîi să se rezeame pe colaborarea directă a acestora, la toate lucrurile pe care sînt chemate să le îndeplinească în calitate de organe de conducere ale Bisericii.

Din acest motiv, de o foarte mare însemnătate este pentru înțelegerea justă a formei de conducere a Bisericii, tot ceea ce s-a spus în legătură cu poziția și rostul mirenilor în Biserică și îndeosebi ceea ce s-a adăugat în plus în legătură cu canonicitatea sinoadelor mixte.

Înînd seama de toate acestea și numai în înțelesul celor precizate, se poate spune că forma de conducere a Bisericii este cea ierarhică sinodală, rezemată pe largă bază a întregului corp comunitar al Bisericii.



C. BUNURILE I AVERILE BISERICI TI

1. Bunurile. Patrimoniul. Clasificarea bunurilor biserice ti

Dreptul la existen presupune pentru orice persoan dreptul natural de a avea bunuri. «*Bun*», în în eles juridic, este orice lucru din natura înconjur toare, care poate fi folositor omului, i care poate deveni obiect de drepturi i obliga iuni, care poate avea deci o valoare b neasc . Bunurile necesare pentru între inerea vie ii, ce apar in unei persoane, constituie patrimoniul acelei persoane. Orice persoan are în mod necesar un patrimoniu. *Patrimoniul* este format din toate bunurile care apar în unei persoane, adic din toate drepturile care au o valoare pecuniar i din toate obliga iunile apreciabile în bani cu care el este legat fa de al ii. Drepturile constituiesc activul, iar datoriile pasivul patrimoniului. A adar, sub drepturi patrimoniale se desemneaz totalitatea raporturilor de drept apreciabile în bani, care au drept subiect activ i pasiv una i aceea i persoan . R mîn în afar de patrimoniu, drepturile care nu au caracter pecuniar : drepturile de familie, puterea p rinteasc , drepturile înn scute individului sau drepturile publice.

Pentru în elegerea exact a no iunii de patrimoniu, accentu m c patrimoniul reprezint o universalitate juridic independent de elementele care-l compun. Fluctua iile care m resc s-au reduc activul sau pasivul nu-i altereaz caracterul de universalitate i nu-l împiedic s r mîn o entitate distinct . Patrimoniul nu înceteaz deci s existe, dac la un moment dat pasivul — adic obliga iile — ar dep i activul — adic drepturile, c ci s-ar putea ca tocmai obliga iile contractate, care dep esc drepturile s atrag dup sine in curând, cre terea activului.

Avîndu-se în vedere anumite caracteristici sau însu iri, bunurile au primit diferite clasific ri. Exist clasific ri generale, care se aplic tuturor bunurilor, i clasific ri par iale, care se aplic numai unora dintre ele.

O clasificare generala împarte bunurile în : corporale i necorporale o alt clasificare general le împarte în : mi c toare sau mobile i nemi c toare sau imobile. Aceast clasificare este adoptat i de Regulamentul de administrare a averilor biserice ti,

.Bunurile corporale, sînt cele care au o existent material i cad sub sim urile noastre (p mînt, construc ii, animale) iar *bunurile* necorporale, *cele* care nu au decît o existen abstract (drepturile de crean ,

<? uz de uzufruct). Această definiție se găsește la Gaius, în *Instituțiile* sale (Institutiones II, 13—14 : Res corporales haec sunt quae tangi possunt, velut fundus, vestis, autum....; incorporales haec tangi non possunt qualia sunt ea quae in jure consistunt sicut hereditas, usufructus, obligationes...»).

Bunurile mobile sau imobile sunt cele care nu au o aezare fixă și care pot fi mutate dintr-un loc în altul oricând (mobilier, îmbrăcăminte, animale, marfă, bani). Bunurile nemobile sau imobile sunt cele care au o aezare fixă încât nu pot fi mutate din loc în loc (pământ, casă).

Bunurile sunt mobile : prin natura lor, prin determinarea legii și prin anticipație ; iar nemobile sunt : prin natura lor, prin destinație și prin obiectul la care se aplică .

Bunurile nemobile prin natura lor sunt fondurile de pământ, terenurile urbane sau rurale, clădirile, recoltele care se înfructuează în câmp și fructele neculese. Prin destinație sunt nemobile bunurile care prin natura lor sunt mobile, dar legiuitorul le consideră ca imobile, pentru că sunt destinate pentru exploatarea unui lucru nemobil prin natura sa (inventarul agricol). Nemobile prin obiectul la care se aplică sunt bunurile care prin natura lor sunt mobile, dar se aplică unui bun nemobil a cărui parte intimă face parte integrantă din bunul nemobil (ex. o statuie aplicată ca ornamentație unei clădiri).

Clasificările parțiale care se aplică numai unor bunuri, împart bunurile în : fungibile și nefungibile, consumabile și neconsumabile, apropiate și neapropiate, publice și private și bunuri fructifere.

Fungibile sunt bunurile care se pot înlocui unele prin altele printr-o plată sau în orice executare de obligațiune, iar nefungibile, cele care nu se pot înlocui unele prin altele, nici în caz de plată, nici în caz de executare *de obligațiuni*.

Bunurile consumabile sunt cele care nu se pot întrebuieni și folosi decât consumându-se (alimente, bani) iar neconsumabile, cele care se pot întrebuieni vreme îndelungată fără să se distrugă nici materialmente nici juridic (construcții, mașini, mobil).

Bunurile apropiate sunt lucrurile susceptibile de a fi însușite, apropiate, iar neapropiate sunt lucrurile nesuscetibile de apropiere (aerul, lumina soarelui), a căror folosință aparține tuturor. Acestea sunt lucruri comune — res communes.

Bunurile publice sunt bunurile care aparțin statului (județele), sau altor organizații sau instituții publice, iar bunurile private sunt cele care aparțin particularilor sau unor colectivități private.

Unele bunuri apropiate pot face obiect de obligațiuni, pot fi înstrăinate, urmăriți de creditori, adică sunt în comerț — res in commercium — bunurile private. Altele deși apropiabile și apropiate nu sunt alienabile și nici urmăriabile, adică sunt în afară de comerț — res extra commercium — lucrurile publice.

Am reamintit toate aceste împărțiri ale lucrurilor sau bunurilor, fiindcă Biserica se conduce de legile Statului, în această materie, în măsura în care nu-i sunt contrazise principiile și normele ei speciale.

La împ r irea bunurilor biserice ti a exercitat o net g duit influen împ r irea pe care o f ceau legile romane, bunurilor. La romani lucrurile erau împ r ite în general în dou : de drept divin i de drept uman (Dig. I, 8, 1). Cele de drept divin, la rândul lor se împ r eau în *res sacrae, res religiosas sanctae*, iar pentru scopul ce se urm rea* prin ele, erau în afar de schimb (Dig. 18, 1, 34, 1) i nu puteau ajunge proprietatea cuiva (Imstit. 2, 1, 7). Împ r irea aceasta a lucrurilor din dreptul roman în *sacre* — consacrate în mod public zeilor superiori — *religioase*, încredin ate zeilor romani, care dobândeau acest caracter prin înmormântarea cuiva într-un anumit loc, i *sfinte*, prin destina ie (lucrurile destinate folosului public), chiar dac nu corespunde întru-totul prin în elesul i însemn tatea ce i s-a dat fiec rei denumiri se în-tîlne te totu i folosit de Biseric , pentru lucrurile ei.

în izvoarele dreptului Bisericesc se g sesc suficiente lucruri, din care rezult asem narea acestei împ r iri a lucrurilor de drept divin din dreptul roman, cu împ r irea pe care a dat-o Biserica bunurilor ei. în colec iuni toate lucrurile se' întâlnesc sub termenul general de lucruri biserice ti (Sint. at. I, 238; II 52; III 169; VI 267).

Toate aceste lucruri de care Biserica are nevoie pentru via a ei extern i pentru a nu fi împiedicat în ajungerea scopului ei, constituie averea sau Patrimoniul Bisericii. Am v zut îns c patrimoniul este format atât din drepturile cât i din obliga iunile pe care le are o persoan fizic sau juridic . Lucrurile biserice ti au fost împ r ite i ele dup diferite laturi de ac iune, care corespund cu scopul vie ii exterioare a Bisericii, i anume : s vâr irea serviciului divin dup ritualul prescris, r spîndirea înv turii cre tine i p strarea ordinii în organismul bisericesc. Potrivit acestei meniri a Bisericii, lucrurile au fost împ r ite în : sacre, sfinte i sfin ite. Lucrurile sacre — sînt cele destinate în mod exclusiv pentru serviciul divin i sînt consacrate de episcop sau de preot. în această categorie într bisericile i toate vasele i obiectele care se întrebun eaz pentru serviciul divin (Sint. at. IV, 450, 490). Dar, deoarece nu toate lucrurile care sînt folosite la s vâr irea serviciului divin, dobîndesc această folosire prin-consacrarea episcopului sau preotului, ele au fost împ r ite în consacrate i sfin ite. Din prima categorie fac parte, biserica i antimisul, care sînt consacrate printr-o lucrare special i prin ungere cu Sf. Mir, iar din a doua categorie fac parte vasele i obiectele care exist în altar i în afar de altar. Acestea se numesc sfin ite, fie pentru c iau însu irea de sfin ite de la Biseric , sau de la antimis care sînt sfinte, fie pentru însemn tatea lor simbolic (Sint. at. IV 548), fie i numai pentru c au fost date în folosin a Bisericii, prin mîna episcopului sau a preotului (Sint. at. IV, 450). în general este în vigoare principiul c toate vasele i obiectele, care se întrebun eaz pentru serviciul divin, fie înl untrul altarului, cum sînt potirul, sf. acoper minte i toate cele de pe sf. mas — fie în afar de altar c r ile de ritual, icoanele, etc., nu au nevoie de o binecuvîntare special i de o consacrare, pentru c i-au sfin ire de la Biseric (Sint. at. IV 450). N. Mila împarte lucrurile sacre în consacrate i sfin ite, dup cum se întrebun eaz direct Ia sf. Euharistie, sau la slujbe biserice ti, independent de sfînta Euharistie. Din prima categorie fac

parte sfintele vase și sfântul antimis, iar din cealaltă categorie fac parte c r ile de ritual, ve mintele, clopotele, etc.

Ca lucruri sfinte sînt socotite și toate lucrurile care se g sesc în afară de biserică și se folosesc numai, sfinite prin destinația lor. Astfel sînt toate bunurile mîc toare și nemi c toare care stau în direct legătură cu lucrurile sfinte, pentru c prin ele se face față nevoilor Bisericii, se cumpără vasele și obiectele necesare serviciului divin, se ridică, și se repară biserici, și se întrețin clericii și ceilalți slujitori bisericești.

O clar împărțire a averii bisericești — mobilă și imobilă — face Valerian esan, deosebind averea bisericească în: 1. destinat direct și exclusiv cultului divin, *res sacrae* — sfinte ca sfînta biserică, sf. altar, sf. antimis, sf. vase, sf. icoane; 2. destinate indirect cultului, *res benedictae* — sfinite, ca ve mintele, c r ile, praporii, cimitirul, ograda bisericii etc.; și 3. destinate întreținerii persoanelor și lucrurilor, *res ecclesiasticae*, ca fondurile religioase, casa parohială, sesia, p mânturi, bani, fabrica de luminări, etc.

Biserica romano-catolică împarte lucrurile care sînt folosite pentru realizarea scopului bisericii, în: spirituale, temporale și mixte. Bunurile temporale, fie corporale, atît imobile cît și mobile, fie încorporale, care apar în Bisericii universale, și scaunului apostolic, sau altei persoane morale din biserică, sînt bunuri bisericești — *bona ecclesiastica*.

Se numesc sacre — *sacra* cele care prin consacrare sau binecuvîntare sînt destinate cultului divin; preioase («pretioasă») cele care au o însemnată valoare artistică sau istorică, sau prin materia din care sînt confecționate (can. 1497).

Lucrurile consacrate sau binecuvîntate eu binecuvîntarea hotărît se îngrijesc cu respect și nu se folosesc și nu li se dă o altă destinație, chiar cînd sînt în proprietatea particularilor. Lucrurilor sacre nu li se dă întrebuințare, contrar naturii lor.

P împărțire asemănătoare a adoptat și Biserica Ortodoxă Română, prin Regulamentul pentru administrarea averilor bisericești, votat de Adunarea Națională Bisericească în edină din 26 februarie 1950, întocmit în conformitate eu dispozițiile art. 168—170 din Statut și aprobat de Ministerul cultelor, prin Decizia nr. 32.234 din 29 Sept. 1950.

După ce prin art. 1 se declară **avere bisericească** «bunurile care apar în Patriarhiei, Eparhiilor (episcopii și arhiepiscopii), protopopiatelor, parohiilor, mînstirilor și celorlalte instituții persoane juridice ale Bisericii Ortodoxe Române», prin art. 2, averea bisericească din punct de vedere al destinației sale este împărțită în: **bunuri sacre** și **bunuri comune**.

Sînt *bunuri sacre* cele care prin sfîntire sau binecuvîntare sînt destinate cultului divin, cum sînt: lăcașurile de cult (catedrale, biserici, paraclise, capele, etc.) doarele și ve mintele bisericești, c r ile de ritual, cimitirele, etc.

Sînt asimilate cu bunurile sacre și se bucură de același regim juridic și *bunurile preioase*, adică acelea care au o valoare, fie artistică, fie istorică, fie prin materialul din care sînt confecționate, cum sînt și

picturile, sculpturile, esaturile artistice, miniaturile, cărțile rare, documentele, lucrurile din materiale scumpe etc.

Sînt *bunuri comune*, cele afectate între înierii bisericii, a slujitorilor ei, operelor culturale și de calitate și îndeplinirii celorlalte scopuri ale Bisericii, cum sînt: casele parohiale, reședințele chiriarhilor, chiliile mînistrilor, edificiile colilor bisericești, muzeele religioase, așezămintele și instituțiile cultural-filantrropice și economice, terenurile agricole, pîșunile, viile, livezile, grîdinile, drepturile patrimoniale, creanțele, fondurile, hîrțile de valoare, averea în numerar, etc.

Denumirea de *bunuri comune* nu o socotim potrivit lucrurilor bisericești, cu atît mai mult cu cît am văzut că, în drept, prin bunuri comune se înțeleg, bunurile care apar în tuturor, care nu sînt susceptibile de apropierea (aerul, lumina soarelui, apa mării).

Dar Regulamentul nu conține, după cum se vede, precizarea din Statut, că bunurile sacre «nu pot fi înstrăinate și nici urmărite», măsura care corespunde doctrinei canonice, potrivit căreia bunurile bisericești în general, și cele sfinte în special, sînt inalienabile. În privința inalienabilității se poate remarca asemănarea dintre lucrurile sacre din Dreptul roman, și lucrurile sfinte din Dreptul bisericesc, asemănarea care cuprinde și excepția ce se facea cu asemenea lucruri, îngăduindu-se înstrăinarea numai pentru răscumpărarea captivilor (V. Instit. II, 1, 8).

Asupra dispozițiilor prevăzute de Regulamentul pentru administrarea averilor bisericești, în Biserica Ortodoxă Română, vom spune cîteva cuvinte după ce vom expune, mai întîi doctrina canonică a Bisericii Ortodoxe asupra averii bisericești.

2. Necesitatea și dreptul Bisericii de a poseda bunuri

Privit sub aspectul de societate sau de comunitate — format din toți cei care cred în Mîntuitorul Hristos, au primit botezul în numele Sfintei Treimi, și prin ajutorul Sfințelor Taine sînt conduși la mîntuire de către urmașii în sfera de putere a apostolilor, Biserica se aseamănă cu toate celelalte societăți omenești, posedînd ca și acestea elementele caracteristice oricărei societăți. Asemănarea este numai de suprafață; n-are nici o legătură intimă. Căci atît prin scopul ei supranatural, cît și prin mijloacele spirituale, cu care a fost înzestrat în vederea realizării acestui scop, — Sfințele Taine —, Biserica se deosebește fundamental de celelalte societăți omenești. Dar fără a schimba cu ceva caracterul său spiritual, și fără a influența asupra principiilor fundamentale canonice, Biserica este nevoită să vină în legătură cu lucruri materiale. Ca organism social, Ea a simțit nevoia să dispună și de bunuri materiale, chiar de la începutul existenței sale.

Originea acestei averi se găsește în însăși ofrandele pe care însuși Mîntuitorul-Hristos le primea, în timpul vieții sale pămîntene de la cei care-L urmau și-I primeau înviarea, toate aceste ofrande constituind o pungă comună, din care se lua pentru trebuințele Lui și ale apostolilor, ca și pentru ajutorarea săracilor. Folosirea de bunuri materiale n-a făcut Biserica să-și piardă caracterul ei esențial, caracterul supranatural,

pentru c , pentru ea, bunurile p mînte ti i fericirea temporal , nu sînt un scop imediat. Dar, omul fiind i suflet i trup, al turi de mijloace spirituale are nevoie i de mijloace materiale. Mîntuitorul însu i instituind Sfintele Taine le-a dat i o parte v zut , material , ca s corespund firii omului. In lumina acestui adev r la alegerea mijloacelor de care se folose te Biserica pentru ajungerea scopului, nu se poate faoe abstrac ie de natura proprie a oamenilor.

Dreptul de posesiune al Bisericii se bazeaz a adar, atît pe dreptul firesc sau natural, cît i pe Sf. Scriptur i Sf. Tradi ie. Acest drept nu-i poate fi t g duit, atît timp cît i se recunoa te existen a. Faptul existen ei Bisericii, îi d drept s dobîndeasc mijloace corespunz toare caracterului ei, cu care s - i ating scopul fixat de întemeitor. Realizarea scopului ei general, se g se te ar tat în recomandarea f cut de Mîntuitorul nostru Iisus Hristos «de a împ r i totul cu aproapele». Atunci cînd a spus ucenicilor, trimi îndu-i s predice Evanghelia la toat lumea, s nu se îngrijeasc de agonisirea bunurilor i a banilor trebuitori, Mîntuitorul a avut în vedere faptul c credincio ii se vor îngriji de hrana i de celelalte trebuin e ale lor, a a cum i El a fost ajutat în timpul vie ii sale p mînte ti de <cre credincio i (Luca 8, 3). Atît conduc torii Bisericii, cît i credincio ii au în eles acest lucru i prin mijloacele de care fiecare a dispus, a c utat s contribuie la u urarea greut ilor pe care ea le-a înlînit în desf urarea activit ii legat de misiunea ce i s-a încredin at.

Dreptul firesc al Bisericii de a poseda bunuri materiale, rezult atît din Sfînta Scriptur a Vechiului i Noului Testament (Num. 8, 8, 25 ; 25, 1 ; I Cor, 9, 3, 17), cît i din operele Sfin ilor P rin i, care — comentînd textele Vechiului i Noului Testament — pe de o parte afirm acest drept, iar pe de alt parte' laud generozitatea credincio ilor fa de Biserica .

Ca societate religioas , Biserica a trebuit s - i g seasc singur mijloacele necesare. Aceste mijloace n-au fost ar tate de la început în mod am nun it i definitiv, dup cum nici în ce prive te organizarea, nu g sim stabilite principii definitive, în afar de acelea stabilite ca principii fundamentale, de însu i întemeietorul ei. Textele sfintelor canoane, prin care sfin ii P rin i au stabilit treptat aceste principii, prezint deosebit importan i cînd este vorba de dreptul de proprietate al Bisericii. R spîndirea cre tinismului nef cîndu-se totdeauna în acelea i condi ii, Biserica a trebuit s in seama de condi iile i organizarea social a popoarelor, pe care le convertea la noua religie.

3, Temeiurile i formele propriet ii biserice ti

Cuvîntul Domnului «Iube te pe aproapele t u» (Matei 22, 39) nu este o simpl rostire, ci ele ne arat calea mîntuirii, ne spune Apostolul (II Petru 3, 13).

Sfin ii Apostoli în elegînd bine cuvîntul lui Dumnezeu, i f r smin teal propov duindu-l, au pus dragostea de oameni la temelie lucr rii lor, la temelie vie ii primelor grup ri sau comunit i ale Legii celei Noi. Ei au zidit pe aceast temelie i au rînduit dup ea, orice raporturi

din sînul obtilor cretine, inclusiv raporturile patrimoniale sau de avere (bunuri). N-a conceput nimic în afara ariei de lucrare a dragostei cretine și n-au statornicit alte principii mai valabile decît acesta, pentru organizarea Bisericii primare, după rînduiala vieuirii sociale, materiale, economice.

La chemarea Domnului și a învîțelor sîi, veniser în jurul lor oamenii cîin întreaga alcătuire a societății și a lumii de atunci: sclavi și liberi, sîraci și bogai, păcătoși și virtuoi, iudei și elini, romani și barbari etc.

Ca fii ai *aceluia* și *Pîrinte*, ca *frați între ei*, ca membri ai aceleiași familii, sînta lor unire se temeluia și se zidea pe dragostea care este «legătura păcii» (Ef. 4, 3; Col. 3, 15). Și, ca într-o familie bine întocmită, în care toți sînt *solidari și animați de dragostea între ei*, cine putea călca rînduiala de a-și arăta dragostea prin fapte (Iac. 2, 8; 2, 17—20) de a-și dovedi dragoste unul către altul, în așa fel, încît să nu fie vădiți de minciună (I Ioan 4, 20), atunci cînd mîrturiseau prin credința lor comună, că-l iubesc pe Dumnezeu?

Urmarea firească a situației create și acceptate de ei în mod liber, era nu numai caldă comuniune spirituală dintre ei, ci și întrajutorarea fraternală în nevoile vieții. Dar, așa cum se prezenta alcătuirea socială a Bisericii primare, într-ajutorarea membrilor ei nu putea lua inițial decît forma milosteniei, formă menită deosebirile de clasă și de neam. Expresia milosteniei au fost agapele. În prima fază ele au durat însuși puțin de tot. Ce-i drept, au reapărut mai tîrziu, însuși numai ca parte constitutivă a altei forme de organizare socială, ivită de prin secolul II și de care va fi vorba la locul său.

În forma în care au apărut dintru început, ele reprezentau doar un mijloc provizoriu, un expedient la care s-a recurs în prima etapă a organizării vieții sociale cretine. Mîrturia insuficienței milosteniei practicate prin agape, o avem chiar în episodul alegerii celor apte diaconi, destinați «să slujească meselor». (Fapte 6, 1—6) și să facă fațelilor eu care era împreunată practicarea acestei forme. Prin ea, adică prin milostenie, se da doar o expresie parțială și tranzitorie vieuirii cretinilor după porunca dragostei.

Pe de altă parte, la gîsirea unui chip nou pentru satisfacerea acestor nevoi, îi îndemna pe Sfinții Apostoli și îndatorirea de a trage ultimele concluzii din credința și din dragostea care-i obliga pe cretini, prin porunca Domnului și prin lucrarea Duhului Sînt, să vieuiască în cea mai curată lep dare de sine (Mt. 16, 24; Le. 8, 23; 14, 33).

Lep darea de sine a celor ce intraser în Biserică, abia începuse cu primii pașii în Casa Domnului. Ea trebuia să crească, iar creștinilor li se oferea prilejul să-și dovedească și să-și arate din ce în ce mai împlinit. În așa fază dezvoltării societății cretine, o reclamau imperios nevoile vieții întregii obști, pe care nu le mai putea satisface doar milostenia, oricît de bine ar fi fost organizată. Poate mai curînd decît s-ar fi așteptat, lep darea de sine se cerea concret și imediat în lumea aceasta, pentru dobîndirea lumii de apoi. Și ea nu întîrzie să ia forma cea mai autentic-evanghelică, aceea a lep dării de averea particulară. Aceasta nu s-a impus ca o poruncă, ci a fost l-

sat la libera apreciere a cretinilor, dup cum i primirea credin ei, i dobândirea mîntuirii tot la libera lor apreciere fusese l sat . Cum îns , cine le voia pe acestea, nu putea refuza pe cea dintîi, ea apare totu i nu numai ca o recomandare, ci ca un imperativ religios moral.

F r a avea caracterul unei obliga ii sociale, de tip legal,, ea constiua totu i o obliga ie moral eu valen e sociale, pentru c moralul i socialul nu puteau fi desp r ite. Nu putea fi admis o norm moral individual i alt norm moral social . Ambele se legau atunci, cum se leag i ast zi, printr-o re ea imens de elemente comune.

Ca urmare, Sfin ii Apostoli îndrum pe cretinii din Ierusalim s fac dovada vie i cea mai gr itoare a dragostei de aproapele, prin lep darea de sine, în în elesul lep d rii de averile lor particulare, ca bunurile pe care le reprezentau ace tia, s fie folosite pentru nevoile tuturor, a întregii ob te, a întregii Biserici.

Cei ce aveau o credin comun , o familie i o cas comun , care era Biserica, organizat dup rînduielele vie ii sociale, — cei ce se rugau în comun, nu puteau s refuze purtarea în comun a grijii i a r spunderii pentru noua lor cas . Ca unii ce se lep dau de vechile lor credin e i de alte particularit i, nu puteau s se opreasc la mijlocul drumului, sau s dea înapoi pe linia acestor lep d ri; nu puteau s nu consimt i la al doilea mare pas, la lep darea de averi particulare, spre a- i des vîr i lep darea de sine.

i într-adev r, cei mai mul i nu s-au oprit la mijlocul drumului ci au mers înainte împreunîndu- i averile i folosindu-le în comun, ca nimeni s nu duc lipsuri. M rturia aceasta a credin ei i dragostei lor prin fapte care plineau legea pîn la cap t, a cutremurat lumea veche i a umplut de îngrijorare pe cei care- i zideau fericirea pe împilarea semenilor lor. Ea era îns m rturie vie i deschis , a convingerii sau m car întui iei precise pe care au avut-o primii cretini, c averea particular este izvorul principal al tuturor relelor, al tuturor suferin e- lor care bintuiau lumea. (I Tîm. 6, 4, 10). Acest adev r s-a verificat mereu i nu a fost dezmin it niciodat de-a lungul istoriei omenirii.

Cîrmuitoarii ale i i rîndui de Hristos, Sfin ii Apostoli, au g sit c trebuie înl turat cauza care mên ine inegalitatea dintre cretini, adic proprietatea particular , pentru ca ea s nu mai poat surpa unitatea lor i. sfînta leg tur a dragostei dintre ei, fiindc cel ce iube te pe aproapele ca pe sine însu i, aceluia nu i se cuvine «s posede mai mult decît aproapele».

De acea Sfin ii Apostoli, n-au ezitat s -i îndfume ca s fac al doi- lea pas în organizarea ob tii cre tine primare, de la milostenie la proprietatea comun , pentru ca astfel s fie împlinit deplin noua lege i s fie asigurat satisfacerea nevoilor de trai ale tuturor, tocmai prin M turarea cauzei care-i silea pe unii s fie i s r mîn s raci i nevoi i s cear , iar pe al ii îi h r zea s fie boga i i s fac «milostenie».

A a a luat fiin a doua form de organizare social a comunit ii cre tine din Ierusalim, prin adoptarea propriet ii comune.

Ea nu este opera unor cretini entuzia ti, ci dimpotriv a Sfin ilor Apostoli i a credincio ilor, hot rî i s urmeze întocmai porunca dragostei, pecetluind-o cu lep darea de averi particulare, ca form superi-

oară a lepădării de sine, și că mîntuirea a biruinții ei asupra vrăjmașului principal al dragostei și al mîntuirii.

Iată cum înfățișează în Sfînta Scriptură noua formă de organizare socială a obștei creștine, cîrmuite de Sfinții Apostoli :

« și toți cei ce au crezut erau laolalt și aveau toate de obște. și pînă la mîntuire și averile și le vindeau și le împărțeau tuturor, după cum avea fiecare vre-o trebuință » (Fapte 2, 44, 45).

« Iar inima și sufletul mulțimii celor ce au crezut era una, și nici unul nu zicea că din averile lui, este ceva al său propriu, ci le erau lor toate comune...».

« și nici nu era cineva lipsit între ei, și ci toți cei erau proprietari de pînă la mîntuire sau de case, vînzîndu-le aduceau prețurile celor vîndute și le puneau la picioarele Apostolilor. și se dădea fiecăruia după cum avea cineva trebuință » (Fapte 4, 32, 34—35).

Nu trebuie să ne închipuim desigur, că de această nouă stare și rînduială nu erau legate și numeroase griji și osteneți. Ele erau purtate și îndeplinite, sub îndrumarea sfinților apostoli, de către diaconi și de către alți slujitori ai comunității.

Sfinții Petri și Pavel stăruiește în tradiția apostolică. Ei osîndesc pe bogăși ca și bogăși, ca însuși irenelegiuit de bunuri, care apar în de fapt tuturor după rînduiala naturii, și prin această după voința lui Dumnezeu. Această convingere arată că ei au în eles în spirit evanghelic rînduialile de organizare a Bisericii. Se pot cita multe dovezi în acest sens, din scrierile multor sfinți și petri și Pavel, între care se pot enumera : Sf. Clement Alexandrinul, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Ciprian, Sf. Ambrozie, Sf. Augustin ș.a., atît din Răsărit cît și din Apus.

Toate textele ce se invocă, în această privință din scrierile marilor dascăli ai Bisericii, nu lasă nici o îndoială asupra convingerilor lor, că proprietatea particulară, care depășește strictul necesar, este o însuși irenelegiuit din bunurile pe care și natura și Dumnezeu, le-a destinat pentru a fi ale tuturor. În special, ei arată că pînă la mîntuire și roadele lui trebuie să apară în tuturor oamenilor.

În afară de alte texte ale Sfintei Scripturi, ei se referă direct sau indirect, în formularea părerilor lor, la exemplul și la rînduiala stabilită de Sfinții Apostoli în comunitatea din Ierusalim, și regretă că în vremea lor nu este posibilă aplicarea rînduialii apostolice. Care erau dificultățile în calea pînă la mîntuire a acestei rînduialii ? Legile omenești, Legile Dreptului Roman, Legile Imperiului în care trăiau, Legile ce consacrau proprietatea particulară, ca și sclavia și alte forme ale orînduirii sociale sclavagiste.

Firește, înănd seama de starea impusă de legile Statului, ei nu se ridică împotriva acestor legi și nu preconizează răsturnarea ordinii legale existente. Fîcînd concesii acestei stări, nu ezită însă să o arate, ca fiind contrară rînduialii lui Dumnezeu, și legilor naturii. De asemenea, amintind de bogăși și de săraci, ei constată doar o stare de fapt, dar nu declară această stare decît ca una îngăduită de Dumnezeu, ca urmare a păcatului, a slăbiciunii și a stricăciunii firii omenești, iar nu ca o rînduială voită de Dumnezeu.

Rostirile clare ale Sfinilor Petri și Pavel sunt invocate, nu infirm poziția principală a Bisericii oglindită în scrierile acestora, ci dimpotrivă, acestea rămân vii, grație cu neputință de ascuns și ele mărturisesc faptul că nu numai în Ierusalim, ci și în celelalte orașe s-a adoptat forma de organizare întemeiată pe proprietatea comună și că ea a fost acceptată și în restul Bisericii, în Răsărit ca și în Apus atât timp cât s-a putut menține în cadrul condițiilor vremii.

În această privință sunt simptome concludente în invitația celor doisprezece Apostoli (Didahia), în Epistola lui Varnava, și mai ales la Justin Martirul și Filozoful, care relevă faptul că în timpul lui se presupune organizarea apostolică, arătând că, în fiecare comunitate, contribuția membrilor se adună și se predă întîristorului (episcopului) care ajută sau întreține din acestea pe văduve, pe orfani, pe strămutați, pe bolnavi, pe alii lipsiți, pe cei din închisoare și pe străinii clerici (Apologia I 67, Migne P. G. 6, 429).

Tertulian (160—222) în Apologia sa arată că creștinii în vremea sa, se numeau frați tocmai pentru că foloseau în comun bunurile de care aveau nevoie, ea frații într-o familie.

Împreună cu toată creștinătatea din bunurile comune ale fiecărei comunități, continuă să fie asigurat măcar parțial și în veacurile III și IV, de către episcopi, și în genere de către slujitorii unităților bisericesti locale. Acest lucru ni-l arată în mod clar o scrisoare către locuitorii creștini din Ierusalim atribuită lui Clement Romanul, dar alcătuită mai târziu din texte existente în primele decenii ale veacului III, precum și Constituțiile Apostolice, în care se exprimă în spiritul și în termenii Sfintei Scripturi, ca și în spiritul și termenii Sfinților Petri și Pavel, poziția Bisericii vechi față de organizarea obștească creștină. Ea atestă deopotrivă și presupunerea și abandonarea unor rînduiri apostolice în veacurile III—IV, și tocmai din acest motiv, valoarea ei documentară este cu atât mai mare.

Ele oglindesc în chip de sinteză atât concepția Bisericii primare despre organizarea comunităților creștine, cât și starea de fapt în această privință, într-o vreme în care, datorită împrejurărilor se produsese însemnate schimbări organizatorice în viața Bisericii creștine.

Ele arată că contribuțiile sau ofrandele prin care se asigură ajutorarea celor lipsiți, erau benevole, și adunarea lor se făcea continuu, așa cum și distribuția lor se făcea după nevoi. Desigur însă că pe lângă ajutorarea aceasta, organizată «prin cei ai Bisericii», adică prin episcopi și ceilalți clerici, ajutorarea directă și individuală n-a fost niciodată oprită, ci mereu recomandată și practică.

După moartea lui Tertulian se vede că și în veacul II și III, spiritul de jertfă al creștinilor în scopul ajutorării semenilor lor era remarcabil și stîrnea suspiciunea și furia păgînilor, care îi acuzau că și procură în mod ilicit fonduri, că și crează tezaure.

Această rînduire se presupune și se transmite ca normativ și mai târziu, ca citim în Constituțiile apostolice: «cei ce dau darurile nu le dau direct văduvelor, ci le strîng numai la un loc, numindu-le daruri

de bun voie, ca tu (episcopule) care cunoști bine pe cei lipsii, ca un iconom bun (I Petru 4, 10), să le împarți din daruri, ca și Dumnezeu cunoaște pe cel ce a dat daruri, chiar dacă nu ești de față când se împarte de tine și racilor».

Din cele arătate se vede, că obligația participării în chivernisirea în comun a întregii averi, a tuturor membrilor comunității, nu mai era totuși regulă generală, ci începuse să fie înlocuită încă în vremea lui Tertulian, ba chiar mai înainte, cu o rânduială nouă, care se reducea în fond la organizarea asistenței sociale pe seama celor lipsii. Cu toate acestea, el însuși nemărturisindu-și că se mai păstrează totuși și vechea rânduială sau vechea organizare a comunităților creștine, după exemplul primei comunități din Ierusalim, când spune: «Omnia indiscreta sunt apud nos, praeter uxores».

Constituțiile Apostolice arată și ele existența ambelor rânduieli atestate de Tertulian, căci pe lângă cele deja citate din textul lor, mai găsim următoarea povăzire, care se adresează tuturor creștinilor: «Împarte toate cu fratele tău și nu zice că sînt proprietatea ta, ca și împărțirea de bunuri a fost pregătită de Dumnezeu deopotrivă pentru toți oamenii».

Aceiași mărturie ne oferă, precum am văzut, și textul scrisorii, către credincioșii din Ierusalim, atribuit lui Clement Romanul.

Apăruse prin urmare a treia formă de organizare a comunităților creștine, caracterizată prin organizarea milosteniei într-un chip ce' depășea cu mult «agapele», și care lua înfățișarea unei asistențe sociale complexe, participând însă și agapele și binefacerile sau milosteniile individuale spontane.

De fapt, această a treia formă, reprezintă reluarea, amplificarea și desvârșirea primei forme de organizare a obștilor creștine, care precedase pe cea de a doua, introdusă de sfinții Apostoli prin adoptarea proprietății comune.

După ce în cadrul celei de a doua forme de organizare a obștilor creștine, nemaexistînd proprietate particulară, dispăruseră cele două categorii generale sau clase sociale ale vremii, bogății și săracii, vedem că ele apar din nou și iarăși se vorbește de săraci, ca fiind obiectivul atenției și străduințelor comune, în cea de a treia formă de organizare creștină, caracterizată prin asistența organizată complexă și lucrare constantă.

Dar uneori, chiar obștile creștine cu proprietate comună sînt numite obștile săracilor și toți creștinii sînt numiți săraci.

Afar de puținele cazuri în care numele de săraci este folosit pe seama creștinilor în sensul «sărăciei cu duhul», avem de a face cu înțelegeri deosebite ale acestui cuvînt, exprimînd însă toate, starea de sărăcie în sens material economic, iar nu în alt sens.

Menționăm apoi în special faptul că, pînă la bunurile Bisericii sînt adeseori numite de scrierile vechi, avere a săracilor, iar nu avere a Bisericii, nici a clerului nici a obștii sau a comunității creștine.

Faptului acesta i s-au dat felurite tîleuiri, i s-a acreditat mai ales p rerea c formula citat se datore te exclusiv operei de asisten social a Bisericii, c reia îi erau destinate in. primul rînd bunurile care se adunau de la credincio i. Acest lucru este valabil abia pentru mai tîrziu, dup prima jum tate a veacului II, nu este îns general valabil pentru primele dou veacuri, în care prevala organizarea apostolic a comunit ilor cre tine, ce f cea s se tearg deosebirea dintre botga i i s raci, ei de inînd toate bunurile în comun. Intr-o asemenea situa ie sau stare, cre tinii nemaiavînd bunuri proprii ci numai bunuri cqmune, lua i individual,, devenis r cu to ii s raci, iar ob tile lor erau numite cu drept cuvînt, ob ti ale s racilor. Ace tia sînt s racii, c rora le apar ineau toate bunurile bisericilor în primele dou veacuri ale cre tinismului. Abia mai tîrziu, cînd s-a surpat organizarea comunitar primara a ob tilor cre tine, apar iar i boga i i s raci ca dou st ri sau clase deosebite în cadrul societ ii cre tine.

Cu toate acestea, nici atunci averea Bisericii n-a încetat de a se numi i de a fi de fapt a s racilor, a celor lipsi i, pentru c între inerea slujitorilor se asigura numai în mod cu totul excep ional din mijloacele comunit ii, ei fiind obliga i s munceasc , pentru a- i agonisi cele necesare traiului. în aceast privin a servit ca pild i îndrumare, comportarea i pov uirea Sf. Apostol Pavel i a ucenicilor s i. C ci precum se tie, Apostolul neamurilor a tr it din munca sa i a st ruit s fie urmat i de ceilal i slujitori.

Aceasta a fost rînduiala primelor veacuri i ea este atestat de numeroase scrieri vechi biserice ti, care subliniaz obliga ia principal de a li se asigura s racilor ceea ce este necesare din averea Bisericii.

Desigur c înta vie uirii cre tine nu era s r cia, ci tocmai înl tura suferin elor provocate inevitabil de s r cie, de aceea s-a i c utat a se înl tura cauza acestor suferin e, adic tocmai iS r cia.

Desf urîndu-se via a comunit ilor cre tine, fie în forma lor original , fie în aceea a colegiilor sau asocia iilor, normele caracteristice organiz rii cre tine s-au p strat i observat în ambele forme, adic organizarea lor a continuat s fie aceea întemeiat pe proprietatea ob teasc a membrilor fiec rei unit i.

Odat cu ob inerea libert ii de credin în veacul IV s-a favorizat abandonarea formei primare de organizare bazate pe proprietatea ob teasc i s-a însu it organizarea comunit ii f r proprietate de ob te, dar asisten social obligatorie.

Aceast form de organizare s-a generalizat din veacul IV, i a fost legiferat ca forma cea mai potrivit atît pentru interesele Bisericii, cît i pentru cele ale Statului.

Noile raporturi între Biserica i Stat, cum era i firesc au pus pe cetea lor i pe organizarea comunit ilor cre tine.

Din cele ar tate rezult c influen a vie ii materiale, sociale, eco-, nomice, politice i juridice a lumii vechi, a r v it mereu i în mod inevitabil organizarea Bisericii înc din epoca apostolic pîn în zilele noastre, Biserica, ca de altfel oricare alt institu ie sau persoan fizic , nu s-a putut i nici nu se poate sustrage de la o astfel de acomodare organizatoric ..

4. Mijloacele de agonișirea patrimoniului

a. Pînă la Constantin cel Mare. Credința creștinilor era a a de puternică, încît simțeau o deosebită plăcere să sacrifice o parte sau toate bunurile pe care le aveau, pentru întîmpinarea nevoilor bisericești. Apostolii înșiși așteptau să fie întreinuți de către acei care le aduceau binefacerile Evangheliei (I Cor. 9, 14). Așteptarea nu le-a fost învelată, pentru că în (foarte scurt timp darurile primite prinos erau și pentru ajutorarea unui număr destul de mare de săraci, văduge și orfani. Mulți își vindeau averea în întregime, iar președintele puneau la picioarele Apostolilor (Fapte 4; 34—37; 6, 1—2; 11, 29—30). Nimeni din cei care crezuseră nu mai spuneau că bunurile pe care le are sînt ale lui, ci aparțineau tuturor în comun. Atîta vreme cît autoritatea romană n-a luat nici o măsură de restricție împotriva creștinilor pe care îi considera o simplă sectă a iudeilor, Biserica a fost complet liberă în alegerea mijloacelor și condițiilor, în care avea să strîngă și să administreze bunurile necesare. Dar, după ce creștinii încep să fie persecutați și religia lor interzisă, atunci se văd nevoi să se ascundă nu numai credințele lor individuale, dar și existența lor corporativă.

În această situație este explicabil că cel mai de seamă mijloc prin care comunitatea creștină și-a strîns cele necesare cultului, între ineria clerului și ajutorul săracilor, l-au format ofrandele credincioșilor, sub două forme principale: donațiunea și colecta. La aceasta pot fi adăugate și agapele, care au fost puse în strîngere numai atîta vreme cît nu li s-a schimbat caracterul de cumpănă (Ieronim Epist. XXII, 32; XXII, col. 418), fie din partea celor care se foloseau de ele, procurîndu-le cele necesare hranei, fie din partea celor bogăți dintre care unii aduceau acum darurile lor numai din mîndria de a fi cunoscuți ca oameni milostivi, pioși.

Sub orice formă ar fi contribuit credincioșii cu darurile lor, la strîngerea bunurilor sau patrimoniului Bisericii, este limpede că ei dau totul de bună voie, fără nici o obligațiune sau constrîngere din partea conducătorilor Bisericii. Colecta se făcea la început, numai cînd nevoile nu puteau fi satisfăcute din ceea ce aduceau credincioșii. Se aduceau episcopului, la Biserică, pîinea și vinul de care era nevoie la săvîrșirea Sfintei Taine a Euharistiei, precum și tîmbe și untdelemn. Numai ca excepție se îngăduia să se aducă în Biserică spice de grâu și struguri la vremea lor (can. 3 ap.). Ceea ce nu se folosea aparține Bisericii, constituind o rezervă, din care diaconii, ca ajutoare ale episcopului, împrășteau și credincioșilor lipsiți și bolnavilor care nu puteau veni la Biserică. Mai tîrziu s-au introdus colectele regulate. În adunările credincioșilor, diaconii făceau o colectă la care contribuie toți cei care dogădesc și au mijloace, — această colectă este încredințată efului adunării, care vine în ajutorul văduvelor și orfanilor, săracilor și bolnavilor, prizonierilor și străinilor (Sf. Iustin, Apoi. I, 67 P. G VI col. 429). Pe lângă aceste colecte regulate (Tertulian Apolog, cap. 39. P. L. I. col. 533) se făceau și colecte extraordinare. Astfel, cînd Palestina a fost lovită (în anul 44) de o grea secetă, creștinii din Antiohia, au trimis pe Pavel și Barnaba, cu multe ajutoare destinate fraților din Iudeea (Fapte 11, 27—30).

Din aceste contribuții benevole, în alimente și feani (Sf. Ciprian spune că aceste contribuții se puneau în cutia milelor, pe care episcopii o adăugaseră în Biserica . P.L.V., col. 636), Biserica era în măsură să hrănească mii de oameni pe zi. Treptat însoțită de creștinii tineri a scăzut. Această mișcare a darurilor, a determinat Biserica să se gândească la o contribuție regulată a credincioșilor cu ajutorul creștinilor să poată veni oricând în sprijinul celor lipsiți.

Din aceste contribuții periodice și din ceea ce da fiecare credincios potrivit conștiinței sale, s-a format de la început un patrimoniu în Biserica . Acest patrimoniu consta mai mult din avere mobilă, decât nici Biserica n-a căutat să aibă la început bunuri și posesiuni imobile, pe care le-ar fi sustras cu prea multă greutate persecutorilor. Alături de această avere mobilă, Biserica a avut totuși, aproape de la început și o avere imobilă, un domeniu al ei, Pînă la Constantin cel Mare, întru atât, comunitățile creștine se aflau mereu sub amenințarea legilor aspre, cu care erau pedepsite asociațiile neautorizate, Biserica n-a putut poseda legal decât acest patrimoniu mobil pe care atunci, pentru a-l ascunde privirilor autorităților, era nevoită să recurgă la tot felul de mijloace.

În timpul primelor trei secole de existență independentă, Biserica nu putea să se gândească la dreptul ei de proprietate, întrucât creștinismul era «religia ilicită», iar comunitățile lui «collegia ilicită». Totuși atât numărul mare al credincioșilor, cât și organizația pe care ei o aveau duse nu mai îngăduiau Bisericii să se limiteze numai la patrimoniul mobil, ci s-a dotat și cu imobile: locuri pentru cimitire (*areae*), biserici pentru cult, și clădiri pentru adunări. Nici existența cimitirelor, nici existența bisericilor în acest timp nu poate fi tăgăduită. Biserici existau în toate orașele, înainte de Diocleian, spune Eusebiu al Cezareei (Ist. Bis. cartea VIII cap. 1). Cimitire de asemenea poseda și administra Biserica, în vederea tuturor, în secolul II. După persecuția lui Valerian (257), împăratul Gallian (260), ar fi dat un edict prin care încuviința episcopilor să reîntre în posesia cimitirelor (Eusebiu, Ist. Bis. cartea VII cap. 13). Sub Alexandru Sever (222—235), creștinii își revendică terenuri pentru construire de biserici, chiar prin proces înaintea împăratului. Contestându-li-se dreptul de posesiune asupra unui teren, care mai înainte fusese public, de către corporația cîrciumarilor — popinariilor — împăratul ia cunoștință de acest conflict și-l rezolvă printr-o soluție pe cât de înțeleaptă, pe atât de ispititoare în ce privește fixarea regimului legal, sub care se găseau creștinii în acest timp: «melius esse ut quem admodum cumque illic neus collatur quam popinariis datus» (Lampridius Vita Alexandri Saveri 42, XLIX).

Această soluție a împăratului pare o recunoaștere evidentă a corporațiilor creștinilor eu dreptul de a poseda și de a putea sta în justiție și să-și apere posesiunile. Nu este vorba de nici un drept, ci de simpla toleranță acordată de către împărat. Lampridius însuși face distincție între dreptul acordat evreilor și toleranța acordată creștinilor: «Judaeis privilegia reservavit. Christianos esse passus est» (Lampridius, Op. cit., XXII).

Nu poate fi deci nici o îndoială că și înainte de edictul din Milan (313) comunitățile creștinilor au posedat și bunuri imobile. Asupra

acestui punct, to i istoricii i juri tii sînt de acord. Deosebirea de p reri se ive te numai cînd este vorba de stabilit în ce calitate de drept au posedat ele acele bunuri, din moment ce se g seau proscrise ca ilicite i primejdioase ordinei publice. Mul i au explicat această situa ie prin subterfugiile la care cre tinii ar fi recurs, folosind îng duin a legilor romane asupra asocia iilor formate de c tre oameni s raci,, cu scopul de a- i asigura o înmormîntare mai onorabil , a a numitele «collegia tenuiorum», întîlnite mai tîrziu i sub numele de «collegia funejraticia».

Al ii îns sus in c niciodat cre tinii n-au recurs la formarea asocia iilor funerare, pentru c totdeauna comunitatea credincio ilor a posedat aceste bunuri ca societate religioas .

Organiza ia comunitatilor cre tine din primele trei veacuri a fost într-adev r asem n toare cu cea a colegiilor funerare din acea epoc , dar cei care au dedus din această asem nare concluzia c i ele erau organizate ca asocia ii ale s racilor, au pierdut din vedere c era vorba numai de o asem nare exterioar . Concep ia pe care cre tinii i-au f -cut-o de la început despre Biserica lor, înl tura orice apropiere între aceasta i asocia iile, colegiile sau corpora iile p gîne. Ei nu erau constitui i dup un anumit calapod de statute, în fixarea c rora voina membrilor s aib un rol hot rîtor. Constituirea, scopul, ca i mijloacele de conducere la ei, nu depindeau de ceea ce membrii puteau hot rî cu majoritate de voturi, într-o adunare special , a a cum se f cea în corpora iuni. în Biserica scopul a fost fixat odat pentru totdeauna, de c -tre întemeietorul Ei, iar conducerea nu revine credincio ilor, ci ierarhiei, care a primit de la Mîntuitorul, prin Sfin ii Apostoli, puterea ca s conduc pe credncio i, pe calea ce duce la mîntuire. în colegii, dimpotriv , membrii nu erau lega i prin hot rîrea luat la un moment dat, ci i-a p strat libertatea s revin oricînd i s schimbe ceea ce nu le-ar mai fi convenit.

Uni i între ei prin leg tura credin ei, cre tinii nu sim eau nevoia s - i încadreze comunitatea lor asocia iilor existente în Stat, potrivit Dreptului roman. O asem nare era totu i inevitabil pentru c sînt elemente care nu pot lipsi nici unei grup ri formate din oameni. Această asem nare a i determinat atitudinea primilor împ ra i binevoitori fa de cre tini, cînd au tratat Biserica cre tin , ea o corpora ie, cî un colegiu. Atitudinea binevoitoare pe care a ar tat-o împ ratul Alexandru Sever (222—235), comunit ii cre tine, în conflictul pe care ace tia l-au avut cu popinarii din Roma, ca i atitudinea împ ratuluui Gallian, care, încetînd persecu ia pornit de Valerian (257), a cedat episcopilor locurile de cult, printr-un rescript din anul 260, iar printr-un alt rescript adresat altor episcopi, — dup afirma ia istoricului Eusebiu de Ceza' reea — le-a îng duit s - i reia cimitirele (Eusebiu, Ist. Bis. VII, 13), nu au la baz vreun drept, pe care l-ar fi putut revendica cre tinii; este vorba numai de o binefacere pe care o acord împ ratul. Ceea ce schimb aceste acte în situa ia sub'care comunitatea cre tinilor poseda locuri de cult i cimitire, este numai aspectul toleran ei, la ad postul c reia cre tinii au putut poseda bunuri, chiar de la începutul organiz rii lor ; înainte toleran a era tacit acum rezult din voina expres a împ ratului. C ci pîn la edictul de la Mi'lan, cu itoate epocile de toleran ,

nu era nevoie ele nici un edict special, pentru a putea condamna pe cretini. Dacă asociațiile constituite din cretini ar fi fost după modelul colegiilor funerare, n-ar fi putut fi acuzate că sînt contra legilor. Căci pentru formarea și funcționarea colegiilor, existau dispoziții precise, potrivit cărora, după ce îndeplineser condiția de a fi cerut să fie înscrise la autoritatea de stat, nu mai puteau fi dizolvate.

Numai în cazul, cînd s-ar fi dovedit periculoase ordinii publice, cînd s-ar fi îndeplinit prin urmare, de scopul pe care și-l propusese la înființare, ele ar fi putut fi dizolvate.

Comunitățile creștinilor au trăit sub această formă, în afară de recunoașterea legală, destul de vreme. Nu se putea ca după atîtea mîsură de reprimăre, cu care a fost lovită Biserica creștină, să nu rămîneau probe evidente că într-adevăr creștinii au folosit legea funerară a colegiilor funerare, pentru a se sustrage consecințelor aspre cu care erau sancționate asociațiile ilicite. Biserica creștină s-a format, s-a organizat și a posedat bunuri, în primele veacuri, fără să fie îngreunată de legi, numai ca societate religioasă. Pentru înlăturarea consecințelor la care, ca societate ilicită, expunea bunurile sale, Biserica n-a recurs la nici o ficțiune legală, ci a cerut să obțină toleranță din partea autorităților politice, numai pe motivul că nu prezintă nici o primejdie pentru Stat, și ordinii publice. Prin atitudinea ei consecventă ca societate religioasă, fără nici o tendință de amestec în atribuțiile autorităților civile, Biserica și-a atras bunăvoința împăraților, și a ajuns să fie tolerată, și a încet să pută strînge, posedă și administra, un patrimoniu destul de bogat, fără a putea invoca dreptul legal, de a posedea. Situația aceasta s-a schimbat după edictul din Milan, și mai ales după anul 325, de cînd Biserica creștină și comunitățile ei au obținut situație legală, putînd beneficia de legile imperiului și în privința dreptului de a dobîndi și administra bunuri.

b. Mijloace de formare a patrimoniului Bisericii, după Constantin cel Mare. În urma edictului din Milan, situația Bisericii s-a schimbat complet în raporturile ei cu Statul. Acesta nu numai că a încetat să o mai persecute, dar s-a arătat foarte generos față de ea. Era logic, deci, ca să intervină o schimbare și în privința mijloacelor pe care Biserica le folosea pînă aici, pentru agonia patrimoniului ei. În primele trei veacuri, patrimoniul Bisericii era format mai mult din avere mobilă, bani și alimente. Creștinii care doreau să-și vină în ajutor, și să transforme bunurile imobile în bani, prin vânzare, și după această formă le puneau la dispoziția Bisericii. Proprietatea imobilă, consta mai mult din cimitire, case de rugăciune, -biserici, case de locuit pe lângă biserici, pentru locuința clericilor, grădini în jurul bisericilor, și uneori terenuri mai întinse (Eusebiu, Vita Constantinii, II, 39).

După edictul din Milan, prin introducerea raporturilor de colaborare, pe baze legale, între Biserică și Stat, Biserica a cerut să folosească legile Statului, în privința agonia și pierderii averii ei! Mijloacele de dobîndire prevăzute și protejate de legile Statului, au fost folosite și de Biserică,

1) *Dona ia, mijloc de agonisire a patrimoniului bisericesc.*

Darurile credincioșilor evlavioși, care au format de la început un izvor principal, pentru agonisirea averii bisericești, au constituit și contribuie la mărirea acestei averii și după Constantin cel Mare. Creștinii au găsit puternic îndemn în exemplul clericilor, care odată cu hirotonia treceau Bisericii toată averea lor. La fel procedau și cei care intrau în mînă stire. Biserica poate să dobîndească toate donațiile care i se făceau, pentru că de la Constantin cel Mare fiecare biserică în parte se bucura de personalitate juridică, și deci putea să stea în justiție, prin reprezentantul ei; acum nu i se mai puteau refuza mijloacele de dobîndire* recunoscute particularilor și de care mai înainte se puteau bucura numai asociațiile sau corporațiile corporali se recunoscuse personalitatea juridică. Biserica însă i a căutat să folosească, la primirea donațiilor, formalitățile prevăzute de legile Statului, pentru că și se recunoaște proprietatea asupra lor și din punct de vedere civil, și astfel proprietatea ei și se bucură de aceeași protecție din partea autorităților publice, ca oricare altă proprietate privată (N. Mila, *Dreptul bisericesc*, p. 428). Experiența pe care Biserica o făcuse în timpul persecuțiilor, cînd în diferite rînduri averile imobile îi fuseseră confiscate, tocmai pentru că nu se posedă cu titlul recunoscut și de legile Statului, au determinat-o să și pună la adpostul legilor Statului, toate actele pe care le reclama dobîndirea și folosirea bunurilor, imediat ce atitudinea binevoitoare a Statului, a îngăduit acestea. Biserica împlinea toate aceste acte, în virtutea personalității juridice pe care împărații i-o recunoscuseră. Această recunoaștere rezultă în mod cu totul neîndoielnic din diferitele legi ale împăraților romani. Astfel, Constantin cel Mare, acordînd în anul 321, dreptul ca oricine dorește să poată să liberalizeze Bisericii (Cod. Theod. XVI, 2, 4), se înlege că a recunoscut în același timp și acesteia capacitatea juridică, și le poate accepta. Această capacitate juridică, rezultă și mai clar din Legea împăraților Leon și Antemisa (Cod. Just. I, 2, 14), din 470, prin care, după ce opresc înstrînarea bunurilor bisericești ei adaugă, dimpotrivă, dacă cineva și-ar fi manifestat dorința sub orice formă legală: testament, codicil, act de vânzare, donație etc., ca patrimoniul său întreg sau numai o parte să apară în Bisericii, proprietatea acestor bunuri să rămînă Bisericii, la adpost de orice tulburare. Din textul acestei legi se vede că toate modurile de dobîndire puteau fi folosite de Biserică. Din lipsa unui text care să declare Biserica cu capacitate juridică (Couloudre, Constantin cel Mare 321), nu trebuie să se tragă concluzia, cum observă Rivet (*Le regime des biens de l'Eglise avant Justinien*, pag. 33), că împărații au înțeles să o lipsească de această calitate, ci numai că nu era nevoie de vreo declarație, din moment ce Biserica se încadra fără nici o rezervă în dispozițiile dreptului comun, putînd îndeplini orice fel de acte îngăduite persoanelor morale sau juridice. Prin termenul «Biserică», de la Constantin cel Mare, ca persoană juridică, se înlege fiecare biserică locală, iar nu singura Biserica centrală. De aceea, era de ajuns ca Biserica să ia ființă după normele fixate de canoane și legi, pentru că în urma consacării din partea episcopului să dobîndească personalitate juridică și să poată folosi fără nici o restricție, modurile legale de do-

bîndire. Dacă împărății ar fi voit să aduc vreo restricție facultății bisericilor de a dobîndi, această restricție ar fi trebuit să privească asupra liberalităților testamentare și donațiilor, încurajarea lor producînd îmbogățirea cu urină a Bisericii, ceea ce ar fi putut constitui un motiv de teamă din partea legiuitorului. Această teamă s-a produs numai pentru Biserica din Constantinopol, creia împăratul Justinian i-a interzis să-și mărimă reședința patrimoniul (Nov. III). În afară de această restricție, legislația imperiului romano-bizantin, favorizează liberalitățile față de Bisericii, pentru acceptarea cărora nu era nevoie de nici o aprobare specială din partea autorității. Numai însinuirea sau înșorirea donației în registrul de donații era necesară pentru „a se asigura sub această formă publicitatea și autenticitatea (Cod. Theocl. III, 5, 1). De această formalitate împăratul Justinian a scutit la anul 528, donațiile mai mici, față de scopuri pioase (Cod. Just. I, 2, 19); a revenit însă asupra acestei măsură (Cod. Just. VIII, 54, 36) la anul 531, cînd acest privilegiu a fost pstrat numai donațiilor sau promisiunilor de garanție pentru răscumpărarea captivilor.

Donațiile față de bisericile s-au bucurat totuși de anumite privilegii. Astfel era de ajuns ca cineva să facă o promisiune de donație pentru ca predarea obiectului să fie obligatorie (Dig. XXIV, 1, 23; I, 12, 1—3; Nomocanon II, 1; Sint. at. I. p. 100), proprietatea asupra lucrului donat nemaiputînd fi contestată Bisericii și lucrul nemaiputînd fi revendicat (Cod. Just. I, 2, 23).

Mulți creștini însuși identificînd pe clerici cu instituțiile pe care le păstrează, în loc să facă donațiile bisericilor, le făceau pe numele clericilor; și aceștia în loc să treacă bisericilor bunurile primite le păstrau pentru ei. În lăturarea acestui inconvenient a urmat împăratul Valentinian, prin legea din 370, dat împreună cu Valens și Gracian, prin care a interzis clericilor și tuturor celor care făcuseră votul abstenenței, să primească ceva prin testament sau donație, de la vduve și fecioare. Numai în cazul cînd ei ar fi avut drept la aceste bunuri și în calitate de moștenitori *ab intestas*, le puteau accepta.

Clericii n-au protestat împotriva acestei măsură, care îi lipsea de un însemnat privilegiu, ceea ce înseamnă că abuzurile erau prea evidente. De altfel, fericitul Ieronim însuși recunoaște că măsura a fost meritată de purtarea clericilor, care n-au de ce să se interpună între Biserica și fiii ei, Biserica trebuind să fie singurul moștenitor al liberalităților credincioșilor evlavdoși. Prin aceste legi, multe din liberalitățile cuvenite Bisericii, care luau o altă destinație, au revenit la scopul lor normal.

2) *Darurile împăraților*. După convertirea împăraților la creștinism, averea bisericească a crescut mult, prin bogatele daruri pe care împărații le făceau bisericilor, fie din averea lor personală, fie din tezaurul public. Exemplu de larg în alegerea rolului Bisericii și a sprijinului cu care este dator să o ajute Statul, l-a dat primul împărat creștin, Constantin cel Mare. Acesta pe lângă restituirea tuturor bunurilor care fuseseră confiscate bisericilor, a continuat să ajute bisericile existente și pe clericii lor, clădind în același timp multe alte biserici, în diferite părți ale imperiului, pe care le-a dotat cu însemnate averi (Eusebiu,

Vita Constantini, II 45, 46; III, 47, 48), pentru a nu fi lipsite de veniturile necesare între ineria cultului, bisericilor și clerului. Pentru clerici el trimitea adeseori bani (idem Op, cit., p. 6) din averea personală, dispunând în același timp ca municipiile să dea o parte din venitul cuvenit fiscului pentru clerici (Sozomen, Ist. Bis. III, 5).

Pentru a putea cinsti morții, după respectul acordat de creștinii Constantin cel Mare a dispus ca la Constantinopol, noua capitală a imperiului, pe care a împodobit-o cu multe și frumoase biserici, venitul cuvenit fiscului de la 950 magazine să fie la sat Bisericii. Acest număr a fost majorat de împăratul Anastasie cu încă 150, iar împăratul Justinian a confirmat aceste măsururi (Nov. 59, Praev.) hotărând și cum să se împartă veniturile, și anume: 300 magazine pe seama economilor, care să asigure din venit plata lunară a parohilor și celorlalți slujitori, și 800 magazine pe seama ecdicilor, care, cu venitul corespunzător, să se îngrijească de cei decedați, ca să nu fie nici o pagubă pentru cei întristați, în doliu.

Împărații binevoitori să ajute pe creștinii și Biserica lor, împrejurările le-au oferit și alte posibilități. În urma convertirii la creștinism, în proporție covârșitoare a cetăenilor imperiului, care până aici practicaseră cultul păgân, multe temple rămăseseră cercetători și la săte în părțile sate. Pe cele găsite în astfel de situație împărații le puteau încredința creștinilor, ca să le transforme sau pe locul lor să ridice biserici pentru cultul noii religii, aici cei membrii se înmulțeau în fiecare zi. La început împărații n-au procedat la transformarea templelor păgâne prin confiscare, pe cale de lege, ci așa cum se făcea în veacul IV, Constantin cel Mare, acordând libertate religiei creștine și îngăduind ca oricine dorea să poată îmbrășa în toată libertatea cultul noii religii, n-a înțeles să restrângă libertatea pentru cei care în elegeau să practice mai departe cultul păgân. Numai cei care, sub pretextul cultului, practicau acte contrare moralei și periculoase ordinii publice, erau stânjeniți în activitatea lor. De altfel, potrivit legilor Statului, averile rămăseseră în stăpânirea reveneau tezaurului public, ca și bunurile asociațiilor care se dovedeau periculoase, prin scopul pe care-l urmăreau sau prin practici imorale, săvârșite de membrii în adunările lor. Numai în măsura în care Statul socotea potrivit trecerea din aceste averi Bisericii creștine, ca dar din tezaurul Statului, nu ca un bun, proprietate a unei asociații religioase. În aceeași categorie ar putea fi socotite și măsurile prin care împărații au trecut Bisericii la cererile de rugăciune ale ereticilor și schismaticilor, împreună cu imobilele lor.

Pentru toate donațiile pe care le primea, fie din partea clericilor, fie din partea laicilor, fie din partea împăraților, Biserica își constituia titlul legal de proprietate, prin îndeplinirea formalităților prevăzute de dispozițiunile dreptului civil. Liberalitățile împăraților erau constituite pe baza unei legi pe care o făcea împăratul însuși. Dar în privința templelor păgâne și a bunurilor posedate de ele, pe care împărații le treceau Bisericii, aceasta îndeplinea și *actul consacării*, prin care se făcea curățirea și sfințirea necesară, dar se opera și ieirea completă a acestor bunuri din patrimoniul Statului, trecând în deplină proprietate a Bisericii. Statul nu mai protesta — ca o consecință juridică a actului

solemn al consacrației — nici un drept asupra acestor bunuri, care c - p tau caracterul de sfinenie, și ca atare nu mai puteau rămâne în proprietate laică .

3) *Cump rarea*, ca mijloc de dobândire. Biserica a folosit și cump rarea de imobile cu bani din tezaurul ei. Acest mijloc folosit de Biserica în baza capacității juridice, st în strâns legătură cu *înstr inarea* averii bisericești. Căci dac erau împrejurări când Biserica era nevoită să vândă tot ceea ce ea posedea, pentru a-și îndeplini misiunea de a ajuta pe cei săraci în timp de secetă, îndeosebi, că și pentru răscump rarea captivilor, nu se putea să fie lipsit de mijlocul legal prin care să-și agonisească iarăși imobile din ale căror venituri să facă față trebuințelor și întreținerii clericilor.

4) *Mo tenirile, mijloc de agonisire a patrimoniului bisericesc.*

a. *Mo tenirea testamentară* . Pentru rolul pe care Biserica îl îndeplinește în folosul mântuirii creștinilor, aceștia i-au încredințat cu bucurie totdeauna din averea lor. După recunoașterea religiei creștine, ca religie a Statului, s-a acordat creștinilor evlavioși dreptul de a putea lăsa Bisericii din bunurile lor, în caz de moarte, iar Bisericii dreptul de a putea moșteni liberalitățile testate de creștini (Cod. I, 2, 1 ; Basil., V, 1, 1).

Înainte de Constantin cel Mare, Biserica nu putea fi instituită - moștenitoare, fiind o asociație ilicită pentru Statul roman. De altfel, potrivit dispozițiilor legale în vigoare în acest timp, cu privire la dreptul asociațiilor și colegiilor de a fi instituite ca succesori testamentari, nici colegiile ilicite nu se bucurau de acest drept. Numai cele cărorăli se îngăduise printr-un privilegiu special puteau fi instituite, și ci numai în acest caz puteau fi socotite *persona certa*. Norma aceasta o întăresc împărășii Diocleian și Maximian, prin legea din anul 290 (Cod. VI, 24, 8). Același principiu se aplică — după cum spune jurisconsultul Ulpian — față de toate instituțiile religioase și toți zeii cultului păgân, care puteau fi instituiți moștenitori, numai cu aprobarea senatului sau printr-o lege împărătească . Cu toată apropierea ce se făcea la început între comunitățile creștine și colegiile păgâne, instituțiile religiei creștine nu li se puteau aplica normele după care erau tratate instituțiile păgâne. Constantin cel Mare n-a făcut nici o rezervă când a dispus restituirea de bunuri și drepturi bisericilor creștine. Din această măsură se poate deduce că el și-a înlesnit să acorde tuturor bisericilor locale, personalitatea juridică completă, deci și dreptul de a putea fi instituit ca moștenitor. Măsură luată puțin mai târziu în 321 (Cod. Theod. XVI, 2, 4), ca oricine dorește să poată lăsa liberalități Bisericii, nu mai lasă nici o îndoială că aceasta și-a fost intenția, și ci numai dac Biserica avea capacitatea juridică să accepte liberalitățile, și și avea rost o asemenea dispoziție. Măsură împăratului Teodosie, luată în anul 390, prin care s-a interzis diaconiilor (Cod. Teod. XVI, 2, 28) să mai instituie moștenitori Biserica, pe clerici sau pe săraci, are în vedere îndeosebi, pe cele mai tinere de 60 de ani, care aveau copii, și se referă numai la imobile, iar nu și la venituri, pentru care li se lăsa toată libertatea ca să dispună fie în timpul vieții, fie printr-un act de ultimă voință (Cod. Teod. XVI, 2, 27).

De altfel, chiar a a limitat numai la imobile, restric ia n-a durat decît dou luni, c ci prin legea din septembrie 390 a fost abrogat (Cod. Theod. XVI, 2, 28). Prin hot rrea împ ra ilor Marcian i Valentinian, din anul 455, dispunând ca oricine vrea, s poat 'l sa prin testament, codicil, sau prin orice alt form îng duit de lege, f r nici o limit , Bisericii, unui martiir, unui cleric, unui monah, liberalit i, a fost înl turat orice restric ie prev zut în legile anterioare. Justinian a des - vârit aceast tendin de a favoriza bisericile i institu iile religioase prin dispozi ii am nun ite (Cod. I, 2, 25, 26), f cînd ca în nici un caz s nu.se piard o liberalitate, oricît ar fi fost de neprecis indica ia tes-tatorului.

Testamentele cu scopuri pioase au format pentru Biserica un bogat izvor de dobîndire a averii. Legisla ia bizantin s-a ar tat' favorabil acestor liberalit i, fa de Biserica în general (Cod. Theod. XVI, 2, 4) i fa de mînastiri îndeosebi. Novele împ ratului Justinian con in multe reguli referitoare la legatele pioase, în favoarea a ez mintelor cu scopuri evlavioase (Cod. I, 3, 49, 48). Toate privilegiile acordate de legisla ia lui Justinian în privin a testamentelor, pentru scopuri pioase, au fost respectate i de împ ra ii din dinastia macedonian : Roman Lecapenos, oare printr-o novel din anul 922, a interzis egumenilor mîn stirilor s primeasc legate de la cei s raci, de la ace tia, nici un titlu oneros prin cump rare, schimb etc., nu pot s dobîndeasc . i al doilea, Nichifor I Foca , care, dup ce critic abilitatea c lug rilor de a strînge averi, a oprit pentru viitor orice fondare de mîn stare, fiind destule cele existente, ca i fondarea de noi azile.

b. Mo tenirea ab inteslas. Biserica i-a m rit patrimoniul i prin succesiunea ab intestas. Succesiunea aceasta are loc cînd cineva, capabil s aib un patrimoniu, moare f r mo tenitor testamentar, iar beneficiarii sînt rîndui i de legiuitori în ordinea de preferin care ar corespunde afec iunii celui decedat.

Dreptul bizantin restrînsese mult succesiunea în linie colateral , rudele putînd s succead în averea decedatului numai pîn la gradul al IV-lea. Bunurile celor mor i f r mo tenitori erau atribuite Bisericii i mai ales mîn stirilor, ca s serveasc la mîntuirea sufletului defunctului. «Acesta este mai ales cazul cu privire la averea l sat de clerici ; îns dup izvoarele de Drept bisericesc, o asemenea mo tenire poate avea loc i cu privire la averea persoanelor laice care au murit f r testament» (N. Mila , Dreptul bisericesc, p. 429). În grija pentru mîntuirea sufletului defunctului, mo tenitorul, pe lîng rug ciuni era dator s împart pomeni s racilor i s fac liberalit i fonda iunilor pioase. Aceast obliga iune moral , la început, a fost transformat de legisla ia romano-bizantin în drept de succesiune acordat bisericilor i mîn stirilor.

împ ra ii Teodosie II i Valentinian III, prin legea din 434, au hot rât ca preo ii i clericii în general, dac n-au mo tenitori din cei prev zui de lege, s fie mo teni i în averea lor, de bisericile pe seama c rora au fost destina i (Cod. I, 320). Din faptul c legea aceasta n-a f cut nici o distinc ie între bunurile care formeaz patrimoniul clericilor

lor, fie c sînt dobîndite înainte de hirotonie, fie c sînt dobîndite dup hirotonie, s-a tras concluzia c legile romane n-au f cut nici o restric-
ie i c toat averea clericilor putea s fie rînduit , «ab intestas», dup
normele dreptului comun. Aceast concluzie s-a scos- i din Legea împ
ra ilor Leon i Antemius, potrivit c reia episcopii, preo ii i diaconii,
puteau s dobîndeasc bunuri în proprietate, de care puteau s dispun
apoi dup dorin , prin dona ie, testament, sau le puteau înstr ina sub
orice form : *ab intestas* reveneau «ad eorum filios, posteros, et quas-
cumque extraneos heredes» (Cod. I, 3, 34, 33), niciodat fra ilor, suro-
rilor i descenden ilor acestora.

împ ratul Justinian a respectat dispozi iile împ ra ilor anteriori, în
m sura în care nu erau contrare dispozi iilor canonice. în această pri-
vin , Can. 40 apostolic i can. 24 Antiohia, fixaser punctul de ve-
dere al Bisericii. Episcopul p stra deplin libertate s dispun cum va
voi de averea sa personal , pe care o avea înainte de primirea hiroto-
niei, precum i de aceea pe care ar fi primit-o prin dona ie sau prin
succesiune, dup hirotonie, dar nu putea dispune la fel de averea cî-
tigat în timpul episcopatului. Ceea ce a agonisit în timpul episcopatului,
episcopul este obligat s lase pentru scopuri filantropice sau în favoa-
rea Bisericii unde a fost episcop, iar nu rudelor sau altei persoane par-
ticulare. Aceast norm a fost extins i în privin a celorlal i membrii
ai clerului.

împ ra ii anteriori lui Justinian n-au modificat dispozi iile drep-
tului comun în privin a mo teniri ab intestas, în averea clericilor, c ci
dispozi ia împ ratului Constantin din anul 357, prin care se prevede
folosirea cî tigului lor la ajutorarea s racilor i a celor nevoia i (Cod.
Theod. XVI, 2, 4) n-a introdus nimic nou la succesiunea ab intestas a
acestora.

Aceast modificare a început-o împ ratul Justinian cu legea din
anul 528, prin oare a hot rît ca episcopii s fie ale i i hirotoni i nu-
mai dintre aceia care nu au nici copii, nici nepo i (Cod. I, 3, 42/41, 1).
Potrivit acestei legi, episcopii nu mai pot dispune prin testament sau
dona ie, sau prin orice alt mijloc, ca s înstr ineze ceva din averea pe
oare au dobîndit-o dup hirotonie, aceast avere apar inând bisericii,
c reia îi revine — ex lege — imediat dup dobîndirea ei de c tre
episcop, el primind-o ca reprezentant al Bisericii. Dup legea amintit ,
Justinian a repetat principiile stabilite de Dreptul canonic, prin Novela
131 din 545, interzicând în mod categoric episcopilor s poat dispune în
favoarea rudelor sau altora, de averea mi c toare sau nemi c toare pe
care au dobîndit-o sub orice form , dup hirotonie (Nov. 131, cap. 13).
S-a îng duit îns episcopilor s poat folosi din aceast avere pentru
r scump rarea captivilor, pentru hrana s racilor i pentru orice alt
motiv evlavios, sau în folosul Bisericii.

Potrivit Novelei 123 cap. 19, to i clericii, în afar de episcop puteau
s aib st pînire asupra lucrurilor oare le-au revenit sub orice form
i s le poat dona sau testa, potrivit legilor. Dar, dac mureau f r
testament i f r succesori legitimi, ei erau mo teni i de Biserica , pe
seama c reia fuseser institui i, în conformitate cu dispozi iile Novelei
131, cap. 13.

În privința cuceririi, la început se aplicau aceleași dispoziții care se aplicau clericilor, adică aveau libertatea să dispună în voie de averea lor. Cu oarecare restricții, introduse de împărații Valentinian și Marcian, prin legea din anul 455, această libertate a cuceririi a fost reglementată de Justinian prin Novela 5. Justinian a hotărât că cel care se va face monah are voie să dispună în privința averii sale, cum va voi, înainte de a intra în mănăstire, dar după intrarea în mănăstire, nu mai are nici un drept asupra acestei averi (Nov. 5, cap. 3). Această dispoziție a împăratului Justinian a fost întărită de sinodul I—II Constantinopol prin canonul 6. Numărul mare al celor care se îndreptau spre monahism, în epoca aceasta de la Constantin cel Mare la Justinian, a contribuit mult la creșterea averii mănăstirilor.

Din cele de mai sus rezultă că, folosind mijloacele de dobândire amintite, Biserica a ajuns să aibă un bogat patrimoniu.

Biserica a folosit deici toate mijloacele legale, îngăduite particularilor pentru dobândirea averii. Între aceste mijloace poate fi socotită și *prescripțiunea* (Uscapio, *prescriptio longi temporaria*) prin care se îngăduiește dobândirea dreptului de proprietate asupra unui lucru prin posesiunea continuă și netulburată a lui, un anumit timp. Dreptul canonic în privința modurilor de dobândire, a observat dispozițiile dreptului roman. Deci pentru rescripțiune se cerea cauză justă (*justa causa*) și bună credință (*bona fides*). Ca un privilegiu al averii bisericești, Justinian a hotărât pentru Biserică și pentru testamentele cu scopuri evlavioase, la început un timp de prescripțiune de 100 de ani (Cod. Jus. I, 2, 23), care a fost redus apoi la 40 de ani (Nov. 131, c. 6; Basil. V, 2, 16, 3, 7).

Astăzi fiecare biserică autocefală se conduce în privința modurilor legale de dobândire, de legile Statului respectiv, care a acordat, câteodată, anumite privilegii bunurilor bisericești, sau le-a tratat ca pe orice bun al unui particular.

5. Subiectul proprietății Bisericești

După recunoașterea tereia religiei creștine de către Constantin cel Mare la 313, s-a recunoscut Bisericii, odată cu existența ei legală, și dreptul de a poseda un patrimoniu. Dar cu toată această recunoaștere a personalității juridice a Bisericii, și a dreptului ei de a dobândi avere, prin toate mijloacele îngăduite de lege, chestiunea subiectului proprietății bisericești a dat loc multor discuții și a dus la formularea a diferite teorii, îndeosebi în Apus. S-a susținut că subiect al proprietății bisericești poate fi Mântuitorul Hristos, un înger, un sfânt, sârăcii, comunitatea bisericească respectiv, autoritatea publică, adică Statul, Biserica întregă sau papa, etc.

Chestiunea subiectului de drept de proprietate asupra bunurilor Bisericii, a fost soluționată de împăratul Justinian prin legea din 20 oct. 530 (Cod. I, 26), reluată mai târziu prin Novela 131, cap. 9 din 18 martie 538, când s-a lămurit cum trebuie să se procedeze pentru înlăturarea dificultăților care ar rezulta în privința celui îndreptățit să moștenească o liberalitate, pe care un creștin ar lăsa-o prin testament Mân-

tuitorului Hristos, unui sfânt sau s racilor. Vom aminti totu i cîteva din aceste teorii, pentru a vedea temeinicia sau netemeinicia lor.

a. Biserica universal , subiect al propriet ii biserice ti.

Preten ia de superioritate a Bisericii Romei a încercat s se impun i în leg tur cu problema subiectului propriet ii biserice ti. Ea a g sit sprijinitori în câ iva canoni ti, care sus in c proprietar a întregii averi biserice ti este Biserica universal .

Dup ei, această teorie corespunde exact constitu iei biserice ti i este sus inut deopotriv de Dreptul roman i de Dreptul canonic. J. Vering admite c fiecare institu ie bisericeasc reprezint în afar un subiect al bunurilor biserice ti, dar c acest subiect, nu este independent. Bunurile Bisericii formeaz o ramur particular a întregii averi a Bisericii, un fel de *peculium profecticum*, iar proprietar este Biserica în totalitatea ei (în dreptul roman fiul nu putea dobîndii nimic pentru el, ci numai pentru tat l, pentru pater familias, i în cazul cînd tat l constituie un patrimoniu fiului, trecîndu-i anumite bunuri, acestea formeau ceea ce se nume te *peculium profecticum*, adic peculiu de la tat l) (P. F. Girard Droit romain, Ed. 8-a, 1929, p. 152). Acestea îns r mîneau tot proprietatea tat lui. A a s-ar prezenta situa ia dup sus in torii acestei teorii i cu Biserica particular , care este capabil s stea în justie, poate dobîndi bunuri, dar proprietatea trece imediat Bisericii universale, ei r mînîndu-i numai folosin a. Acela i lucru se întîmpl cînd Biserica central îi constituie, bisericii particulare, un patrimoniu. Aceasta are numai folosin a acestui patrimoniu, nu i proprietatea, care r mîne tot Bisericii centrale. Autorii sus in tori ai acestei teorii, au considerat Biserica particular ca un membru inseparabil al Bisericii universale i cu «stationes fisei» care erau de sine st t toare în cercul lor de activitate, îns toate erau numai p r i ale casei generale a Statului (N. Mila , Drept, bis. p. 426).

Asem narea poate fi folosit pentru a eviden ia raportul de dependen i de independen •în acela i timp între Biserica central — aceasta este îns eparhia, nu întreaga biseric •— i biserica particular , dar din această dependen nu decurg acelea i consecin e între biserica particular i Biserica central ca între Stationes fisei i casa general a Statului. în izvoarele Dreptului bisericesc se vorbe te numai de biserici particulare sau locale, i de averea fiec rei biserici în parte, averea uneia neputînd trece alteia, sau Bisericii centrale.

Partizanii acestei teorii recunqsc, c începînd de la Constantin cel Mare, împ ra ii îmbr i ând cre tinismul, n-au avut pentru ce s intervin s reglementeze sau s modifice caracterul propriet ii biserice ti, ci dimpotriv , ei au dat va'loare legal regulamentelor adoptate de Biserica , respectîndu-i concep ia în materie de proprietate. în timpul cît Biserica tr ise separat de Stat, î i agonisise un bogat patrimoniu, pe care-l administra i-l folosea dup norme proprii. împ ra ii se g seau deci în fa a unui întreg sistem de dispozi ii canonice, pe care Biserica i le fixase i la care n-ar fi renun at a a de u or. De aceea primele lor dispozi ii referitoare la chestiuni biserice ti, reprezint concep ia Bisericii asupra chestiunilor despre care tratau legile.

Acceptând acest mod de a vedea, susținătorii teoriei, că singura Biserică universală este subiect al întregii proprietăți bisericești nu se mențin obiectiv și la interpretarea textelor. Astfel, cuvintele «ad jus ac Dominium christianorum» din edictul lui Constantin și Licinius din 312, ei le interpretează că s-ar raporta mai mult la Biserica universală decât la comunitățile creștine, deși din text nu poate fi trasă o asemenea concluzie, tot astfel în privința textului edictului din Milan, din 313, în care termenii sînt mult mai defavorabili tezei lor. Aici este vorba de «corpus christianorum id est ecclesiarum», iar nu de Ecclesia. Cu toate acestea, ei afirmă că împăratul nu putea în elegeri altfel expresia «corpus christianorum», decât ca Biserica universală, că reia și revine proprietatea averii bisericești. Partea explicativă a expresiei corpul creștinilor «id est ecclesiarum» arată că trebuie să se înțeleagă toate bisericile particulare, că rora urma să li se restituie bunurile confiscate. Acestea sînt socotite ca subiecte ale proprietății bisericești, iar nu Biserica universală.

Aceiași concluzie s-a încercat să se scoată din Constituția împăratului Constantin din anul 321, prin care a acordat Bisericii «factio testamenti passiva», capacitatea de a putea primi liberalități, prin acte de ultimă voință. Rivet recunoaște că savantul comentator al Codicelui Teodosian, J. Codofredus comentează această lege spunând că ea a avut ca scop să dea posibilitatea să se lase legați oricui biserici ortodoxe «ecclesiae cuicumque catholicae», dar adaugă că aceasta nu înseamnă că el a voit să stabilească o opoziție între Biserica universală și bisericile particulare. Biserica universală manifestându-se numai prin instituțiile sale particulare, se poate foarte bine ca unei instituții bisericești să i se atribuie proprietatea, fiind că prin aceasta să se admită că Biserica particulară este subiect de proprietate independent de Biserica universală.

Constituția împăraților Marcian și Valentinian din anul 455, nu face nici o deosebire între Biserica și capela martirilor, ceea ce înseamnă că acest text se referă și tratează ca subiect de drept biserică particulară, iar nu Biserica universală.

Dreptul roman, în mod constant, a privit bisericile particulare ca subiect de drept. Dacă Biserica universală ar fi fost privită ca singur subiect al proprietății bisericești, nu s-ar putea explica ce rost au mai avut dispozițiile pe care le întâlnim în legile și novelele împăraților bizantini, din care se vede că nu se făcea nici o restricție bisericilor particulare, în favoarea Bisericii universale, în privința dreptului de dobândire. Astfel, de dispoziții găsim la Justinian, când hotărîte ce se va întâmpla cu averea pe care episcopul sau clericul ar lăsa-o prin testament pe numele Domnului nostru Iisus Hristos. Dacă Biserica centrală ar fi fost considerată ca proprietar al întregii averi bisericești, ar fi urmat ca acesteia să-i revină de drept cel puțin nuda proprietate, folosință sau «bonorum possessio» putînd să rămîne bisericii localei. Dispoziția novelei 131, cap. 9 este însă clar și categorică, hotărînd că în asemenea cazuri, proprietatea averii lăsată moștenire, trece bisericii localei în care testatorul și-a avut domiciliul. Iar dacă cineva ar indica

mo tenitor pe unul dintre sfinți, sau iar l sa un legat, f r s numeasc în mod special, loicul în care se afl caisa pioas , dar în acest loc sau cetate sînt mai multe case de rug ciune ale aceluia i sînt, trebuie s se dea celei mai s race. Dacă nu exist cas de rug ciune cu hramul sffîntului trecut ca mo tenitor în testament, în ora ul de re edin al testatorului, s se caute dac nu exist vreuna în eparhia testatorului ; dac se afl , aceasta mo tene te averea l sat ; iar dac nu se g se te nici în cuprinsul eparhiei, atunci mo tenirea se atribuie bisericii ora u- lui unde i-a avut testatorul re edin a, pentru ca mo tenirea s nu ias din cuprinsul eparhiei.

Din aceste dispozi ii ale lui Justinian se vede limpede c pentru dreptul Bisericii Orientale, nu se mai poate pune problema dac Biserica central poate fi considerat singura proprietar a bunurilor bisericice ti, ch-iar i numai cu nuda proprietate — bunurile bisericilor locale constituind numai p r i ale averii totale ale Biserici. Nu s-ar mai fi ivit discu ie, cui s -i revin proprietate bunurilor l sate de cineva prin testament, pe numele unui sînt, al c rui hram nu l-ar fi avut nici o biseric din localitatea testatorului, dac doctrina i practica ar fi fost c Biserica central este subiectul propriet ii tuturor bisericilor locale. Textul novejii este prea clar, pentru ca s se poat da loc altor interpret ri, c ci bunurile nu vor ie i în nici un caz din eparhia testatorului. Din acest punct de vedere Dreptul bisericesc oriental se g - se te în deplin concordan cu izvoarele de Drept bisericesc, în timpul cînd Biserica nu era separat (N. Mila , Dreptul bis. p. 427). în aceste izvoare fiecare biseric local este ar tat ca subiect al propriet ii bisericice ti, dobîndit printr-un mijloc legal : dona ie, mo tenere, testament, cump rare etc.

Textul can. 38 i 40 apostolic, al can. 24 i 25 Antiohia, i ale canoanelor 26/34 i 35/41 Cartagina, arat limpede c fiecare biseric local este considerat independent i persoan juridic complet , în raporturile cu celelalte biserici i cu un al treilea, prezentîndu-se cu toate drepturile unui posesor. Potrivit dispozi iei lui Justinian, bunurile bisericice ti nu pot fi trecute de la o biseric la alta, ca un drept al acesteia din urm . Numai în virtutea dragostei se pot ajuta între -ele bisericile locale, dintr-o eparhie, sau eparhiile între ele. Astfel, atît din dispozi iile canoanelor, cît i din dispozi iile legisla iei lui Justinian, rezult clar c Biserica întreg nu poate fi proprietar a tuturor bunurilor bisericice ti, pentru c în acest caz nu ar mai fi nevoie s se fac distinc ie între bisericile care apar în diferitelor ora e sau enorii, nici despre bisericile care sînt situate în locul sau enoria în care a murit testatorul, nici, în lipsa previziunii din partea testatorului între biserica pe care el ar fi iubit-o în mod excep ional i ar fi cercetat-o, mai ales, de celelalte biserici.

Din punct de vedere patrimonial, legisla ia lui Justinian nu cunoa te biseric , ci biserici. Pe lîng bisericile locale, Dreptul Bisericii Orientale, recunoa te c au drept de proprietate i mîn stirile, azilele- de s raci, orfelinatele i toate a ez mintele de binefacere cu caracter religios, care iau fiin cu aprobarea bisericii i func ioneaz sub controlul ei.

În dreptul lui Justinian, fiecare mînstire este o persoană juridică proprietară a unui patrimoniu propriu, mînstirile cu bunurile monahilor, care odată cu intrarea lor în mînstire, treceau acesteia toate drepturile lor patrimoniale, dreptul de proprietate al mînstirii, absorbind pe acela al monahului (Nov. 5 c. 5; Nov. 76 pune.; Nov. 23 c. 38, c. 42). Mînstirea putea folosi toate modurile de dobîndire.

Imediat după încetarea persecuțiilor bisericii a favorizat și dezvoltarea operelor de caritate, dar mai ales cu începutul secolului V iau ființă multe instituții de binefacere. Laici sau clerici generoși, au întemeiat aezăminte de caritate: spitale, azile etc., care au rămas totuși proprietatea unei biserici sau a fondatorilor pînă în secolul V și mai ales începutul sec. VI, cînd legislația lui Justinian le-a recunoscut personalitatea juridică independentă. Sf. Ioan Hrisostom însuși a sprijinit organizarea acestor instituții, cu patrimoniu separat, administrat cu economie, deosebit de cel al Bisericii, sub controlul episcopului. Patrimoniul acestor aezăminte nu constituie o parte a întregii proprietăți bisericești, grevate numai de o afectare specifică, ci ele apar în mod real instituției în sine. Din cauza controlului și supravegherii pe care le exercita episcopul asupra acestor aezăminte, unii autori au tratat personalitatea juridică a acestor aezăminte de caritate. Dar după cum observă un alt autor (Cille. P., *La personnalité juridique en droit ecclésiastique*, Malines, 1927, p. 26), acest lucru ar fi trebuit să dovedească mai întîi că episcopul exercita supravegherea și controlul în calitate de proprietar sau reprezentant al Bisericii proprietare, iar nu cu singurul scop de a face să se respecte voința fondatorului. Fiecare din gestiunile distincte ale acestor aezăminte apare nu numai ca o autonomie administrativă, avînd bugetul său aparte și oameni special înscrisi în administrarea lui, ci ca o adevărată autonomie patrimonială din punct de vedere al proprietății, ca și din punct de vedere al administrației. Acestea sînt tot atîtea mici patrimonii independente (Salleilles, *De la Personnalité juridique*, p. 149).

Aceste aezăminte puteau primi donații, moșteniri, legate și fidei-comise; aveau dreptul să încheie un contract de emfiteoză cu o biserică sau cu un alt aezămînt și puteau moșteni pe administratorii lor morți, fără testament (Cod. I, 2, 19; I, 2, 23; Nov. 13, c. 12; Nov. 5, c. 2; Cod, I, 2, 42, 3).

În legătură cu caracterul juridic al acestor aezăminte, adică cine este adevăratul lor subiect de drept, s-a susținut că aceste instituții de caritate ar fi niște colegii instituite de săracii și infirmii îngrijiți în ele, acestea fiind adevărații proprietari ai bunurilor aezămintelor, acestea constituind subiectul de drept al proprietății instituțiilor.

Că aceste aezăminte de caritate, nu pot fi asimilate unor corporațiuni sau colegii formate din săracii și infirmii îngrijiți în ele, rezultă din însăși natura lor, căci infirmii, orfanii, cîlătorii, ca toți cei care formează specificul fiecărei instituții, n-au însășințarea să administreze aceste instituții. Ele n-au luat naștere prin voința comună a acestor beneficiari, ci prin actul episcopului care aprobă înființarea unor asemenea aezăminte, fixînd și modul lor de administrare. Aezămîntul însuși este, aadar, subiect al dreptului de proprietate.

În Biserica Orientală, după legislația bisericească și legislația greco-romană, toate aceste instituții, alături de bisericile locale și de mănăstiri sunt subiecte ale dreptului de proprietate, independente, spre deosebire de biserică Romano-catolică, unde biserică centrală prin papa, este singura proprietară a tuturor bunurilor bisericești, bisericile particulare și celelalte instituții bisericești aparținând ca simple uzufructuare.

b. Papa, subiect al întregii proprietăți bisericești. Având putere supremă în Biserică, papa își exercită această putere și în domeniul bunurilor. După ce mult timp s-a susținut că proprietărea a întregii averi bisericești este Biserica universală — fiindcă a a după cum Biserica este una prin unitatea scopului pe care-l urmărește, unul trebuie să fie și subiectul proprietății bisericești — prin Codex Juris Canonici s-a temperat această teorie, recunoscându-se că proprietărea bunurilor aparține scaunului apostolic, a acelor persoane morale care au dobândit în mod legitim respectivele bunuri (Codex Juris Canonici. 1917, can. 1499, 62); dar în realitate situația ar masă aceeași, pentru că prin canonul 1518 s-a prevăzut că Pontiful roman este supremul administrator și împărat al tuturor bunurilor bisericești. (Vezi și art. 331 C.J.C. — 1983).

Această recunoaștere este egală cu dreptul de proprietate, căci nu se poate ca cineva să dispună și să împartă un bun care nu-i aparține, asupra căruia nu-i poate justifica titlul de proprietate. De altfel, Pontifului roman i s-a recunoscut și rezervat dreptul de a conferi și beneficiile în toată Biserica (C.J.C. can. 1431). În virtutea acestor drepturi Papa poate să dispună, prin urmare, de toate beneficiile și de toate bunurile din Biserica Romano-catolică. Doctrina canonică ortodoxă leagă de personalitatea juridică recunoscută singuraticile bisericii și dreptul de proprietate, dreptul de administrare și folosință, exercitate sub supravegherea și controlul autorității bisericești superioare, supraveghere și control care nu presupun dreptul de imixtiune, putând impune — spre exemplu — trecerea unei părți a averii de la o biserică la alta.

c. Dumnezeu, Mântuitorul Hristos, un înger sau un sfânt, subiect al proprietății bisericești. Au fost autori care au susținut că subiectul proprietății bisericești poate fi Dumnezeu, Mântuitorul Hristos, un înger sau un sfânt, sub protecția căruia creștinii au pus o anumită biserică, cu toate bunurile ei, alegându-l ca hram. Susținătorii acestei teorii au luat ca act de plecare și de sprijin asemănarea dintre «consacratio», actul prin care creștinii dau caracter de sfințenie bisericii și hramurilor ei, și «dedicatio», actul prin care, după concepția Dreptului roman, anumite bunuri erau trecute în proprietatea zeilor. În această asemănare s-a pierdut din vedere deosebirea fundamentală despre divinitate la creștinii păgâni, și că aceste două acte, *consacratio* și *dedicatio*, nu dau naștere la aceleași consecințe juridice. La romani, *dedicatio*, era un act solemn exercitat în numele poporului roman, printr-un magistrat superior sau prin magistrați speciali (*duoviri aedi dedicandae*), cu intervenția unui Pontif, prin care un lucru, temporar ieșea complet din patrimoniul particularilor și rămânea complet «extra commercium», dar în proprietatea statului, care trebuia să-i respecte scopul religios.

Prin *consecratio*, a adar, bunurile consacrate dobândesc caracter de sfinenie, dar nu ajung proprietatea statului și nu sînt excluse complet din circuitul comercial. În anumite condiții, unele obiecte cu caracter de sfinenie, pot fi ipotecate, vîndute, etc. (vezi Cod. I, 2, 21; Nov. 120, c. LI), lucru ce nu s-ar mai fi putut dacă ar fi ajuns proprietatea lui Dumnezeu. Proprietar al lucrurilor sfinite, după cum am văzut ajunge fiecare biserică locală în parte.

Conceptia aceasta, care prin consecrare locul destinat cultului trece în proprietatea parohiei, se desprinde din Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, art. 177, în care se prevede că «O biserică particulară, imediat după sfinirea ei trece în proprietatea și folosința parohiei, cu tot terenul și clădirile afectate ei».

Conceptia creștinilor despre divinitate nu îngăduie să se atribuie oricui persoane a Sfintei Treimi, calitatea de proprietar a bunurilor bisericești. Dacă s-ar admite spre exemplu, că Mîntuitorul Hristos este proprietar, implicit s-ar admite că El este egal celorlalți oameni și că persoane juridice și că poate fi supus la drepturi și datorii. Dar, Dumnezeu, Mîntuitorul Hristos, nu se poate găsi în raporturi juridice din care să rezulte pentru El drepturi și datorii.

În Dreptul roman se putea atribui zeilor proprietatea lucrurilor ce li se dedicau, pentru că aceștia erau priviți ca persoane fizice cu existență materială ca și oamenii, iar nu persoane cu totul spirituale, în afară de legăturile materiale, cum socotesc creștinii pe Dumnezeu. Susținătorii acestei teorii au crezut că pot înlătura acest inconvenient dacă spun că Dumnezeu ca fiind spiritual, nu este proprietarul bunurilor bisericești în mod nemijlocit, ci prin intermediul sfinților, care, avînd calități omenești pot sta în raporturi legale cu ceilalți oameni sau cu celelalte persoane morale, și astfel pot ajunge proprietari ai bunurilor bisericești. După învîntura Bisericii Ortodoxe, sfinții sînt întradevăr mijlocitori pe lângă Dumnezeu pentru creștini, dar din această situație nu se poate trage concluzia că și Dumnezeu se poate folosi de sfinți pentru a dobîndi proprietatea asupra lucrurilor bisericești, consacrate de creștini. De altfel Dumnezeu nu are nevoie de nici un act de consecrare și nici de un mijlocitor ca să ajungă proprietar al bunurilor pămîntene. În afară de aceasta, sfinții înșiși nu pot fi subiecți de drepturi patrimoniale după moarte. Am văzut în ce sens trebuie înțeleasă și executată o dispoziție testamentară prin care cineva instituie un sfînt ca moștenitor, sau lasă un legat în favoarea lui, potrivit legislației lui Justinian (Cod. I, 2, 25/26, § 1). Nu ajungeau proprietari ai bunurilor constituite, Mîntuitorul Hristos sau sfîntul care fusese instituit moștenitor, ci Biserica locală sau eparhială, care ar fi avut hramul sfîntului în favoarea căreia fusese făcut legatul.

d. Comunitatea bisericească, subiect al proprietății bisericești. Reforma lui Luther, prin accentuarea spiritului laicizant în Biserică a avut urmări și în privința atribuirii calității de proprietar al averii bisericești. Potrivit acestei concepțiuni, unii economiști au susținut că subiect al proprietății bisericești este comunitatea bisericească formată din toți creștinii unei parohii. Dar N. Mila susține că după Dreptul canonic al Bisericii Orientale, «comunitatea bisericească nu poate fi subiect al

proprietății bisericești, fiindcă atunci s-ar putea contesta Bisericii personalitatea juridică » (N. Mila, Dr. B. p. 425).

Din legislația lui Justinian, se vede că, în concepția creștinilor Biserica, lăcașul de închinare, era socotit subiect al dreptului de proprietate. Aceasta putea să moștenească o liberalitate testamentară, iar nu comunitatea creștinilor. Numai aceasta se explică de ce în cazul când dispoziția testamentară era lipsită de precizie, liberalitatea se atribuia Bisericii pe care testatorul o cercetase mai des. În termenii folosiți de Justinian, nu poate fi vorba de corpul creștinilor din enorie, ci de locul sfânt. După doctrina și practica Dreptului Bisericii Ortodoxe Orientale, dacă membrii comunității creștine ar fi proprietari ai averii bisericești, ei ar trebui să se bucure în același timp și de dreptul de administrare și folosire a acestei averi, acest fapt fiind o consecință directă a dreptului de proprietate. Dar canoanele acordă acest drept, numai clericilor nu și laicilor. Laicii pot numai colabora la administrarea averii bisericești, ei fiind datori să înzestreze cu cele de trebuință bisericești și pe preoții lor. Din faptul acesta însă, că membrii comunității se îngrijesc de biserică și contribuie prin darurile lor la agonisirea averii bisericești, nu se poate ajunge la concluzia că dreptul de proprietate asupra acestor averi revine comunității. «Căci deși membrii comunității bisericești au dat contribuții pentru scopuri bisericești, totuși ei n-au dreptul să dispună independent de acestea, ci numai cu aprobarea autorităților bisericești care au supravegherea supremă peste fiecare biserică locală în parte» (N. Mila, Dreptul Bis. p. 426). Chiar acolo unde comunitățile bisericești, parohiale, exercită dreptul de administrare și conducere asupra averii bisericilor, ele nu exercită acest drept în calitate de proprietar, ci ca reprezentanți ai acelei averi. Așadar, deși considerăm pe Mântuitorul Hristos, proprietar al averii bisericești, explicăm bine raportul comunităților cu averea bisericească pe care o administrează. «Dreptul care *compete* (este de competență) parohiilor singurate spre a administra și conduce averile lor parohiale — spune așadar — este indiscutabil... Dar când stabilim acest principiu de drept în favoarea comunelor bisericești parohiale atunci totodată trebuie să observăm și aceea că comunele bisericești parohiale nu exercită acest drept de administrație și conducere a averilor bisericilor lor ca proprietari ai acelor averi bisericești, căci acelea după înființarea lor au ieșit din posesia beneficilor și au trecut în posesia bisericii lor, și au căpătat denumirea de «averi domnești și ale sâracilor»; ci comunele parohiale le *compete* (conferă) acest drept ca unor reprezentanți ai acelor averi» (Compendiu de Drept canonic, Ed. a 3-a, 1913, p. 169). Exercițiul dreptului de administrare asupra averii bisericești, comunitățile nu se pot sustrage controlului episcopului respectiv care trebuie să se convingă dacă administrarea și folosirea averii bisericești se face potrivit rînduieșilor stabilite de sfinții Părinți în canoane.

Din legislația lui Justinian cu deosebire se vede că nu comunitățile, ci bisericile și casele pioase ca locașuri s-au bucurat de dreptul de proprietate asupra averii bisericești (Cod. I, 2, 15), ca persoane juridice.

Legislația bizantină a fost cînt se poate de favorabilă în privința recunoașterii personalității juridice bisericilor și caselor pioase. Se recu-

no tea personalitatea juridic unei case pioase, cîteodat chiar înainte de a fi luat fiin . Era de ajuns ca cineva s fac o dona ie unui a ez mînt care se va construi mai tîrziu, pentru ca acest a ez mînt s fie socotit ca i cum ar fi luat fiin i s dobîndeasc bunuri imediat, dup transcrierea sau insinuarea acelei dona ii. înainte de legisla ia lui Justinian, prin care s-a reglementat în cele mai mici am nunte, condi iile în care poate fi construit i apoi administrat o mîn stare, împ ratul Zenon d duse o constitu ie, prin oare stabilea c cineva poate s fac dona ie de lucruri imobile sau mobile, unui a ez mînt care se va construi mai tîrziu, oare nu exista deci' în momentul donaciunii (Cod. I, 2, 15).

Dona ia trebuia transcris , c ci pe baza transcrierii donatorul putea fi constrîns de episcop s construiasc institu ia pentru care donase, iar în cazul cînd nu reu ea el, r mîneau obliga i s realizeze aceasta mo tenitorii lui. In schimb, donatorul dobîndea un drept de administrare asupra institu iei întemeiate i asupra bunurilor dona te, ceea ce putea constitui un motiv de emula ie, pentru a face dona ie bisericilor i a ez mintelor cu scop evlavios.

Acest drept de administrare nu însemna îns drept de proprietate al fondatorilor, laici sau clerici, asupra bunurilor care prin consacrare dobîndeau caracter de sfin enie i treceau în proprietatea Bisericii, c ci administrarea se f cea sub controlul episcopului. Au fost desigur i exager ri, cînd fondatorii s-au considerat mai departe proprietari ai institu iei întemeiate, de care dispuneau ca de oricare alt bun din proprietate. Aceste exager ri, împotriva c rora a luat atitudine energic autoritatea bisericeasc nu poate îndrept i teoria c laicii, comunit ile, pot fi subiect al propriet ii biserice ti..

Nici existen a epitropilor cu atribu iuni în administrarea bunurilor biserice ti nu contrazice aceasta. Epiltropii sînt ale ii cre tinilor mireni nu ca reprezentan i ai averii biserice ti, oi ca reprezentan i ai mirenilor, pentru a colabora cu preotul la conducerea i administrarea acelei averi. Conducerea tuturor afacerilor biserice ti, deci i administrarea averii este rezervat ierarhiei. Laicii, a c ror pozi ie «în biseric este determinat de organiza ia fundamental a Bisericii, prin care se prescriu raporturile dintre drepturile ambelor p r i ale Bisericii)) (N. Mila , Op. cit., p. 182), sînt chema i numai s colaboreze la conducerea acestor afaceri.

Statutul pentru organizarea i func ionarea Bisericii Ortodoxe Române, din februarie 1949, prin art. 186 declar persoane juridice de drept public, parohiile, protopopiatele, mîn stirile, episcopiile, mitropoliile. Aceasta înseamn c proprietar al averii biserice ti nu este institu ia : biserica sau mîn stirea, nici oficiul : oficiul parohial, protopopesc, episcopal, mitropolitan sau patriarhal, cum ar rezulta din canoane i legisla ia bizantin (can. 40 ap. ,• 24, 25 An/tioh ; Novela 120, 121 a îmi Justinian), ci fiecare parohie, protopopiat, mîn stare, episcopie, mitropolie i patriarhie, adic Biserica întreaga. Pe de alt parte, art. 41 din Statut precizeaz c «parohia este comunitatea bisericeasc a credincio ilor, clerici i mireni, de religie cre tin ortodox , a eza i pe un anumit teritoriu, sub conducerea unui preot paroh». De aici s-ar pu-

tea deduce ca proprietar al bunurilor sau averii bisericești parohiale este «comunitatea creștinilor, clerici și mireni» care formează parohia.

Dacă la acestea am adăuga dispoziția art. 37 din Legea pentru regimul general al cultelor religioase din Republica Socialistă România, din 4 august 1948, unde se prevede că în caz de trecere a credincioșilor de la un cult la altul, trece cu ei în mod proporțional și averea, am putea deduce că într-adevăr în Biserica Ortodoxă Română și în Republica Socialistă România s-a admis teoria că comunitatea credincioșilor este subiect al proprietății bisericești. Acest principiu adoptat de Legea pentru regimul general al cultelor a fost stabilit nu ca să admită o anumită teorie asupra subiectului proprietății bisericești, ci ca să rezolve în modul cel mai echitabil cu puțin și unitar, dificultățile care ar putea rezulta în privința averii, în cazul trecerii credincioșilor de la un cult la altul, și evitând toate cultele aceiași doctrine în privința subiectului proprietății bisericești, nu s-ar fi putut ajunge niciodată la o soluție unitară și echitabilă. De altfel, dezlegarea dată de lege pentru regimul general al cultelor, corespunde faptului că nici un cult nu poate să facă abstracție, indiferent de concepția pe care ar avea-o despre subiectul proprietății bisericești, — că anume averea bisericească este supusă, când este vorba de folosire, scopului pentru care se admite dobândirea de avere, adică întreținerea cultelor și clerului, prin urmare, dreptul de proprietar, cu privire la averea bisericească, nu se exercită după voința testatorului, ci după normele stabilite în strânsă legătură cu scopul averii.

Din cele de mai sus rezultă clar că nu pot ajunge subiect al proprietății bisericești, comunitățile credincioșilor, dreptul de proprietate recunoscut într-o asemenea măsură laicilor asupra bunurilor ce formează patrimoniul unui așezământ evlavios întemeiat de ei, de către legislația bizantină, fiind o măsură cu caracter provizoriu, pentru încurajarea folosirii averii în scopuri evlavioase. Dreptul canonic al Bisericii n-a confirmat o asemenea practică, potrivit căreia — laicii deci și comunitățile credincioșilor laici — ar putea avea în proprietate bunuri bisericești.

e. Statul, autoritatea publică subiect al proprietății bisericești. Ca urmare a concepției introduse de protestantism și a doctrinei oare exagerate consecințele principiului suveranității absolute a Statului, s-a susținut că proprietar al averii bisericești nu poate să fie decât Statul. Am văzut că Biserica a posedat bunuri atât înainte cât și după recunoșterea creștinismului ca religie a Imperiului. Am văzut că dreptul de existență implică dreptul de proprietate. Ca atare Statul nu poate pretinde dreptul de proprietate asupra bunurilor bisericești, deci în măsură în oare ar putea pretinde dreptul de proprietate asupra averii particularilor. Cu alte cuvinte, nu poate avea acest drept asupra bunurilor bisericești. Atât din prevederile canoanelor Bisericii, cât și din dispozițiile legilor romano-bizantine se vede că totdeauna s-a făcut distincție între bunurile Bisericii, care s-au bucurat de anumite privilegii de care nu puteau beneficia și bunurile particularilor — și între bunurile Statului (Nov. 131, 10—15; Basil. 5 tit. 3). De altfel, principiile Dreptului roman, nu îngăduiau ca asupra aceluiași lucru, doi să exercite în același

timp, în mod complet proprietatea și posesiunea (Dig. 13, 6, 5, § 15, • Basil. V, 13, 1).

Vom vedea, când vom vorbi despre administrarea averii bisericești că autoritatea publică poate să exercite anumite drepturi asupra acestei averi în deosebi dreptul de control, spre a se conviși că averea Bisericii și mai ales sumele pe care el le-a pus la dispoziție nu sînt folosite în scopuri străine de misiunea Ei, în scopuri în care ar fi în mod evident împotriva intereselor Statului. Din acest drept de control nu se poate ajunge la concluzia că Statul este proprietar al averii bisericești. Căci dreptul de control nu naște dreptul de proprietate. Nici episcopii n-au putut ajunge să fie recunoscuți ca proprietari ai bunurilor bisericești din eparhia lor, pe motivul dreptului de control pe care-l exercitau în mod canonic asupra acestor bunuri. Aceiași lipsă de temei o are și susținerea că Statul, autoritatea publică, este subiectul proprietății bisericești.

Din însăși privilegiile de care s-au bucurat bunurile bisericești, se vede că dreptul de proprietate, recunoscut fiecărei biserici locale, fiecărei mînăstiri și fiecăruia din ei a fost dat cu scop evlavios, în parte s-a recunoscut și s-a exercitat în străfulgurare legătură cu scopul averii bisericești.

Să vedem care au fost privilegiile de care s-au bucurat, în mod deosebit bunurile bisericești.

f. Privilegiile averii bisericești. Atitudinea binevoitoare a împăraților creștini față de Biserică, ajutînd-o să își mărească patrimoniul, s-a manifestat nu numai prin restituirea averilor care-i fuseseră confiscate în timpul persecuțiilor și prin donarea altor bunuri din patrimoniul lor particular sau al Statului, ci și prin ocrotirea averii bisericești de diferite impozite, la care erau supuse bunurile celorlalte asociații recunoscute în Stat, și ale particularilor. Legile romane recunoscute astfel de scutiri acordate cîtorva categorii de profesioniști (Cod. Theod. VI, 35; VI, 2; 13, 3) a fost acordată și Bisericii, se arată că ea este prețuită tot atît cît erau acele profesioniști. Față de Biserică asemenea scutiri puteau fi socotite mai degrabă o reparație «pentru confiscările pe care ea le îndurase în primele trei secole».

O primă măsură pentru favorizarea proprietăților bisericești prin scutire de impozite, a luat împăratul Constantin cel Mare prin legea din anul 315, prin care odată cu bunurile lui particulare și oasele a doi demnitari — Eusebiu, fost consul, și Arsaciu —, a scutit bisericile ortodoxe de impozitele la care ar fi fost obligate pe baza legilor în vigoare (Cod. Theod. XI, 1, 1). Aceasta a fost interpretat în mod diferit în privința întinderii ei. Unii autori susțin că prin ea s-a hotărît ca toate averile mobile și imobile care aparțin Bisericii să fie scutite de orice impozite ordinare (N. Mila, Op. cit., p. 432). A. Ferradou (Des biens des monasteres a Byzance, p. 217) afirmă că împăratul Constantin cel Mare a acordat Bisericii o imunitate completă deoarece n-a fost însăși respectat, cu toate străduințele Bisericii de a-și scăpa bunurile de impozite. Alții (Rivet, Op. cit., p. 77, 78) cred că textul legii nu se pretează la această interpretare ci se referă numai la obligațiile bisericilor, nu și la bunurile lor mobile și imobile. Căci dacă intenția împăratului ar fi fost să scutească toate bunurile bisericești, n-ar fi zis simplu «Eccle-

sias», ci ar fi zis «res ecclesiarum», folosind termenul «res», a a cum a folosit pentru determinarea averii lui particulare. Această interpretare corespunde într-adevăr mai mult termenilor în care este redactată legea, acest punct de vedere fiind înțeles în același timp și de m suri ale împăraților următori, din care se poate vedea că Biserica nu s-a bucurat de o scutire generală de impozite, pentru tot patrimoniul ei. Astfel, împăratul Constantin, prin legea din 360, nu rezolvă favorabil cererea episcopilor adunată la sinodul de la Armini, de a scuti de impozitul funciar bunurile bisericilor. El scutește Biserica și pe clerici, numai de sarcinile umilitoare «munera sordida» sau de sarcinile noi sau extraordinare (Cod. Theod. XVI, 2, 35); menține însă toate celelalte sarcini, de unde se vede că atât clericilor cât și bunurilor bisericilor nu se bucurau de o scutire completă de impozite. Împăratul Iulian Apostatul, a abrogat toate privilegiile acordate Bisericii, de împărații Constantin și Constantin revocând și confiscând toate donațiile și liberalitățile pe care acestea și particularii le făceau Bisericii (Cod. X, 3, 1; XII, 1, 50; XIII, 1, 4). După afirmația istoricului Sozomen (Ist. Bis. VI, 3), repunerea Bisericii în cretinilor în drepturile pe care le aveau înainte de Iulian, a făcut-o împăratul Jovian. Dar o lege care să prevadă scutirea proprietății bisericilor de sarcinile care erau impuse proprietăților particulare, a publicat, pentru Occident, în anul 382, împăratul Valentinian (Cod. Theod. XL, 16, 15), cu o înțelegere listă de «munera sordida», de care erau scutite bisericile; iar pentru Orient, împăratul Teodosie I, în anul 390 (Cod. Theod. XI, 16, 18). Din redactarea acestor legi, se vede că acești împărați au înțeles să scutească numai de «munera sordida», nu și de sarcinile extraordinare de la care nu se putea sustrage nimeni. Biserica însă și-a renunțat la scutirea completă de impozite, fiindcă era părțit de dorința de a contribui din partea ei la cerințele financiare ale Statului (N. Mila, Op. cit., p. 432).

După moartea împăratului Teodosie, amenințările barbarilor împunându-se și ca urmare Statul nemiavând nevoie, așa de mare pentru întreținerea armatei, s-a dat Bisericii scutirea și de sarcini extraordinare, rămânând astfel impuse numai la impozitele ordinare. Împăratul Honoriu, pentru Occident, a dat o serie de legi, prin care confirmă și următoarele să impună respectarea acestor privilegii, chiar prin aplicarea de amendă (Cod. Theod. XVI, 2, 29, 30; XI, 16, 21, 22). Observând că amenda nu impunea respectarea privilegiilor a înlocuit amenda cu «exilio perpetuas deportationis» (Cod. Theod. XVI, 2, 40).

În Orient, succesorul lui Arcadius, împăratul Teodosie II, a recunoscut Bisericii scutirea de sarcinile înșositoare, dar le-a mai redus numărul, întreținerea drumurilor și podurilor nemiavând socotit (Cod. Theod. XV, 3, 6). El a scutit însă câteva bisericile chiar de impozitele ordinare. Astfel a favorizat Biserica din Tesalonic (Cod. Theod. XI, 1, 33), dar acordându-i acest privilegiu, a făcut-o atent că să nu facă din el un mijloc de a păgubi Statul, anunțând că bunurile alea și proprietățile ale altor bisericile, sau ale particularilor. De scutiri speciale sau mai bucurat bisericile din Constantinopol, și cea din Alexandria, prima formând obiectul unei atenții deosebite din partea împăraților. În

general, Biserica nu plătea decât impozitele ordinare, fiind scutit de contribuțiile extraordinare și de cele umilitoare.

De altfel, fără a atinge principiul că Biserica plătește numai contribuțiile obișnuite, ordinare, împărății găsea mijlocul să o fac să plătească orice contribuție dacă aveau nevoie, declarând ordinară o contribuție, care mai înainte fusese umilitoare. Prin aceasta Biserica era constrânsă să plătească o contribuție pentru care mai înainte fusese scutită. Astfel, împărații Honorius și Teodosiu, prin legea din anul 412, au scutit Biserica de contribuțiile pentru întreținerea drumurilor și podurilor, aceste sarcini fiind socotite «munera sordida», dar, aceiași împărați, puțin mai târziu, în anul 423, declară că aceste contribuții nu sînt umilitoare, și prin aceasta obligă bisericile să le îndeplinească (Cod. Just. I, 27). La fel a procedat și Valentinian III și Justinian, care au menținut scutirea de sarcinile înjositoare, dar au restrîns numărul acestora, dar ridicînd caracterul de «sordida» la multe dintre contribuțiile care avuseseră acest caracter mai înainte. De cele mai multe ori, împărații au procedat la asemenea măsuri, determinate de nevoile imperiului, nu de vreo pornire dumnească împotriva Bisericii. Valentinian spune chiar că nu pot fi înjositoare contribuțiile prin care se ajută la înflăcărarea imperiului. De aceea, prin legea din anul 445, a impus și bisericilor să procure cai și căruțe pentru transporturi și cele trebuincioase armatei (Cod. Just. I, 2, 11).

Împărații recunosc însă că folosul pe care-l are imperiul, sub această formă de la bunurile bisericilor, este mult mai mic decât acela care formează scopul lor principal, și anume de a ajuta pe cei nevoiași, pe săraci, pe infirmi, pe suferinzi, pe văduge și pe orfani. Pentru aceasta ei întresc privilegiile de care s-au bucurat bisericile și bunurile lor, oprind micșorarea lor pentru viitor. În acest sens a hotărât împăratul Marcian, în anul 451 (Cod. Just. I, 2, 12).

Justinian a procedat și a trecut în colecțiunea lui de legi privilegiile acordate Bisericii, clericilor și bunurilor lor de împărații anteriori, dar nu le-a sustras obligația impozitelor de pe urma căror impozitele Statului ar fi scăzut. Astfel a menținut scutirea de sarcinile umilitoare — munera sordida — și de contribuțiile extraordinare (Nov. 131; c. 5), dar a schimbat caracterul unor contribuții sau impozite, declarînd contribuții ordinare pe unele care mai înainte erau socotite umilitoare, cum a fost cazul cu întreținerea drumurilor și podurilor. În legătură cu limita pînă la care în legea împăratului Justinian sînt respectate privilegiile recunoscute bunurilor bisericilor, măsura luată prin Novela 46 este interesantă. Căci deși el interzicuse înstrăinarea imobilelor bisericilor, totuși prin Novela 46 el a îngăduit înstrăinarea acestor imobile, dacă Biserica nu avea alte mijloace din care să își plătească impozitele. De asemenea, prin Novela 37, împăratul Justinian, arată că bunurile arienilor să nu fie date Bisericii Ortodoxe decât cu obligația de a plăti impozitele pe care le plăteau ereticii. Iar bunurile curiale, care ar ajunge în proprietatea Bisericii, să fie scutite numai de impozitele «descriptio lucratorum», un impozit destul de ușor, de patru sicilii pe an; de toate celelalte impozite datorate pentru aceste imobile, legea nu spune nimic, ceea ce înseamnă că împăratul a înțeles că ele

31 — Drept canonic ortodox

s r mîn obligatorii (Nov. 131). Tot astfel, în urma scutirii, celor 1100 magazine din Constantinopol, cu al c ror venit s se îngrijeasc , de înmormântarea celor s raci (V. Nov. 59 prefa a), s-a hot rît ca toate celelalte magazine s pl teasc impozitele datorate fiscului (Nov. 43 § 1). Mîn stirile i a ez mintele cu scopuri evlavioase, erau obligate s pl teasc impozitul funciar, (Nov. 43 § 1). Aceea i atitudine rezult din Novela 120 cap. 7 § 1, prin care s-a îng duit mîn stirilor, care ar fi prea mult datoare, pentru impozite, s poat înstr ina acel imobil din veniturile c ruia nu se poate acoperi impozitele c tre fisc.

Biserica, supus f r nici o dificultate legilor fiscale, stabile te un criteriu pentru aprecierea m surilor care pot fi luate în leg tur cu bunurile biserice ti, f cînd distinc ie între impozitul pe care-l pl te te f r rezerv , pentru terenurile Bisericii, pe care împ ratul le poate lua oricînd i el nu s-ar opune, dar singur nu i le d , i între templul lui Dumnezeu pe care el nu-l va l sa s se ia, i cu atît mai mult nu-l va da arienilor, cum ar fi voit Auxen iu (Migne P.L. XVI, col. 1060).

Un alt privilegiu recunoscut bunurilor biserice ti, îndeosebi loca-urile de cult, era a a numitul drept de azil (jus asyli, imunitas lcalis ecclesiarum), potrivit c ruia nu puteau fi ridica i cu for a cei care se refugiau aici, cînd erau urm ri i pentru fapte care puteau fi sanc ionate chiar prin pedeapsa capital . Prin aceasta Biserica nu s-a transformat în ap r toarea r uf c torilor i criminalilor, în sensul de a-i scuti de pedeaps — fiindc i ea le aplica cele mai aspre pedepse —, ci a folosit acest drept de azil, ca mijloc pentru îndulcirea pedepselor prev zute de legile romane, i îndeosebi pentru înl turarea pedepsei cu moartea. Episcopii nu liberau pe refugia i, decît dup ce ob ineau din partea autorit ilor, promisiunea c nu vor fi condamna i la moarte. Dreptul de azil nu este prin urmare un privilegiu al bunurilor biserice ti în general, i n-a avut vreo urmare în privîn a m ririi sau mic or rii patrimoniului Bisericii.

în leg tur ou privilegiile de oare s-au bucurat bunurile biserice ti, se amintesc Clericii i bunurile lor. La început toi clericii erau scu- ti i de orice sarcini publice, dar observîndu-se c mul i dintre cei boga i se fac clerici numai pentru a se sustrage împreun cu averile de care dispuneau, îndatoririlor publice, curînd s-a f cut o distinc ie între clericii oare nu aveau nici un fel de avere personal i tr iau din venitul de la slujbe sau din venitul cl dirilor, —• ace tia nu erau impu i — i între clericii care aveau i avere personal — ace tia au fost obliga i s pl teasc sarcinile publice. Cei dintîi, cei f r avere personal , au fost scuti i, fiindc s-a socotit nepotrivit ca, impunîndu-li-se lor sarcini s suferă bunurile biserice ti din veniturile c rora tr iau i ei.

Am insistat mai pe larg asupra privilegiilor recunoscute averii bi-serice ti, pentru ca din dispozi iile care au stabilit aceste privilegii, s în elegem exact importan a m surilor care pot fi luate oricînd de Stat, fa de bunurile biserice ti. Impunerea averii biserice ti la acelea i sar-cini la care Statul impune, pentru nevoile bugetului general, toate bu-nurile, ale institu iilor sau particularilor, nu poate fi interpretat ca

fiind pornit dintr-o atitudine du m noas . Loca urile de cult i cimitirele nu intr îns între bunurile produc toare de venit i de aceea nici nu pot fi impuse ca celelalte bunuri, ci inînd seama de scopul lor i în func ie de regimul creat legal de Stat fa de aceste bunuri.

6. Organele competente de administrare a averii biserice ti

În privin a administr rii averii biserice ti nu putem g si de la începutul Bisericii norme definitive. Stabilirea normelor a fost în func ie de patrimoniul Bisericii. Un patrimoniu restrîns, format mai mult din obiecte mobile, cum a avut Biserica la început, nu reclama un complicat sistem de administrare, a a cum s-a ajuns mai târziu, cînd patrimoniul Bisericii s-a m rit i a cuprins nu numai bunurile mobile ci i imobile. La început nici nu se concepea o separare între averea clericilor i averea Bisericii, totul constituind o pung comun , din oare se asigura deopotriv între inerea cultului, a clericilor i a s racilor. Mijloacele pentru strîngerea acestor bunuri, le formau darurile credincioilor, între care unele erau zilnice, altele s pt mînale i altele lunare. Primele dou se aduceau la altar, iar cele lunare se aduceau la casa sau tezaurul comun. Vie ii în comun, care a fost primul mijloc prin care clericii i-au primit între inerea i-au urmat colectele, care se f ceau chiar din timpul sfin ilor Apostoli (I Cor. 16). Colectele n-au înl turat îns celelalte mijloace, darurile i ofrandele credincio ilor, oare au procurat din abunden , cele necesare pentru cult i între inerea clerului.

Patrimoniul Bisericii, atît cît s-a putut agonisi la început era administrat f r prea multe reguli de contabilitate, i numai cu multa cinste, de c tre episcop, cU ajutorul clerului de care avea nevoie pentru p storirea comunit ilor cre tine, grupat în jurul episcopului, la catedrala episcopal . Din canoanele apostolice ca i din Constitu iile apostolice, — care se g seau deja grupate în colec ii la sfîr itul secolului III — se poate deduce concep ia pe care i-o stabilise Biserica pe baza experien ei, în privin a administra iei patrimoniului ei.

Constitu iile apostolice (Cartea II, cap. 25, 27, 35), nu îng duie s se cear socoteal episcopului pentru felul cum se administrez i întrebuin eaz averea bisericii, c ci el va da seam înaintea lui Dumnezeu. Canoanele Sfin ilor Apostoli, de asemenea, hot r sc ca episcopul s poarte grij de toate lucrurile biserice ti, i s le administreze ca i cum ar fi supravegheat de Dumnezeu (Can. 38). Lui nu-i este îng duit s - i însu easc ceva din acestea, în afar de ceea ce i se cuvine pentru între inere, i nici s dea rudelor. Dispozi ia aceasta a canonului apostolic, ca i cea din Constitu iile apostolice, potrivit c reia episcopul este singurul administrator al averii biserice ti, n-a r mas îns ca un principiu neschimbabil, ci f r a se t g dui dreptul episcopului, s-au luat m suri noi cît mad potrivite pentru o bun administrare a averii biserice ti. Dup ce num rul credincio ilor a crescut i patrimoniul Bisericii s-a m rit cu cl diri i cu terenuri întinse, episcopul a fost nevoit,

s - i ia ajutoare pentru administrarea acestor bunuri. U urarea episcopului în administrarea averii eparhiei s-a realizat sub dou forme : pe de o parte prin func ionarea unor organe ajut toare ale episcopilor ca executan i ai dispozi iunilor acestora — adic diaconii —, pe de alt parte prin descentralizare, prin creare de parohii de sine st t toare, independente ai c ror preo i s vîr eau slujbele religioase pentru credincio ii respectivi, func ionând cu caracter permanent. Aceast situa ie a f cut ca odat cu apari ia parohiilor în organiza ia Bisericii, adic în secolul III i îndeosebi în sec. IV, de cînd Biserica s-a putut bucura de libertatea de organizare, s apar i preo i ca organe independente, în administrarea bunurilor biserice ti ale parohiei, episcopul rezervîndu- i un net g duit drept- de control preventiv, adic de supraveghere i îndrumare. Nevoia unei cît mai bune administr ri a bunurilor biserice ti a determinat crearea unei func iuni noi pe lîng episcop, aceea a economului. Prin sfintele canoane i prin legile romano-bizantine, s-au stabilit, în linii generale, atribu iile fiec rui organ îndrept it s participe la administrarea averii biserice ti. Vom aminti aceste organe i atribu iile lor.

a. Episcopul. Am amintit c , la început, episcopul era socotit administratorul i împ r itorul suprem al bunurilor biserice ti de la biserica sau eparhia respectiv , în mîinile lui strîngîndu-se toate darurile credincio ilor. C episcopului i s-a dat în mod absolut cîririuirea averii din biserica respectiv rezult nu numai din canoanele apostolice (38, 40, 41), ci i din alte canoane. Astfel, prin can. 7 al sinodului din Gangra, s-a hot rît ca, tot ceea ce se face cu privire la rodurile aduse pentru biserice , s se fac numai dup socoteala — adic cu aprobarea — episcopului, cei care nu vor respecta aceast rînduial fiind amenin a i cu pedeapsa anatemei. La fel dispune i canonul 8 al aceluia i sinod, în privin a celor care ar da sau ar primi rodurile destinate Bisericii, f r de episcop. Aceste canoane men ioneaz îns i o persoan rînduit pentru purtarea de grij a carit ii, adic pe econom»

De asemenea can. 24 al sinodului din Antiohia, a prev zut pentru episcop dreptul de administrare a averii biserice ti, cu judecata i st - pînirea lui, chivernisindu-se toate lucrurile biserice ti. Dar cu toat încrederea c episcopii vor p stra cu bun grij i con tiin lucrurile Bisericii, canonul men ionat prevede totodat ca s fie separate lucrurile episcopului, de cele ale Bisericii, cu tirea presbiterilor i diaconilor, dimprejurul lui, încît nimic s nu fie ascuns acestora. Aceast cerin este accentuat i mai mult în canonul 25 Antiohia, precizîndu-se c episcopul care ar chivernisi f r tirea presbiterilor i diaconilor i ar p gubi pe ascuns gestiunea Bisericii, acela s dea seam înaintea sinodului eparhiei (mitropoliei). M sura aceasta care era con inut i în can. 40 i 41 apostolic, corespundea unei noi practici. C ci dup m rirea eparhiilor, episcopii au sim it nevoia unor ajutoare cu caracter permanent. între aceste organe, sfatul presbiterilor a avut un rol deo-

sebit. Folosul acestui sfat prezbiterial se vede cu ocazia vacantării unei eparhii. Conducerea temporară a acestei eparhii se încredințează unei epitropii aleasă din sânul preoților eparhiei, protopresbiterul și arhidiaconul sau alt cleric, dar mai ales economul — care conduce până când, prin grija mitropolitului se alege un alt episcop titular al eparhiei vacante. Astăzi fiecare Biserică autocefală a reglementat conducerea eparhiei, în caz de vacanță prin dispozițiuni înscrise în Statutul de organizare respectiv.

Obligația pe care o pune can. 25 Antiohia ca preoții și diaconii să cunoască bine ceea ce aparține Bisericii, pentru că murind episcopul să nu se confunde bunurile lui personale cu cele ale eparhiei, este o obligație care nu îi se poate sustrage episcopului. Autoritatea episcopului nu este cu nimic scăzută, dacă doborâște de administrarea bunurilor eparhiei.

Episcopul putea să aibă și avere personală, dar trebuia să și-o administreze separat de averea eparhiei pentru înlăturarea oricărei bănueli. La numirea episcopului, odată cu luarea în primire a inventarului averii episcopiei de la econom — astăzi de la consiliul eparhial — trebuia să arate și el acestuia inventarul averii personale. Numai în acest caz putea să dispună de ea mai târziu cum va voi. Dacă episcopul nu îndeplinește această formalitate, toată averea lui, fie că o avea înainte de hirotonie, fie că a dobândit-o după hirotonie, trece fără nici o rezervă în patrimoniul episcopiei. (V. și Pravila de la Târgoviște, Gl. 57).

Alături de episcop, un rol deosebit, în administrarea averii bisericești l-a avut preotul.

b. Preotul, ca administrator al averii bisericești. În primele trei veacuri, preoții și diaconii în general au stat grupați pe lângă episcop, la biserica catedrală, diaconii ajutând la împlinirea ajutoarelor, preoții la săvârșirea slujbelor spirituale. Când era mai mult de lucru la împlinirea ajutoarelor, împlineau și preoții alături de diaconi. În epocile de toleranță și îndeosebi cu începutul veacului IV, s-au construit biserici noi la țară, la îndemâna credincioșilor, ca să nu mai fie obligați să vină de la distanțe mari la catedrală. În orașe, chiar mai înainte, în sec. III apăruseră biserici spre marginea acestora. Aceste biserici, au format parohiile ca unități distincte în organizarea generală a Bisericii, peste care era pus slujitor un preot. Slujba lui, prin instituirea de către episcop, dobânda caracter de permanent. Rolul preotului, ca administrator al bunurilor bisericești, interesează deci numai după ce parohiile și-au ființat prin recunoașterea legală, de când se pot bucura de personalitate juridică, și în această calitate, au putut fi subiect de proprietate. Am văzut că începând de la Constantin cel Mare, se poate vorbi despre biserici, adică și despre parohii ca persoane juridice, cu drept de a avea un patrimoniu, iar nu numai de catedrală sau biserica centrală.

Îndat ce o biserică este declarată parohie de autoritatea competentă — episcopul —, administrarea averii acestei parohii revine de drept preotului instituit ca paroh. Această administrație ia astfel un

caracter local, iar dependența față de episcop, se mărginește într-un control preventiv și la supravegherea pe care episcopul este chemat să o exercite asupra tuturor bisericilor și a ezechimiei mintelor religioase în eparhie. Acest drept de control n-are însă nici o urmărire independentă pe care și-o poate strezări parohia, față de episcopie, iar administrarea averii bisericești. Căci rolul controlului și supravegherii episcopului nu este altul decât să asigure și să conducă activitățile instituțiilor și scopurile evlavioase să administreze cu cinste și să întrebuințeze în scopurile patrimoniului bisericesc și veniturile lor, în scopul pentru care au fost instituite.

Dar, din această independență a parohiei și din caracterul de permanență pe care-l dobândește preotul paroh după ce este însărcinat de către episcop, nu trebuie să se ajungă la concluzia că preotul paroh este complet abstract de episcop, în măsurile pe care le ia, pentru administrarea averii bisericești a parohiei. Căci dacă episcopul nu face nimic mai de seamă, fără voia preoților și diaconilor (can. 24 Antiohia) și fără aprobarea mitropolitului (can. 34 ap.), când este vorba de grevarea sau înstrăinarea averii bisericești, cu atât mai mult preotul paroh nu poate face ceva fără avizul episcopului respectiv (can. 38 snj. Dar nici dependența aceasta, canonic a preotului față de episcop, trebuie interpretată ca o mică orare a personalității juridice a parohiei: Reprezentantul canonic și legal al parohiei, este preotul paroh, după cum reprezentantul episcopiei este episcopul.

Controlul și supravegherea pe care episcopul le exercită asupra parohiilor, în ezechimie și a ezechimiei mintelor religioase din eparhie (can. 8 IV ec.) nu constituie un drept de administrare a episcopului asupra acestor instituții. Căci, după cum sinodul mitropolitan exercită un drept de control asupra episcopului, pentru a vedea îndeaproape cum este administrată averea eparhiei (can. 24 și 25 Ant.), putând să aplice și sancțiuni împotriva episcopului care nu administrează corect — fără ca acest drept de control să fie interpretat ca un drept de administrare, pe care sinodul l-ar avea asupra bunurilor episcopiei, tot astfel, supravegherea și controlul episcopului asupra averilor bisericii parohiale și a ezechimiei mintelor religioase din eparhie, nu trebuie înțelese ca un drept de administrare al episcopului asupra bunurilor patrimoniului acestor instituții. Dreptul de administrare fiind strâns legat de dreptul de proprietate, se înțelege că lipsind dreptul de administrare, lipsesc și dreptul de proprietate. Mărginirea libertății de acțiune a preotului în administrarea averii bisericești, prin supraveghere și controlul preventiv al episcopului respectiv, nu prăvălește interesele bisericii parohiale, sau instituțiile religioase, pentru că nu mică orare independentă a preotului sau administratorului și nu creează episcopului vreun drept de administrare a acestei averi, ci prin respectarea raportului dintre membrii ierarhiei, așa cum a fost stabilit de la început, ajută la realizarea în mai bune condiții a misiunii Bisericii.

În Biserica Romano-catolică se poate vorbi de un drept de administrare și dispunere al papii asupra tuturor bunurilor bisericești (can.

1518 Codex Juris Canonici). Diferitele biserici sau «Congregationes ecclesiasticae» sînt socotite c ar constitui o unitate, care este «Biserica universal », al c rei ef suprem este papa. Se admite c deasupra propriet ii (Dominium) fiec rei biserici exist proprietate (dominium) general a Bisericii universale i puterea de înalt administrare i dispunere a Suveranului Pontif asupra tulturor bunurilor biserice ti.

În Biserica Ortodox nu s-a putut impune o asemenea concep ie, într-adev r i în Biserica Ortodox în primele veacuri cînd nu se putea vorbi de biserici parohiale, episcopul avea dreptul de administrare i dispunere i asupra bunurilor bisericeilor m rgina e, dar aceasta ca urmare a faptului c preo ii slujitori la aceste biserici, nu func ionau cu caracter permanent, ci numai deta a i de la catedrala pe seama c reia fuseser institui i. În această situa ie, episcopul putea pretinde ca veniturile acestor biserici s fie aduse tot la catedral i de aici s fie împ r ite odat cu veniturile de la catedral .

Nu era vorba, prin urmare, de biserici independente, asupra c rora i-ar fi p strat totu i episcopul dreptul de administrare i dispunere. Imediat ce aceste biserici s-au transformat în biserici independente, veniturile lor, ca i acelea de la imobilele, proprietatea lor, nu mai erau trimise Ia catedral , ci erau p strate ca avere proprie, preotul fiind administrator independent al lor. Dependen a preotului paroh fa de episcop, se refer numai la raporturi ierarhice ti, se limiteaz la supravegherea i controlul preventiv, pe care episcopul este obligat s -l exercite asupra tuturor bisericeilor, mîn stirilor, i a ez mintelor cu scopuri evlavioase, din eparhia respectiv (can. 8 IV ec.), f r a mic ora prin aceasta personalitatea juridic a acestor institui i.

c. Diaconul. A avut un rol destul de important în administrarea averii biserice ti, dar nu ca administrator independent, ci ca ajutor al episcopului, iar din secolul al IV-lea cînd au luat fiin parohiile i ca ajutor , al preotului. Din această epoc , îndeosebi în sec. al V-lea, apare pe lîng episcop, oa ajutor la administrarea averii biserice ti, economul, care trebuind s fie ales din clerici (can. 8 IV ec.), era instituit i dintre diaconi. În această calitate atribu iile lui sînt cele prev zute pentru econom.

d. Economul. Dup exemplul sfin ilor apostoli, care socotind c nu este drept s se neglijeze cuvîntul lui Dumnezeu pentru a sluji meselor, au pus poporul s aleag apte b rba i de încredere oare s conduc cinstit acest serviciu, iar ei prin punerea mîktilor i-au învrednicit de această slujb , la fel i episcopii dup înmul irea averii biserice ti, v zînd c nu mai pot îndeplini singuri i îndatoririle spirituale i administrarea bunurilor temporale, i-au ales ajutoare, care s poarte grija administr rii patrimoniului bisericesc. Ace tia au fost economii al c ror num r a fost mai mare sau mai mic, dup patrimoniul de care dispunea Biserica. Despre ace ti administratori ai averii biserice ti, sub denumirea de economi, face amintire, pentru prima dat , Teofil al

Alexandriei (412), în canonul 10, prin care dispune ca la biserică să fie alocat cu socotă un întregii preoți, un econom special, pentru ca veniturile bisericii să se folosească potrivit trebuințelor ei. Economii apar în prima jumătate a secolului IV, dar nu cu această denumire, ci prin atribuțiile. La începutul sec. V, instituția economilor era generalizată. Numai așa se poate explica hotărârea sfinților părinți ai sinodului IV ecumenic, luat prin canonul 26, în privința economului, când spun că li s-a adus la cunoștință că ar mai exista biserici, la care episcopii administrează singuri fără economii averile bisericilor. Dintr-o altă dispoziție a acestui sinod (can. 2) unde se condamnă hirotoniile pe bani și promovările în funcțiile de econom etc., pentru că tîgîmîș, se vede că funcția de econom era preluată în acest timp.

Mențiunile despre această demnitate se întâlnesc în două legi ale împăraților romano-bizantini: prima, care este dat de împăratul Honoriu în anul 398, vorbește de «aceia care se numesc economi, adică aceia care sînt înscrinși să administreze veniturile bisericii» (Cod. Theod. IX, 45, 3), iar a doua este dat de împărații Teodosie II și Valentinian III, în anul 434 (Cod. Theod. V, 3, 1).

Instituirea economului n-a urmat numai scopul de a crea un slujbă permanent și folositor pe lângă episcop, ci «ca să nu fie fără martor, în gospodărirea Bisericii, și din această cauză să se risipească lucrurile acelei Bisericii și preoții să se pricinuiască defăimare» (can. 26 IV ec.). Din textul canonului 26 al sin. IV ecumenic se desprind cu ușurință atribuțiile economului și condițiile în care el poate fi ales și funcționa. Astfel, se arată că el va chivernisi averea bisericească fără nici o distincție, adică toată averea mobilă și imobilă. De asemenea economul trebuie să fie ales din clerul respectiv. Au fost totuși cazuri cînd Biserica însuși a cerut ca în această demnitate să fie aleși și laici, pe motiv că laicii, îndeosebi avocații, sînt mai cunoscători ai chestiunilor practice și vor servi mai bine interesele bisericii (can. 87 Gatg.). Nu este îndoiește episcopului să pună econom dintre casnicii, rudele, frații sau fiii săi. (Can. 25 Ant.). Motivul pentru care sfinții părinți au insistat asupra acestui punct, a fost tocmai grija ca scopul principal al canonului — de a nu da prilej de bânuială — să fie cît mai bine susținut.

Oricine ar fi fost economul, cleric sau mirean, el rămîne în dependență de episcopul respectiv, sau sub îndrumarea curia va chivernisi averea bisericească (can. 26 IV ec.). Cel care prin neglijență sau prin înșurubirea veniturilor ar produce pagube averilor bisericilor, răspunde cu averea personală (Cod. Just. I, 3, 42 § 5 ; Nov. 123, cap. 23).

Din textul canoanelor care se referă la instituția economului se vede că toate episcopiile erau obligate să aibă econom, prin termenul episcopie în alegîndu-se și mitropolia și patriarhia, pentru că din punct de vedere administrativ, mitropolitul și patriarhul sînt și episcopi titulari ai unei eparhii. Sfinții Părinți ai Sinodului VII ecumenic, prin canonul 11, după ce hotărîsc să se păstreze neschimbat canonul care instituie econom la fiecare episcopie, dispun că dacă un mitropolit nu pune eco-

noin la Biserica sa, «episcopul Constantinopolului are dreptul să pună din propria sa putere econom la acea biserică». Asemenea și mitropoliții, dacă episcopii sufragani nu voiesc să pună economi la bisericile lor. Importantă instituție a economului în administrarea averii bisericești rezultă din însăși insistența cu oareșii prinși au căutat să o mențină și să o impună, pentru înălturarea abuzurilor pe care unii episcopi le săvârșeau față de bunurile eparhiei.

Aceleiași motive care au determinat introducerea economului pe lângă episcop — de a se urări în privința greutăților unei bune administrări a averii bisericești și de înălturare a oricărui posibil și de a fi pusă la îndoială cinstea, episcopului — au impus crearea de organe ajutoare, și pe lângă parohie. Acest rol l-au avut și-au a-numiți epitropi, care aleși din rândurile laicilor parohieni, administrează averea parohiei, sub directă supraveghere a parohului, așa cum economul administrează sub conducerea episcopului. Alegerea acestor epitropi se făcea de către întreaga comunitate, pentru că cei aleși să întrunească toate condițiile de cinste, pricepere și dragoste față de Biserică. Pe de altă parte, acești epitropi, fiind aleși de către toată parohia, se consideră ca toți parohiemii iau parte la administrarea averii bisericești, așa cum toți sânt obligați să contribuie la strângerea mijloacelor materiale, necesare pentru întreținerea demnă a clerului, a cultului și a locului de cult, sau promovarea ajutorului caritabil, îndeplinit de credincioși prin mijlocirea Bisericii.

Dar și epitropii, ca și economii, sânt numai organe de administrare a averii bisericești, iar nu gestionari, reprezentanți de drept ai Bisericii. Administrarea averii n-o poate avea decât autoritatea care reprezintă subiectul proprietății bisericești, adică — la eparhie episcopul, iar la parohie preotul paroh, episcopul exercitând în același timp dreptul de supraveghere și control peste toate bisericile și aezmintele cu scop religios din eparhie. În această îndatorire, în Biserica Ortodoxă Română, episcopul este ajutat de Consiliul eparhial, ca organ executiv al Adunării Eparhiale, iar parohul de consiliul parohial, ca organ executiv al adunării parohiale, care delegă «unul, doi sau trei dintre membrii săi aleși, spre a îndeplini sarcinile de epitrop fixate de Consiliu, cu aprobarea protopopului» (art. 65 St.), «epitropul fiind administratorul averii parohiale sub controlul parohului» (art. 66 St.).

7. Dreptul de control al Statului

Primii împărați creștini au respectat independența de care se bucurase biserică în primele trei secole, în legătură cu administrarea averii bisericești. Când împăratul Valens, a încercat să oblige Biserica să dea socoteală de situația încasărilor și plăților, Biserica, prin Sf. Chirii, a protestat cu toată energia, determinând pe împărat să se retragă proiectul. Către jumătatea secolului V, a mai încercat să oblige Biserica din Constantinopol să prezinte situația conturilor magistraților civili. Papa Leon cel Mare, a protestat, calificând de inovație arbitrară obligația pe care o avea să o impună împăratul economilor, de a da socoteală autorității

ilor civile, iar nu episcopului. Împ ratul în cele din urm , ,a retras legea, f r ca aplicarea ei s se fi impus întregii Biserici.

Mai târziu, dup ce apropierea dintre Biserica i Stat, a f cut s creasc încrederea reciproc între aceste dou institu ii, Biserica nu numai c a primit cu bucurie ajutorul Statului, prin control, la administrarea averii biserice ti, dar chiar îl solicita. Împ ratul Justinian amenin cu pedepse aspre pe administratorii care s-ar dovedi nefideli atribu iilor i vor lucra împotriva intereselor Bisericii (Cod. Jus. I, 3, 42/41 § 8). Dar interven ia puterii civile, în administra ia averii biserice* ce ti a avut loc îndeosebi în epocile în care Biserica n-a mai dispus de autoritatea necesar ca s impun sanc iuni necesare celor care se vedesc necinsti i în administrarea acestei averi. Sub Justinian i mai ales sub împ ra ii urm tori, cînd certurile din Biserica nu mai l sau episcopilor lini tea trebuitoare, ca s -îngrijeasc cu aten ia cuvenit de averea Bisericii, i nici sinoadele, ca organe superioare de control peste activitatea episcopilor, nu mai aplicau sanc iunile prev zute de canoane, interven ia de control din partea Statului pentru stabilirea ordinii i unei bune administr ri, era dorit chiar de Biserica . Pe legisla ia întocmit de împ ra ii bizantini i pe tradi ia creat în aceast epoc în privin a în elesului care trebuie dat colabor rii între Biserica i Stat, se justific i ast zi, controlul Statelor în administrarea bunurilor biserice ti (Cod. Just. I, 2, 25 § 8 Sint. at. I, p. 175).

Pentru ca încrederea necesar colabor rii dintre Biserica i Stat, s se men in , s-a.g sit potrivit ca i Statul s ia cuno tin prin organele sale de felul cum se întrebun eaz veniturile averii biserice ti. Sistemul ca economii s dea socoteal pe de o parte episcopului (Cod. Just. I, 3, 42/41 § 5) iar pe de alt parte func ionarilor Statului, îns rcina i în mod special cu aceast atribu ie, a c p tat caracter canonic, prin acceptarea în colec ia general de canoane, a dispozi iunilor men ionate din legisla ia civil (Nomocanon în 14 titl. IX, cap. 1, în Sint. at. I, p. 175).

De aceea, trebuie respectat rînduiala canonic , dup care noii economul nu poate administra f r controlul episcopului i al Statului, nici episcopul f r econom i f r controlul sinodului. Cu cît controlul va fi mai bine îndeplinit, ou atît va fi înl turat orice b nuial , i autoritatea moral a episcopului va fi nediscutat .

Obliga ia de a respecta legile Statului referitoare la administrarea bunurilor este tot o recomandare canonic . Am v zut c scopul Bisericii este spiritual; dar întrueit credincio ii pentru care activeaz , au i nevoi materiale, ea nu poate s fac abstrac ie de orînduirea social a Statului în care activeaz i de legile rînduite pentru a ajuta i asigura, realizarea acestor orînduiri. Statul nu poate îng dui în cadrul lui o societate a c rei activitate, ca societate juridic , s-ar desf -ura dup norme contrare celor prin care Statul urm re te realizarea ordinii sociale. De aceea legile financiare i economice ale Statului, ca i hot ririle guvernului, prin care se urm re te îmbun t irea vie ii materiale i culturale a cet enilor, sînt obligatorii i . pentru Culte. O bun administrare a bunurilor asigur veniturile necesare bu-

getului Statului. În acest scop am văzut că de la recunoașterea Bisericii creștine de către Constantin cel Mare, legile imperiului referitoare la administrarea bunurilor, s-au aplicat în general și față de bunurile bisericilor, iar privilegiile recunoscute Bisericii în legătură cu averea bisericească au fost mai largi sau mai restrânse, după nevoile tezaurului Statului.

Viața socială fiind în continuă dezvoltare, legile Statului se modifică și se schimbă din timp în timp, ca să corespundă etapei realizate în îndeplinirea planului prevăzut pentru stabilirea ordinii sociale. De aceea, nu se poate spune că anumite legi sînt obligatorii pentru Biserică, la administrarea bunurilor bisericilor fiind obligatorii legile în vigoare, pe care atît autoritatea de stat, cît și autoritatea bisericească are grijă să le comunice la vreme instituirii bisericilor, pentru că numai în lumina instrucțiunilor date în vederea aplicării acestor legi, se face apoi controlul administrativ legal și «corect al averii bisericilor».

8. întrebarea averii bisericilor

În privința împărțirii sau folosirii veniturilor averii bisericilor, nu se găsește dispoziții precise, care să fie impuse o normă unitară, de la început. În primele veacuri, episcopul fiind singurul administrator al bunurilor, lui și se aduceau toate veniturile și el le împărțea și celorlalți. Cu începutul secolului III, s-au stabilit cîteva reguli, după care pîrgă sau ofrandele erau destinate între ineria episcopului, preoților și diaconilor, iar zecimala era folosită pentru întreținerea și racii și a celorlalți slujitori bisericilor, care primeau în fiecare lună o parte și din veniturile celorlalte. În proporție cu serviciile pe care le îndeplineau (Const. Apost. VII, 30), împărțirea în patru părți egale a veniturilor: o parte pentru episcop, una pentru ceilalți clerici, una pentru sîraci, una pentru întreținerea Bisericii și a cultului, se întâlnește abia pe la sfîrșitul secolului IV și începutul secolului V. Can. 4 apostolic, care prevede că pîrgă să fie adusă episcopului și preoților, aceștia urmînd să împartă și diaconilor și celorlalți slujitori, nu arată proporția în care se vor împărți aceste venituri, de unde se vede că se lăsa completă libertate episcopului și preotului să împartă cum vor voi. Această libertate n-a fost folosită totdeauna în mod corespunzător scopului, adică de a asigura întîi întreținerea clerului și apoi de a ajuta cu restul pe sîraci. Numai așa se explică insistența cu care, prin canoanele apostolice, ale sinoadelor și ale sfinților părinți, episcopii sînt făcuți mereu atenți asupra modului în care trebuie să repartizeze veniturile Bisericii. Dacă potrivit canonului 59 apostolic, se accentuează îndatorirea episcopului și prezbiterului de a da cele de trebuință clericilor și sîracilor — sub pedeapsa afurisirii, iar în caz de perseverare chiar a caterisirii —, din can. 32 al sinodului din Cartagina, se vede că nici episcopii, preoții și diaconii, nu aveau dreptul să ia din veniturile Bisericii mai mult decît le trebuia pentru întreținere.

Prin acest canon (32 Cart.) s-a prevăzut că episcopii, prezbiterii, diaconii, orice clerici, care n-au avut nimic, dacă după promovarea în

clerici ar cumpra arini sau orice fel de moșii pe numele lor, să se considere ca și cum și-ar fi însușit bunurile Domnului. Numai dacă ar fi dobândit sub formă legală (donație, testament) și ar fi putut face oricând această dovadă, erau scoși de sub bănuială că s-au îmbogățit cu lucrurile Bisericii. Această situație era cu puțin, în primele timpuri, când nimeni — episcop, preot sau diacon —, nu primea plată pentru serviciile pe care le săvârșea, întreținerea tuturor fiind asigurată prin darurile credincioșilor și veniturile averii bisericești. Nu putea fi vorba de economii, din ceea ce se primea pentru întreținere, în afară de mărșălucii ajungând pentru cumpărarea de moșii.

Partea din venituri care rămânea, după asigurarea întreținerii Bisericii, cultului și clericilor, era rezervată săracilor, și putea fi folosită cu alt scop. În privința împărțirii veniturilor canoanele nu prevăd norme precise. S-a lăsat la latitudinea conducătorilor să le folosească după nevoi, observându-se însă că prin această întrebuintă nu se schimbă scopul care stă la baza tuturor darurilor de bunuri materiale făcute Bisericii. Acoperirea cheltuielilor pentru serviciul divin și pentru ajutorarea fraților lipsiți, au format cele două direcții care hotărârau întrebuințarea averii bisericești potrivit prescripțiilor canonice, din cele dintr-un timpuri ale Bisericii (can. 41 ap.). Aceste prescripțiuni nu opreau ca slujitorii altarului să ia din veniturile Bisericii, atât cât le era necesar, pentru întreținere și îmbrăcăminte.

Sf. Ambrozie spune că mărșălucii întrebuințării veniturilor bisericești, pentru întreținerea și frumusețea locului Bisericii, pentru ajutorarea săracilor și întreținerea clericilor nu trebuie să depindă decât de înțelepciunea episcopului, care să caute totuși, să nu cadă în exces nici de zgârcenie, căci ar fi inuman, nici de risipă (Sf. Ambrozie, De Oficiis, II, c. 21).

Pentru înlăturarea nemulțumirilor care ar putea rezulta din împărțirea veniturilor bisericești între clerici, s-a căutat să se stabilească drepturile fiecăruia prin lege, sau prin decizii ale autorităților superioare. Îndeosebi legislația bisericească de mai târziu a dat norme pozitive în această privință, luându-se seama de principiul aplicat de la început de Constantin cel Mare și întărit de Justinian, că slujitorii bisericești au dreptul la salariu din partea Statului.

Principiul salarizării clericului a fost adoptat imediat ce s-a observat că nu toate bisericile au posibilități și întrețin în aceleași condiții clerul. Multe biserici aveau averi mari și puteau acoperi din veniturile lor întreținerea în bune condiții a locului, a cultului și a clericului, altele nu puteau acoperi nici întreținerea locului și cultului. De altfel, chiar la bisericile bogate, întreținerea locului și cultului varia după împrejurările economice. Pentru evitarea situației în care se găsea clericul a cărui întreținere nu putea fi asigurată, s-a elaborat un decret în anul 315, de către episcopul Cecilian din Cartagina, prin care se stabilea o sumă de bani din vistieria Statului, pentru întreținerea clericului din Biserica Africană (Eus. Ist. B. și X, 6). Mărșălucii luată față de Biserica Africană, s-a întins apoi la toate bisericile, ajutorarea clericului de către Stat, devenind apoi normă (Cod. Theod. VIII, 16, 1). întreținerea cleru-

lui a fost astfel asigurata atît din veniturile biserice ti cît i din bugetul Statului.

Cînd salariul asigurat din veniturile averii biserice ti i din bugetul statului, era socotit suficient pentru între inerea demn a clericilor, s-a interzis acestora s primeasc vreo plat de la credincio i pentru slujbele f cute.

Venitul epitrahilului, adic plata pentru slujbele f cute de p storul sufletesc, cu epiitrahilul, n-a existat la început, orice plat pentru serviciile biserice ti fiind socotit simonie (V. Can. 29 ap. ; Nov. 19 Just.). Numai dup ce darurile f cute de credincio i de bun voie n-au mai fost îndestul toare pentru între inerea clericilor, s-a dat o aten ie deosebit veniturilor epitrahilului. Nici un cleric n-are dreptul s cear vreo sum de la credincio ii s raci. Contribu ia credincio ilor pentru asigurarea între inerii clericilor, poate fi diferit , dup felul parohiei, de ora sau de ar . De preferat este îns contribu ia în bani, a a putîndu-se ajunge la o salarizare uniform a clericilor.

Averea personal a clericilor nu influen eaz i nu exclude dreptul la salarizarea stabilit , ca principiu, pentru toi clericii din categoria respectiv . Dar nici îngrijirea i administrarea averii personale nu trebuie s influen eze activitatea clericilor, f cîndu-i s neglijeze îndatoririle de p stor sufletesc, sau datoria de a îngriji i administra în bune condi ii averea bisericeasc .

În privin a clericilor deveni i inap i pentru serviciu, Biserica a stabilit de la început dreptul la între inere. Principiul l-a legalizat Sinodul al IV-lea Ecumenic, hot rînd pensii pentru cî iva clerici (Harduini, Conciliorum colectio, II, 543, 555, 598). În prezent, în Republica Socialist România, clericii beneficiaz în privin a dreptului de pensie, de acelea i dispozi iuni care sînt în vigoare pentru toi salaria ii îndrept i i la pensie pentru motiv de boal , pentru vîrst înaintat sau jaentru vechime în serviciu.

9. Înstr inarea bunurilor biserice ti

Scopul averii, biserice ti a impus de la început consacraea principiului inalienabilit ii acestei averi. Canoanele Bisericii i legile romano-bizantine, con în dispozi iuni foarte aspre pentru a asigura p s-trarea destina iei bunurilor biserice ti i a opri înstr inarea lor. Asemenea dispozi ii se întîlnesc odat cu primele canoane care apar ca norme pentru reglementarea vie ii biserice ti. Astfel, can. 38 apostolic, oprete ca episcopul s - i însu easc ceva din lucrurile Bisericii, sau s vînd ceva din acestea, pentru a- i ajuta rudele s race. Can. 15 al sin. Ancira, stabile te dreptul Bisericii de a cere înapoi bunurile vîndute de preo i în timpul vacan ei scaunului episcopal; can. 24 Antiohia dispune s se p streze ou toat grija cele ale Bisericii pentru Biserica , i tot astfel can. 24 sin. IV ec., hot r te în privin a mîn stirilor, c odat consacrate dup rînduial , trebuie s r mîn pentru totdeauna mîn s-tirii, iar averile s li se p streze. Oprirea înstr inarii averii biserice ti a fost i mai categoric exprimat prin can. 26/36 i 33/41, Cartagina i can. 12 sin. VII ec.

Ca s puma de acord legile civile cu dispozi iile canonice, împ ra ii bizantini au hot rît i ei inalienabilitatea averii biserice ti. O prim m sur în acest scop au luat împ ra ii Leon i Antemiuis, în anul, 470, interzicînd patriarhiei de Constantinopol, orice înstr inare (Cod. Just. I, 2, 14). Aceast oprire a fost extins de împ ratul Anastasie (491—518) tuturor bisericilor i institu iilor cu scopuri evlavioase din Constantinopol (Cod. Just. I, 2, 17). Justinian a completat m sura predecesorilor s i, printr-o serie de novele (Nov. 46, 67, 120), generalizând oprirea înstr in rii bunurilor biserice ti pentru toate bisericile din Imperiu. La aceast generalizare, ei a fost determinat de starea de mizerie în oare ajunseser foarte multe biserici, în urma vînz rii imobilelor pe care le posedau i care trecuser în st pînirea laicilor (Cod. Just. I, 2, 21). Ace-la i motiv a, determinat pe sfin ii p rin i ai sin. VII ec., ca prin can. 12 s declare f r t r i e înstr inarea pe care ar face-o episcopul sau egumenul din p mânturile episcopiei sau mîn stirii, în mina dreg torilor sau altor persoane. Chiar în cazul cînd bunul bisericesc ar produce pagub , prin acest canon se dispune c nu poate fi vîndut decît clericilor i agricultorilor.

În principiu este oprit înstr inarea tuturor bunurilor biserice ti, atît a celor imobile : cl diri, ogoare, gr dini, în orice stare s-ar g si (can. 12, sin. VII ec. ; Nov. 7, cap. 1 i 3 § 2) cît i a celor mobile: vase, ve minte, c r i. Totu i s-a îng duit înstr inarea bunurilor biserice ti pentru anumite motive, care au fost socotite ca scop principal al Bisericii, sau de o importan deosebit . Astfel s-a îng duit înstr inarea anumitor bunuri : a) pentru procurare de vase absolut necesare s vîr-irii cultului (Cod. Just. I, 2, 17) b) pentru plata datoriilor biserice ti i a impozitelor c tre fisc (Nov. 46 cap. 1; Cod.,Just. I, 2, 21; Nov. 120 cap. 6, 7, 10) ; c) pentru construirea de noi imobile i pentru repararea i între inerea celor existente dar deteriorate (Cod. Just. I, 2, 7 ; Nov. 120, cap. 6, § 2) ; d) pentru înl turarea pagubelor pe care le-ar avea de suferit Biserica, prin p strarea imobilelor, care nu aduc nici un venit, dar reclam cheltuieli pentru între inere, imobile situate departe, care nu pot fi administrate ; e) mai ales pentru r scump rarea captivilor, pentru care se îng duie vînzarea chiar a vaselor sfinte (Cod. Just. I, 2, 21; Institutiones II, 1 § 8; Nov. 65 prefa a; Nov. 7, cap. 8. Nov. 120, cap. 9 i 10) ; f) pentru ajutorarea s racilor (Nov. 65 cap. 1 § 5) i a bisericilor ajunse în mare lips ; g) pentru ajutorarea Statului cînd s-ar afla în v dit strîmtorare.

• În cazurile în care se îng duie înstr inarea, trebuie respectat O' anumit ordine de preferin , dup care pot fi înstr inate bunurile biserice ti. Astfel, se vînd mai întîi lucrurile mai pu in necesare, cele mobile înaintea celor imobile (Nov. 120, cap. 6 § 2 ; Nomocanon, titl. II cap. 2; Sint. at. I, p. 109) i pe cît este cu putin , s fie trecute altor institu ii biserice ti (Basil. V, 2, 12). Este oprit vînzarea bunurilor biserice ti, economilor i administratorilor a ez mintelor cu scop evlavios, rudelor de sînge i de cuscrie ale acestora, ca i dreg torilor politici.

Pentru o încredere mai sigură garanțiile înscrise în rîndurile nu se vor face în paguba Bisericii, trebuiesc îndeplinite și anumite condiții de formă: o cercetare amănunțită în fața episcopului, ca să se vadă că biserica nu va fi prejudiciată, • declararea sub prestare de jur a mântuitorilor de către persoanele chemate să realizeze vânzarea, că prin această vânzare nu va rezulta nici o pierdere pentru Biserică (Nov. 120, cap. 6, 7); consimțământul episcopului respectiv, ca unul oare poate să răspundă unei bune administrații a întregii averi bisericești din eparhie, prin supravegherea și controlul preventiv pe care este obligat să le îndeplinească; avizul sinodului cînd este vorba de înstrînarea unui bun al eparhiei. Preoții nu pot să înstrîneze nimic, din averea parohiei, fără avizul episcopului (can. 34/41 Cart.), episcopul nu poate înstrîna nimic din averea, eparhiei, fără avizul sinodului. Numai în caz de mare urgență poate înstrîna episcopul fără avizul sinodului dar numai bunuri mobile, trebuind să dea totuși socoteală sinodului eparhial.

Toate înscrise în rîndurile trebuie să respecte condițiile canonice sînt nule, iar persoanele care le-au făcut se pedepsesc după gravitatea pagubei pricinuite, chiar și îndepărtarea din posturile pe care le ocupă, trebuind să dea în același timp Bisericii' din averea personală, valoarea bunurilor înscrise.

În Biserica Ortodoxă Română, administrarea averii bisericești se îndeplinește în conformitate cu dispozițiile Regulamentului pentru administrarea averilor bisericești, votat de Adunarea Națională Bisericească la 20 febr. 1950 și aprobat de Ministerul Cultelor, prin decizia nr. 32—234 din 29 sept. 1950.

10. Dreptul ctitoricesc

După încetarea persecuțiilor și după ce religia creștină a dobîndit libertatea în Imperiul greco-roman, creștinii au început să construiască biserici și la arhitectură nu numai la oraș. Creștinii pioși clădeau biserici pe locurile lor sau pe alte locuri, care corespundeau mai bine ca poziție, cu mijloace proprii înzestrîndu-le cu tot ce era necesar pentru cult și asigurînd totodată întreținerea clericilor slujitori. Biserica, apreciînd sentimentele care determinau pe creștini la asemenea acte, iar pe de altă parte socotînd că nimeni altul nu-ar putea depune mai mult interes decît aceștia la buna administrare a bunurilor cu care au înzestrat Biserica, pentru asigurarea cultului și clerului, a recunoscut unor asemenea persoane anumite drepturi, cu privire la administrarea averii bisericești și cu privire la numirea clericilor la bisericile respective. Asemenea drepturi constituiau privilegii, pentru că am văzut că administrarea bunurilor bisericești, ca și rînduirea clericilor este un drept canonic al episcopului eparhiei respective. De aceea, chiar cei care oara li se recunoșteau asemenea drepturi, nu le puteau exercita decît tot în dependență față de episcopul respectiv.

Ctitor — este prin urmare, creștinul care, cu învoirea episcopului eparhiei, a zidit cu mijloace proprii o biserică, pe proprietatea sa sau

pe a altora, înzestrând-o cu cele necesare pentru sârirea cultului divin și pentru întreținerea preoților și celorlalți slujitori bisericești.

Fiindcă cu timpul multe biserici s-au ruinat, Biserica a recunoscut calitatea de ctitor și creștinilor care restaurau o asemenea biserică sau îi asigurau veniturile necesare pentru întreținerea ei și a slujitorilor, ca și creștinilor care înființau cu mijloace proprii o ezminț cu scopuri evlavioase. Privilegiile, care se recunosc odată cu calitatea de ctitor, au constituit un important îndemn pentru creștini, de a se întrece în construirea, repararea și asigurarea bunei funcționări a bisericilor, mînștirilor și a ezmințelor cu scopuri evlavioase.

Canonistul N. Mila, spune că: «Dreptul de ctitor poate să-l câștige orice persoană fizică care aparține Bisericii Ortodoxe și se bucură deplin de drepturile civile și bisericești, fără deosebire de stare, sex și chemare, cu privire la orice biserică, la oraș sau la țară, cu privire la o mînștire sau instituție de binefacere, care depinde de autoritatea bisericească. Însă și orice persoană juridică care există pe bază legală, deci orice comunitate bisericească, societate, fond religios etc., poate să câștige acest drept. Prin urmare, orice persoană fizică sau juridică, care posedă calitățile legale, poate să devină subiect al dreptului de ctitor, presupunînd că ea este în stare să formeze o biserică, să restaureze o biserică în ruină, să formeze o mînștire sau un institut de binefacere cu scop bisericesc și să asigure mijloacele necesare pentru întreținerea bisericii, a mînștirii sau a instituției de binefacere. Dreptul de ctitor, poate să-l dea persoanei fizice sau juridice respective, numai autoritatea bisericească competentă, sau mai exact exprimat, acel episcop, în eparhia căruia se formează o biserică, o mînștire sau o instituție de binefacere» (N. Mila, Op. cit., p. 439—440; Dimitrie Dan, Patronatul în Biserica Ortodoxă din Bucovina, în Rev. «Candela», Oct. 1903).

Fiindcă nu toți cei cărora li se recunosc tead dreptul de ctitor în elegeau să „exercite corect privilegiile legate de recunoșterea acestui drept, episcopii — care sînt conducătorii necondiționali ai Bisericilor, mînștirilor și institutelor cu scop religios din eparhiile respective — au căutat să arate de la început ctitorilor, drepturile și datoriile ce le revin din această calitate. Toate aceste drepturi erau prevăzute în actul de întemeiere al bisericii, y mînștirii sau instituției cu scop religios, numit act ctitoricesc. În acest act se prevedeau toate amănunțile referitoare la căldirea instituției bisericești, la mijloacele prin care se asigură întreținerea căldirii și a personalului, la drepturile și datoriile ctitorului. Odată aprobat, actul ctitoricesc, devenea obligatoriu atît pentru ctitor, cît și pentru autoritatea bisericească. Reglementarea amănunțită, prin prescripții formale legale, a privilegiilor ctitorilor — adică a drepturilor și datoriilor lor, care ar constitui dreptul ctitoricesc — a făcut-o îndeosebi împăratul Justinian.

Din cîteva legi dinainte de Justinian, s-a răpărea că ctitorilor li se recunosc tead chiar un drept de proprietate asupra bisericilor sau mînștirilor întemeiate de ei, nu numai un drept de administrare a bunurilor

lor, sub supravegherea episcopului. Astfel, prin legea din 326, prin oare Constantin cel Mare, a îngăduit partizanilor lui Novat și p s-treze templele și locurile de înmormântare pe care le-ar avea de mult vreme, fie prin cumpărare (Cod. Theod. XVI, 5, 2), fie prin orice alt mijloc, să-și recunoască principiul că particularii pot dobândi prin cumpărare sau prin orice alt mod de dobândire, un edificiu consacrat. Zhisman (Op. cit., p. 5) amintind această lege ajunge la aceeași concluzie, că se îngăduia dobândirea de către particulari a lucrurilor sfinte. El evidențiază însă (p. 1—10) abuzurile făcute în legătură cu bisericile private, care ar fi rezultat mai mult din lăcomia fondatorilor, din dorința de a exploata în profitul lor, toate bunurile bisericești, obiectele și clădirile consacrate; dar în același timp, ele evidențiază și rezistența pe care le-a opus autoritatea bisericească tendinței de intervenție arbitrară și de multe ori scandaloasă a proprietarilor de biserici și de mînștiri la numirea preoților deserviți și a stareților.

Termenul de biserică particulară, alături de cel de biserică publică se întâlnește și mai târziu, într-o lege a împăraților "Valentinian II și Teodosie I, din anul 388, prin care s-a interzis partizanilor episcopului eretic din Laodiceea, Apolinarie cel Tânăr, între altele, de a-și mai institui clerici și de a se mai aduna pentru celebrarea serviciului divin, în biserici publice și particulare (Cod. Teod. XVI, 5, 14). De asemenea, dintr-o lege a împăraților Honorius și Arcadius, din 398; rezultă că biserici puteau exista și pe domeniile marilor proprietari sau în alte locuri (Cod. Theod. XVI, 2, 33). Din acestea — ca și din alte texte — se vede că laicii puteau avea în proprietate biserici și capele, pe care le puteau înstrăina. Împotriva acestora a luat măsură împăratul Anastasie, în anul 510, când a hotărât că dacă cineva de credință ortodoxă ar vrea să înstrăineze prin vânzare, imobile, pe care sînt construite biserici sau capele, să nu poată face aceasta, ereticilor, iar în cazul când s-a ajuns ca o astfel de operațiune să fie perfectată prin transcriere, actul să fie nul. Justinian a sprijinit Biserica pentru aplicarea rînduielilor ei canonice, a ajutat-o și pentru înlăturarea primejdiei pe care o prezentau proprietarii de biserici particulare, care prin exercițiul dreptului lor de proprietate asupra vaselor și obiectelor sfinte, precum și prin felul în care în elegeau să administreze aceste biserici și capele, p gubeau noua religie. El legiferează amănunțit în legătură cu construirea, consacarea, întreținerea și administrarea bisericilor și mînștirilor (Nov. 7, 46, 55, 67, 120, 131). Existența unui mare număr de oase de rugăciune particulare și tulburarea ordinii care rezultă din funcționarea unor asemenea case, împotriva voinței episcopului, rezultă și din Novela 58, prin care Justinian a interzis săvârșirea Sfintelor Taine în astfel de case, înainte de a se fi conformat dispozițiilor legale și de a fi obținut aprobarea episcopului respectiv. Pe proprietarii acestor oase îi amenință că dacă nu se vor pune de acord cu legea, casele vor fi confiscate și vîndute în folosul tezaurului public. Se vede că mîsură n-a fost respectată de toți, din moment ce împăratul s-a vădit nevoit să o repete prin Novela 67, prevăzând din nou că nimeni nu poate construi mînștiri, biserici sau case de rugăciune fără aprobarea epis-

copului, care înainte de a da aprobarea trebuia să fie sigur că noua instituție va fi înzestrată cu toate mijloacele materiale necesare. Cu această procedură se înlăturau inconvenientele unei folosiri abuzive a dreptului de proprietate, căci înainte de a obține aprobarea, proprietarul trebuie să treacă bisericii, prin reprezentantul ei, episcopul, tot ceea ce afectează noii instituții. Din actele de fondare — *typica* — se vede cum fondatorii sau ctitorii stabilesc, de acord cu autoritățile bisericești competente, prerogativele onorifice, avantajele benefici și toate pretențiile, pe care ei înlegeau și le rezerve în legătură cu instituția întemeiată și cu lucrurile afectate acestei instituții. Mijlocul cu care reprezentanții Bisericii au înfrânt pretențiile laicilor asupra instituțiilor cu scop religios pe care le internețau și asupra averii ouă care le înzestrau, a fost actul consacării, fără de care o biserică, mănăstire sau casă de rugăciune nu puteau fi redată cultului divin. În cazul când marii proprietari — potentes — nu înlegeau să consimtă la condițiile canonice, episcopul avea și alte căle de a-i impune autoritatea: interzicând oricărui preot să slujească în biserică particulară. Acest măsură a fost sprijinită și de Sinodul VI ecumenic, care prin can. 31 a hotărât pedeapsa caterisirii împotriva clericilor care ar liturghisi sau ar boteza, fără voia episcopului respectiv, în case de rugăciune particulare sau în paraclise. Astfel de încălcări ale rânduieților canonice se întâlnesc nu numai la cei bogăți, potentes, ci și la clerici și înțeleși la cuguri. Aceștia din urmă, mai ales, s-au manifestat cu o independență multă mai ridicându-și mănăstiri fără țirea autorității bisericești. Pentru înlăturarea dezordinelor pe care le provocau astfel de acte, a fost nevoie să intervină chiar autoritatea politică, în acest scop, la propunerea împăratului Marcian, sfinții părinți ai Sinodului IV ecumenic, prin canonul 4, au hotărât că «nimeni și nicieri să nu zidească sau să ridice mănăstire sau casă de rugăciune, fără învoierea episcopului cetății». Iar «dacă se clădește o mănăstire a episcopului — zice Zonara — și dacă rugăciunea episcopului nu premerge clădirii mănăstirii... mănăstirea respectivă nici nu trebuie considerată mănăstire» (v. can. 4 sin. IV ec.).

În timpul feudalității Statul și Biserica nu numai că n-au refuzat laicilor exercitarea oricărui drept asupra bisericilor și capelilor construite de ei, dar le acordă în mod formal proprietatea și anumite venituri. Carol cel Mare, în anul 794, a îngăduit oamenilor liberi să posedă asemenea bunuri, să le înstrăineze și să le vândă cu singura condiție, ca edificiul consacrat să nu înceteze de a fi folosit pentru cult. Acest drept odată recunoscut, fondatorii și seniorii au început să-l folosească, cu toate consecințele lui: ofrandele, zeciuiala, diferitele daruri care se fac cu ocazia slujbelor religioase (la botez, cununie, înmormântare etc.), le-au acaparat ei înlăturând pe clerici de la orice beneficiu din acestea. Împotriva unor asemenea exagerări, cu toată susținerea dreptului de proprietate al laicilor, chiar de către reprezentanții Bisericii, s-a reacționat și în cele din urmă s-a impus ordinea, în locul dreptului real de proprietate, a cărei folosire se exagerase în concepția feudală, fondatorii sau moștenitorii n-au mai rămas decât cu

un drept personal de patronaj, ca semn de recunoștință, ca o concesie din partea ei pe care Biserica îl arată.

Fondatorii de mănăstiri se bucurau totuși de dreptul de a impune reguli particulare mănăstirii pe care o construiau. Nu urmează de aici însă concluziile luate în contul lor de ctitori, pot fi contrarii dispozițiilor rînduite de Biserică. Balsamon insistă asupra acestui punct că dispoziția legii, potrivit căreia casele pioase trebuie să se conducă după cum a dispus ctitorul, nu însemnează că acestuia îi se îngăduie să prevadă în actul său de fundare rînduiri necanonice și nelegale (Sint. at. II p. 651). Nu se poate tăgădui totuși că, în Apus mai ales, dar și în Răsărit, printr-o largă interpretare și prin abuz laicii au exercitat un drept de proprietate și administrare asupra bunurilor bisericilor, îndeosebi asupra mănăstirilor. Mai mult, concepția greșită care se introdusese că fondatorul poate să rămână proprietarul mănăstirii pe care o clădește și beneficiarul ei, a ispitit pe mulți episcopi să și investească veniturile pe care le realizează — de multe ori prin acapararea veniturilor mănăstirilor și altor instituții evlavioase din eparhie — în construirea de mănăstiri pentru a căror administrare își neglijau eparhiile. Împotriva unui asemenea procedeu și a episcopilor care-l foloseau, se pronunță cu hotărîre sfinții părinți ai Sinodului I—II Constantinopol, dispunînd că o astfel de mănăstire să fie «ca și cum de la început nici n-ar fi cîntăgat drept de jnhistire, și să se atribuie episcopiei, ca un drept cîntăgat de sine». Toate aceste încercări, ale clericilor, și mai ales ale laicilor, de a poseda cu titlul de proprietate, biserică, mănăstiri, capele, și de a le administra bunurile, n-au putut totuși constitui o normă, pentru că, după doctrina dreptului canonic, un obicei, oricât de mult împărat fi practicat, nu are nici o valoare dacă contrazice legile și canoanele (Sint. at. I, p. 39). Potrivit acestui principiu, drepturile ctitorilor rezervate prin actul de fundare nu trebuiesc socotite ca rezultînd din dreptul de proprietate pe care aceștia l-ar avea asupra instituțiilor religioase create de ei, și ca simple concesii pe care ni le-a făcut Biserica în semn de recunoștință și răsplăt pentru sentimentele, lor pioase. Ctitorii își pierd însă dreptul recunoscut prin actul de fundare, dacă nesocotesc dispozițiile autorității bisericilor și în genere cînd se dovedesc, prin toată purtarea lor nedemni de privilegiul acordat de Biserică.

IV

FORME INSTITUȚIONALE DE MANIFESTARE A CREDINȚII ȘI DRAGOSTEI CREȘTINE, APĂRUTE ÎN BISERICA VECHIE

1. Grupuri religioase apărute în Biserica veche

Grupurile religioase au desfășurat în Biserica veche o activitate care a lăsat urme adânci, ajutând în mare măsură la dezvoltarea vieții bisericești, la înflorirea Bisericii și la răspândirea credinței creștine.

După vechimea lor și caracteristicile fiecăruia în Biserica veche s-au înregistrat următoarele grupuri bisericești: gruparea văduvelor, a fecioarelor, a presbiterilor, a diaconilor etc.

a) **Vădule.** Cea mai veche grupare religioasă cu caracter ascetic, mai târziu și practic, este aceea a văduvelor. Ea s-a constituit într-un corp aparte încă din vremea Sfinților Apostoli. Sfântul Apostol Pavel ne spune: «Văduva să nu fie înscrisă (în gruparea respectivă), având mai puțin de șasezeci de ani, femeie a unui singur bărbat» (I Tim. 5, 9). «Cea cu adevărat vădugă și rămasă singură și-a pus nădejdea în Dumnezeu și stăruie în cereri și în rugăciuni noaptea și ziua» (I Tim. 5, 5). De asemenea mai dispune că nu toate vădulele să fie întreținute de Biserică, ci numai «cele cu adevărat văduge» (I Tim. 5, 16) și care trăiesc în înfrînare (I Tim. 5, 11; I Cor. 7, 8).

După cum arată textul biblic că în multe momente istorice și legi bisericești în legătură cu vădule, acestea constituiau o grupare de femei devotate Bisericii care își luau asupra lor votul castității. Vârsta la care puteau fi primite în societatea respectivă era la început de 60 ani. Pentru a fi primită în societatea văduvelor, văduva trebuia să fi fost căsătorită o singură dată, să ducă o viață retrasă și în rugăciune, să prinosască în faceri de bine, să fie supuse episcopilor, preoților și diaconilor în această subordine se găsea.

Formând o grupare de femei care trăiau în înfrînare și nevinovăție, vădulele nu primeau nici un fel de consacrare specială, nici un fel de hirotesie, așa cum reiese din Constituțiile Apostolice (8, 25). Când s-a ajuns să se organizeze de către Biserică azilele speciale pentru vădule și neputincioase, așa cum numitele hirocomii, purtarea de grijă a acestora a fost încredințată în primul rând femeilor încă

valide din gruparea religioasă a văduvelor. De asemenea, văduvelor le-a fost încredințată uneori și purtarea de grijă a fecioarelor (can. 44 Cartagina); dintre văduge se recrutau și o parte din diaconii (Constituții Apostolice 6, 17) precum și clericele.

Cu o astfel de înfișoare această grupare a văduvelor se situează printre precursorii monahismului feminin. Gruparea văduvelor își păstrează individualitatea ei, nu s-a stins prin contopire cu monahismul și a durat timp îndelungat, ajungând ca și prin veacul V să aibă în Bizanț încă un număr considerabil de membre.

Ca stare aparte în sânul Bisericii, vădugele au fost protejate chiar și de legile de stat.

b) Fecioarele. Ca și vădugele, încă din epoca apostolică, fecioarele au constituit o stare aparte. La început ele au trăit în înfrînare și rugăciuni în sânul familiilor lor. Ca și vădugele, luau asupra lor votul castității, dar nu aveau nici un fel de hirosesie.

•Pildă în indemn spre o astfel de viață, le-a fost Maica Domnului, apoi și cuvintele Sfântului Apostol Pavel de la I Corinteni 7.

Cu timpul ele s-au organizat într-o grupare religioasă, sub conducerea clericului local, în frunte cu episcopul. Intrarea în rândul lor se făcea prin depunerea votului castității, în cadrul unei anumite solemnități. Despre această Constituție Apostolică și canoanele Sinoadelor Ecumenice ne relatează pe larg.

Fecioarele puteau viața fie în casa părintească, fie sub îngrijirea văduvelor, fie în grup aparte. Dintre aceste trei feluri de viață cel care s-a impus mai mult și care le-a dat caracterul de grupare religioasă în cadrul vieții bisericești, a fost viața lor în comun în grup.

Îngrijite de văduge, îndrumate și supravegheate de cleric, ele devin, prin viața lor ascetică, și în special prin votul castității, precursorii ale monahismului propriu-zis, întocmai ca și vădugele. Dobândind prin viața lor castită, o cinstire deosebită în sânul Bisericii și fiind întreținute de Biserică, fecioarele, pe lângă îndeletnicirile lor ascetice au făcut și felurite ascultări în viața comunităților în legătură cu întreaga activitate care se desfășoară în cadrul acestora. Dintre ele se recrutau de preferință diaconii (Novela 6, 6 Justinian, 535)- și monahiile (can. 126 Cartagina).

Cu toate că duceau viața monastică propriu-zisă și cu toate că alimentau gruparea diaconilor, fecioarele s-au păstrat mult vreme ca grupare aparte, independentă de monahism, așa cum arată acest lucru datele istorice și legile destul de târzii.

Deși starea și gruparea fecioarelor s-au ocupat numeroase canoane și legi împărțite, reglementând condițiile acestei stări și prevăzând măsuri de protecție a ei.

Astfel canonul 19 Ancira (an. 314) oprește ca fecioarele afierosite să locuiască împreună cu bărbatii; prin canonul 18 al Sfântului Vasile cel Mare se stabilește vârsta de 17 ani pentru afierosirea fecioarelor, ele neputând deveni monahii decât la 25 ani (can. 126 Cartagina), iar diaconii abia la 40 ani (can. 15 IV ec.; can. 40 Trulan), prin canonul 16 IV ecumenic se prevede pedeapsa excomunicării pentru fecioa-

rele afierosite dac se c s toresc ; prin canoanele 18, 60 ale Sf totului Vasile cel Mare i canonul 16 al lui Ioan Postnicul se prevede epitimia pentru adulter în cazul c o fecioar afierosit î i calc votul castit ii etc. Prevederile acestea i altele sînt men inute de Fotie, în Nomocanonul s u (titlul 11, cap. 8—10, an. 889).

Pentru înt rirea rînduielilor biserice ti cu privire la fecioare, împ ra ii romani-bizantini au emis legi care protejau în chip special fecioarele, 'prev zînd pedepse aspre pîn la pedeapsa cu moartea pentru cei care r peau fecioare consacrate. Pedepsele respective se aplicau nu numai r pitorilor, ci i acelora care se c s toreau cu ele.

Reglementat legal de Biseric , recunoscut i protejat de legile Statului, societatea fecioarelor a reprezentat unul din pilonii evlaviei cre tine i ai lucr rii duhovnice ti a Bisericii vechi.

c) Presbiterele. începînd din epoca apostolic , al turi de v duve i diaconi e au existat ca o categorie i grupare aparte a a-numitele presbiterere. De ele face pomenire Sfîntul Apostol Pavel în epistola I c tre Timotei (5, 2) i în cea c tre Tit (2, 3).

Dac în ce prive te locul de la I Timotei 5, 2 nu este absolut sigur c ar fi vorba chiar de presbiterere, ci doar de femei mai b trîne în general, apoi nu încape nici o îndoial c în locul de la Tit 2, 3 este vorba de presbiterere oă grupare sau categorie aparte de femei care se îndeletniceau cu instruirea religioas i cu îndrumarea moral a tinerelor i a oric ror femei, care, fie c se preg teau pentru botez, fie c doreau s cunoasc mai bine înv turile i rînduielile Bisericii.

Misiunea presbiterelor a fost luat cu timpul asupra lor de c tre diaconi e i v duve, i astfel, încetul cu încetul, num rul lor scade i sînt tot mai rar amintite.

În fine, în veacul IV, sinodul din Laodiceea, prin canonul 11, interzice : «a se mai a eza în Biseric , cele ce se numesc presbiterere, adic întîist t toare», întreueît, dup cum spune Balsamon în comentariul la acest canon «deveniser prea mîndre i iubitoare de agoniseal » (Sin-tag. Atenian , voi. III, 181).

dj Diaconi ele. Amintite ca i v duvele i fecioarele, înc din vremea Sfin ilor Apostoli (F. A. 16, 1), diaconi ele au constituit o categorie deosebit de femei pioase, care- i puneau benevol munca lor la dispozi ia Bisericilor locale i care s-au organizat apoi i s-au afirmat ca cea mai important grupare feminin a Bisericii vechi.

Dup cum apar din principalele documente asupra organiza iei biserice ti, diaconi ele, ca i fecioarele i v duvele, puteau vie ui fie pe la casele lor în familie, fie împreun în «consortium», îns mefeu sub Cîrmuirea i supravegherea clerului.

Diaconi ele se recrutau dintre fecioare sau v duve, adic din categoria fecioarelor i v duvelor afierosite, trebuind s aib cel- pu în vîrsta de 40 ani. Aceast vîrst , prev zut ca minim , a fost stabilit prin canonul 15 al Sinodului IV ecumenic (an. 451) care dispune acela i lucru ca i canoanele 14 i 40 Trulan.

Cum îns rînduiala apostolic era ca în rîndul v duvelor s ' fie primite femei în vîrist de cel pu în 60 de ani (I Tim. 5, 9), s-a acceptat

i cu privire la diaconi ele recrutate dintre v duve, această vîrst , a a c întîlnim dispozi ii legale în acest sens (Cod. Justinian 1, 3, 9).

Considerîndu-se c i femeile în jurul vîrstei de 50 ani sînt destul de înaintate în vîrst pentru a fi ajuns la o statornicie în hot rîri, i chiar cu această motivare, Justinian, printr-o lege din 535, a redus la 50 ani vîrst de admitere în rîndul diaconi elor, dispunînd, ca în caz de necesitate, s se poat face diaconi e i la o vîrst mai mic , îns numai în cadrul mîn stirilor i obligîndu-le s locuiasc în m n stare.

Curînd, printr-o alt lege din anul 546, acela i împ rat a redus la 40 ani vîrst admitterii femeilor în rîndul diaconi elor (Novela 123, 13).

Cum îns , potrivit canonului 48 Trulan puteau fi f cute diaconi e i so iile preo ilor ale i episcopi, este firesc s nu se mai fi inut seama în mod riguros de normele privitoare la vîrst admitterii în diaconat a femeilor.

Ceremonia de primire a lor consta într-o hirotésie, cu ocazia c reia ele depuneau votul castit ii într-o form mai solemn decît aceea în care l-au depus ca v duve sau ca fecioare (can. 19, I ec. ; 15 IV ec. ; 14, 40 Trulan; Novele 6, 6).

Hiroteisia diaconi elor o s vîr eau numai episcopii, nu i preo ii (Constit. Ap. 3, 11), dup o rînduial care este ar tat în Constitu iile Apostolice, cartea VIII, capitolul 19, 20, unde citim : «Despre diaconi e rînduiesc eu, Bartolomeu, episcop, pune i mîinile asupra ei, de fa fiind preo imea, diaconii i diaconi ele i s zici : ...» (urmeaz rug ciunea).

În cadrul acestei ceremonii, episcopul «unge capul diaconi ei, a a cum preo ii i împ ra ii se ungeau în vechime» (Constit. Ap. 3, 16).

Mai tîrziu, s-a introdus rînduiala ca la acest prilej s li se atrag aten ia în fa a celorlalte diaconi e, c dac - i vor c lca votul, î i vor pierde capul, iar bunurile lor vor fi atribuite fie bisericilor, fie m n s tirilor în care au tr it (Novela 6, 6). Din Novela 6 a lui Justinian, se vede c diaconi ele tr iau fie în cadrul parohiilor, organizate ca societate religioas în sînul acestora, fie în cadrul mîn stirilor.

Ca i v duvele i fecioarele, diaconi ele au f cut parte în mod legal din cler, adic au figurat în canonul sau lista slujitorilor Bisericii i, de fapt, atît legile biserice ti, cît i cele ale Statutului', le enumer dup diaconi i le confer privilegiile clerului.-

Ca slujitoare ale Bisericii, a a cum reiese din Constitu iile Apostolice, sfintele canoane i legile Statului, diaconi ele îndeplineau felurite ascult ri, dintre care, cele mai importante erau urm toarele :

— Ajutau preo ilor cînd botezau femei, ungîndu-le cu untdelemn sfin it.

— P zeau u ile bisericilor, adic intr rile femeilor, i supravegheau, împreun cu diaconii, buna rînduial din biseric .

— înso eau înaintea diaconilor, preo ilor i episcopilor pe femeile care voiau s le vorbeasc , nefiindu-le îng duit ca vreo -femeie s li se înf i eze acestora f r diaconi .

— îndrumau i îngrijeau v duvele i fecioarele, care trebuiau s le dea ascultare.

— Catehizau pe neofite. .

— Vizitau la domiciliu și ajutau femeile în lipsuri, din mandatul clerului.

— Făceau serviciul de curiere ale clerului.

— Duceau ajutoare celor săraci, bolnavi și celor din închisori.

— îngrijeau pe cei din instituțiile de asistență socială ale Bisericii și administrau chiar astfel de instituții, când ele adăposteau femei, copii și bătrâni.

— îndeplineau orice serviciu care li se încredinșă de către cleric.

Atât pentru ducerea la îndeplinire a îndatoririlor lor, cât și pentru buna rânduială în ce privește viața lor, diaconiile erau supuse clericului, iar în mănăstiri, starelor. În muncile sau ascultările pe care le prestau, aveau ca îndrumători și cărmuitori pe diaconi, care pot chiar să excomunică, adică să oprească de la Sfânta împărtășanie, pe diaconiile «dacă se cere a ceva și nu este de fapt preotul» (Const. Apost. 8, 28).

Dedicată mai ales operei de asistență socială a Bisericii, diaconiile lor li s-au conferit o seamă de privilegii și din partea Statului și li s-a asigurat, ca întregului cler de altfel, o protecție specială prin legi. Astfel, ele nu puteau fi urmărite și judecate direct de legile Statului, decât dacă nu izbutea episcopul să îl murească lucrurile (Nov. 123, 21); ruperea sau violarea lor era pedepsită foarte aspru, cu moartea și confiscarea averii (Cod. 1, 3, 54; Nov. 6, 6). Această pedeapsă se aplică însă nu numai infractorilor, ci și diaconii elor, dacă consimțeau să-și calce votul (Nov. 6, 6).

Pe lângă canoanele și legile de stat arătate, de diaconiile se mai ocupă o serie de alte legi bisericești (Can. 14 Vasile cel Mare; Cod. Theod. 5, 3, 1; Cod. Justinian 1, 2, 13; 3, 20; canoanele sinoadelor din Orange 441, • din Orleans 553, etc.) care toate reliefează importanța societății diaconii elor și prețuirea deosebită a activității lor atât în Răsărit, cât și în Apus.

Existând ca grupare aparte, superioară celorlalte vâduvelor și fecioarelor, gruparea diaconii elor s-a menținut alături de acelea și apoi timp îndelungat și alături de monahism, fără a se confunda cu acesta.

Prin votul solemn al castității, un vot reînnoit, și prin ascultarea riguroasă față de cleric, diaconiile constituiau de fapt o grupare paramonastică.

Prin structura și activitatea ei, această grupare ca și aceea a vâduvelor și a fecioarelor, au alimentat spiritul ascetic propriu monahismului și a contribuit la încheșgarea și extinderea monahismului. Diaconiile ele excelând însă și prin activitate practică de asistență socială în special.

e) **Parabolani.** Un corp sau o grupare religioasă aparte, ivită mai târziu în Biserică, sau cel puțin atestată mai târziu decât cele trei de care ne-am ocupat până aici, este gruparea cunoscută sub numele de parabolani. Asupra ei nu există, sau mai bine zis, nu ni s-au păstrat documente sigure decât din Biserica Alexandriei. Cu toate acestea, cunoscând intensă acțiune de asistență socială pe care Biserica a desfășurat-o, trebuie să presupunem, că un corp sau o grupare atât de im-

portant prin activitatea ei practic în cadrul asistenței sociale, cum a fost aceea a parabolaniilor, nu va fi apărut mult mai târziu decât cele, cu caracter religios-moral, și, de asemenea, o astfel de grupare n-a putut să fie organizată doar într-o singură Biserică locală, într-un singur centru bisericesc.

- Parabolanii formau un corp de sanitari creștini laici, organizați atât după rânduielele unei astfel de profesiuni, cât și după acelea ale unei alese vie uirii morale. Cu privire la înțelesul numelui lor nu s-a ajuns la o concluzie precisă în general admisă, deși cercetătorii și-au dat toată osteneala să o facă.

Românii din Evul mediu au susținut prin parabolanii trebuie să se înțeleagă oameni curajoși, îndrăzneți, care se expun ori-cărei primejdii sau se aruncă în primejdie întocmai ca vitejii în luptă.

Ca urmare, parabolanii s-ar numi astfel, pentru că ei luptă cu îndrăzneală sau se aruncă fără frică în luptă pentru a-i salva pe cei bolnavi, căci aceasta era misiunea lor, după cum se precizează de altfel și prin legile de stat.

Alți cercetători susțin că numele parabolaniilor ar proveni de la cuvântul «parabola», parabolă, poveste, asemănare, vorbire în pilde sau echivoc, fiindcă parabolanii promit mai multe decât fac, folosindu-se adeseori de parabole.

O altă teorie susține că parabolanii ar putea să-și tragă numele de la meseria lor, care ar fi fost aceea de îngrijitori de biserici publice.

Se pare că mai verosimil este proveniența celor care îi dau cuvântului parabolă, înțelesul de temerar, îndrăzneț, curajos. Aceasta pe considerentul că în primele veacuri ale erei noastre cei care îngrijeau pe bolnavi se expuneau unei primejdii grave și numai cei curajoși și înrădăciți în permanență s-au tăiat și via salvându-i pe cei în primejdie.

Este posibil ca o astfel de grupare să fi cunoscută în antichitatea păgână, pentru că numele acesta nu este specific creștin, nu este legat cu nimic de credință sau de Biserică, ci el poate fi foarte bine menținut de la civilizația păgână.

Curajul și temeritatea, ba uneori chiar și terorismul pe care-l practicau până la parabolanii creștini ca o caracteristică a tagmei lor, sînt atestate documentar în date istorice și texte de lege. Această însușire s-a putut produce chiar înainte de veacul IV, vreme în care se cunoșteau că Biserica a desfășurat o intensă activitate de asistență socială în cadrul căreia desigur a fost cuprins și sectorul în care lucrau parabolanii, ca unul ce nu putea fi evitat. În aceasta, de altfel, se cerea și cea mai mare abnegație sau spirit de jertfă, însușirile prin care excelau creștinii. Cu deosebire în timpul epidemiilor, creștinii s-au reușit în ajutorul semenilor lor, iar acest ajutor nu era întotdeauna dezorganizat, ci, așa după cum se arată în documentele istorice, el se desfășura în condiții asemănătoare, sau aproape identice cu cele în care acționau parabolanii.

Această comportare a creștinilor față de toți semenii lor în cazuri de nenorociri a fost generală și a stîrnit pretutindeni, deopotrivă, admirația, dar și invidia păgînilor.

Cu toate acestea, ajutorul creștin dezinteresat care se desfășura în asemenea cazuri, nu a rezistat, în forma lui inițială, după ce el — aju-

torul creștin — s-a organizat luând înfiarea unei opere permanente de asistență a bolnavilor, deși era înțeles de Biserică, a primit, prin reprezentanții săi, o înfiare mai puțin creștină, ajungându-se ca în-deletnicirea de parabolani să aibă o foarte mare căutare, mai ales din pricina că tighului care li se asigura celor din această categorie.

Este mai mult decât probabil că organizarea asistenței sociale de către Biserică în timpul gravelor epidemii din veacul III a dus la crearea corpului de parabolani, adică de oameni care înfruntau, primejdii pentru a le veni în ajutor celor loviți de soartă.

Se prea poate că în Alexandria să fi luat naștere prima formă iune de parabolani, primul grup sau prima societate de sanitari creștini, în-trueit Alexandria era cel mai mare oraș comercial al imperiului, și prin imensul trafic portuar, cel mai expus la epidemii.

Un corp asemănător cu al parabolanelor sau chiar același corp se găsea și în serviciul Vasiliadei, numiți «trimiși» care adunau pe bolnavii-i aduceau la spital.

Cum parabolani apar în număr mare (600) și ca o organizație bine definită la începutul veacului V în Alexandria, este de la sine înțeles că o astfel de organizație trebuie să se fi format anterior și să fi afirmat necesitatea în așăm sur, încât chiar și atunci când prin anii 415—416 ei s-au dat la acte de dezordine, nu s-a procedat totuși la lichidarea lor, ci numai la oarecare măsură de reorganizare.

În lipsă de date istorice mai precise și numai pe baza celor invocate, se poate admite că societatea parabolanelor a luat ființă în veacul III și că ea a funcționat în bune condiții în veacul IV, abia din vremea lui Constantin cel Mare. Se cunoaște de altfel amploarea pe care a luat-o în veacul IV, după edictul de la Milan (313) datorită sprijinului acordat de Stat, înțegii opere de asistență socială a Bisericii. Și era firesc desigur, că din această operă să nu lipsească asistența bolnavilor prin oameni pricepuți și hotărâți să se dedice ei. Aceștia au fost parabolani sau indiferent cum se vor mai fi numiți. Se prea poate că ei să fi înlocuit de la anul 313, sau ceva mai târziu, vreun corp de sanitari păgâni sau să reprezinte chiar încreștinarea parabolanelor păgâni, adică o continuare în formă creștină a unei formații de sanitari păgâni, în cadrul cărora se vor fi infiltrat, așa ca și în armată și pretutindeni, încă de multă vreme elemente creștine.

Asupra organizării și îndeletnicirii lor ne-au rămas două legi imperiale, una din 416 și alta din 418, ambele date de către Teodosie II în Bizanț.

Cu privire la organizarea lor, cele două legi dispun următoarele :

— Parabolani formează un corp de sanitari creștini laici, numai bărbați, sau o grupare închisă, cu locuri limitate (500—600 în Alexandria).

— Ei se recrutează numai din rândurile oamenilor simpli și săraci (pauperes corporati), având însă pricepere în îngrijirea bolnavilor, ceea ce pare să indice nu numai simpli sanitari, ci și oarecare vrăci sau medici. De altfel, nici nu se poate imagina un corp de sanitari fără a avea între ei și medici.

— Nu pot fi parabolani aceia care de in magistraturi, demnit i de stat (honorati) sau func ii în administra ia cet ii (curiales) i nici boga ii (idites), fiindc ace tia fac nego cu slujba de parabolani.

De aici se vede c această slujb era c utat , probabil pentru a le asigura c tiguri apreciabile celor ce-o îndeplineau, ceea ce este explicabil, fiindc întotdeauna bolnavii au fost dispu i s fac jertfe mari pentru cei care îi îngrijesc sau îi trateaz .

— Constitui i îns ca un corp sub conducerea episcopilor, este probabil ca ei s fi primit o anumit plat i între inere din bunurile Bisericii, întocmai ca i clericii, completându- i veniturile prin ceea ce primeau de la clien i.

— Recrutarea lor se face de c tre episcopi fie direct, f[^] cu aprobarea acestora.

— Ei nu sînt clerici, nici asce i, dar sînt obliga i s observe o regul auster de via , fiindu-le interzis, ca i clericilor i monahilor, participarea la spectacole, frecventarea localurilor publice, mai ales a judec toriilor, de asemenea i s se îndeletniceasc cu lucruri incompatibile cu starea clerical .

Pentru cei care nu ar respecta rînduielele acestea, se prevede o întreit sanc ionare i anume : tergereea din lista parabolanelor, aplicarea unei pedepse dup gravitatea abaterii i pierderea definitiv a dreptului de a mai putea fi parabolani.

— Parabolanii nu sînt numai ale i de episcopi, ci sînt pu i i sub conducerea sau sub jurisdic ia acestora, întocmai ca i clericii, episcopii avînd dreptul de a-i disciplina sau pedepsi, iar ei obliga ia ascultării canonice fa de episcopi.

În caz de moarte a vreunuia cînd devine astfel liber vreun loc în corpul parabolanelor, episcopul cet ii respective se îngrije te de completarea locului respectiv prin persoane care îndeplinesc condi iile legii.

— Organiza i în corp, colegiu sau societate, ei aveau în fruntea lor un «syndieus», adic un fel de delegat sau responsabil.

Ca una din cele mai importante forma ii prin care Biserica i-a desf urat aciunea sa de asisten social , parabolanii s-au men inut timp îndelungat în forma organizatoric ar tat , dar desigur numai în ora ele mari, c ci în ceîe mici cu greu s-ar fi putut men ine o astfel de grupare, din pricina lipsei de ocupa ie constant .

Locul lor, în cet ile mai mici i cu timpul probabil chiar i în cet ile mari, l-au luat a a-numi ii nosocomi, adic sanitari din cadrul spitalelor, care se numeau nosoeomia.

Despre parabolani nu se face nici o men iune c ar fi fost lega i de vreun spital sau de vreo alt institu ie de asisten social din vechia Biserica , ceea ce ne oblig s nu-i socotim în rînd cu sanitarii spitalelor i cu atît mai pu in ca formînd acela i corp cu ace tia.

f) Corpora ii sau **colegii** funerare. În afar de grup rile amintite pîn aici, istoria Bisericii cre tine mai consemneaz i existen a unor corpora ii sau colegii funerare, cum au fost : decanii, lecticarii, copia i — fossores, acolu ii —• funerari, ascetriile i canonicele. Ace tia, fie c f ceau parte i formal din cler, cum a fost situa ia prin secolele IV—V, fie c erau

asimila i cu clerul, s-au bucurat mereu de privilegiile clericilor, precum i de unele avantaje speciale, determinate de func iile pe care le îndeplineau. Despre cele mai multe dintre aceste grup ri avem numeroase indicii c erau chiar organizate prin lege de stat, înc din vremea împ ratului Constantin cel Mare.

g) Fr iile. între grup rile religioase din Biserica veche, asupra c rora nu ni s-au p strat decît pu ine indicii, dintre care unele nesigure sau neconcludente, au fost i «*fr iile cre tine*», organizate local, în cadrul comunit ilor. Acestea sînt pomenite în veacul IV în Egipt i în alte p ri ale Imperiului. în categoria aceasta de cre tini î i are începutul organizarea fr iilor cre tine, numite în Biserica veche i «*adelfata*» — fr ii —, iar în str vechile fr ii î i au prototipul «*fr iile ortodoxe*» — din mileniul al doilea al erei noastre.

Fr iile religioase sau biserice ti sînt pomenite în Bizan i pîn la schisma cea mare (1054) i mai ales dup aceea.

Cele mai multe i mai bine organizate fr ii ortodoxe au existat în Rusia i în Polonia. începînd din veacul XII ele sînt amintite la Polok (an 1159) i la Kiev ; mai numeroase în veacurile XIV—XV, ele au devenit în veacurile XVI i XVII adev rate bastioane ale Ortodoxiei împotriva agresiunii catolice, care- i avea cartierul de opera ii în Polonia catolic .

Cu deosebire fr iile ortodoxe din Lwow (Lemberg), Ostrog, Wilno, Moghilev, Vitebsk, Brest, Minsk i Kiev, au dus o lupt îndrjit cu catolicii, care preg teau în veacul XVI unirea cu Roma a unei p ri dintre ucrainieni, unire încheiat totu i la Brest în anul 1596. Puncte importante de sprijin ale Ortodoxiei în lupt cu catolicismul, în tot veacul XVII i XVIII, ele au c utat s - i p streze i s - i îmbun t - easc organizarea din veacurile anterioare, consolidîndu- i mijloacele materiale, sporind num rul colilor pe care le între ineau, precum i a institu iilor de asisten social (spitale, azile, orfelinate). Cu o astfel de organizare, fr iile ortodoxe din Rusia i Polonia, au st vilit i au contracarat prozelitismul catolic în veacurile XVII i XVIII, anulînd în cea mai marte parte efectele unirii de la 1596.

La românii din Ardeal i Banat sînt amintite astfel de fr ii ortodoxe prin centre ca : Bra ovul, F g ra ul, Ha egul, Hunedoara, Bistri a, Caransebe ul, organizate fot din nevoia de a opune rezisten catolicismului în veacul XVIII.

La 1933, din ini iativa mitropolitului Neolae B lan al Ardealului s-au organizat fr ii ortodoxe în cele mai multe localit i din Ardeal i Banat, în scopul de a opune rezisten activ propagandei i uneltirilor prozeitiste.

*

Nu putem încheia această expunere asupra principalelor grup ri religioase care au ap rut în Biserica veche, f r s amintim pe una dintre cele mai r spîndite grup ri religioase, pîn ast zi i anume, *monahismul* despre oare ne vom ocupa în mod special, în cele ce urmeaz .

h) Monahismul. Originea și dezvoltarea monahismului. Vieuirea monastică fie în sens de jertfă substitutorie pentru alții, pentru izbăvirea obștei de suferințe, fie în sens de căutare a desvârșirii proprii este un fenomen general bine reprezentat în aproape toate religiile într-o formă sau alta. Deci monahismul nu este o creație a creștinismului.

Dar monahismul așa cum se prezintă el în Biserică, este un produs al spiritului moral al creștinismului, care de teaptă la unii oameni nu izvoia după o desvârșire mai înaltă.

Monahismul însă nu are în sine caracterul necesității. În istoria bisericească a fost un timp când monahismul n-a existat. Clerul foarte rar oare nu se poate cugeta creștinismul, este o instituție de instituire divină, dimpotrivă, monahismul nu există pe baza unei astfel de instituirii pentru aceasta, în Biserică, nu se simte aceeași nevoie de el ca de cleric. În Biserică, monahismul are caracterul unei grupări de oameni, care, după anumite reguli, își consacră viața lor întreaga lui Dumnezeu, întru înălțarea Bisericii precum și să servească drept icoane ale virtuților creștine.

Monahismul s-a dezvoltat încetul cu încetul. În timpurile cele mai vechi ale Bisericii, mulți creștini pioși, pentru a sluji lui Dumnezeu și pentru a dobândi fericirea veșnică, s-au obligat la deplină înfrânare* de la plăcerile comune ale vieții. Ei se abțineau de la tot ceea ce putea să îndepărteze spiritul și nu izvoia lor spre bunuri spirituale, însă n-au pierdut societatea omenească și n-au refuzat să-și îndeplinească îndatoririle pe care le impune Biserica și societatea.

Cu timpul, aceia care se dedicaseră înfrânării și ascezei, chiar trăind în societate, s-au simțit îndemnați să se ducă în pustii și prin munți, pentru că în aceste locuri singuratic se poate înfrâna mai bine, fiind mai departe de ispitele pământești. Acestui fel de viață, mulți creștini s-au dedicat din veacurile II și III, ca din rândurile lor să apară, în a doua jumătate a veacului III și prima jumătate a veacului IV, figuri ca: Paul din Teba (f. 340), Pahomie cel Mare (f. 348), Antonie cel Mare (f. 356), Ilarion (f. 371) și Macarie Egipteanul (f. 390). Aceștia ocupă locul de frunte între cei ce s-au consacrat vieții pustnice și pot fi numiți întemeietorii monahismului. Ca bărbăți, care erau cunoscuți pentru viața lor sfântă, au grupat împrejurul lor pe mulți alți bărbăți care nu izvoiau la o asemenea viață, așa încât pe timpul lui Pahomie, numărul lor se urca la 7000. Pentru viața lor pustnicească s-au numit anahoreți, retraiți, plecați din lume, iar pentru felul lor de viață au fost numiți asceți, oameni care își trăiesc viața în înfrânare.

Pahomie cel Mare a adunat pentru prima oară în Egipt pe mulți dintre acești anahoreți în grupe, trăind o viață comună și locuind în locuințe comune, numite chinovion (coenovium). Atare chinovii s-au înființat curând și în alte regiuni ale Orientului și purtau numirea de monastiria, monastiri, locuri pentru cei ce trăiesc singuri, în oare-uneori trăiau până la 100 de oameni.

În veacul al IV-lea au început și femeile să se consacre acestei vieți și s-au consacrat pentru ele mănăstiri proprii, în care însă locuiau monahi sau călugări și călugărițe sub conducerea unui stareț. Dar, aceste mănăstiri mixte au fost desființate în veacul V și interzise în veacul

VI de c tre împ ratul Justinian. Totu i, chiar i în veacul VIII i IX se mai pomenesc astfel de a ez ri mixte (Gan. 20 sin. VII ec.).

Organizându-se în ob ti de asce i, monahismul a dobândit caracterul unei grup ri religioase, care i-a creat propriile ei reguli de via , înându-se mult vreme departe de st pînirea bisericeasc i formînd o stare nou , adic o nou categorie de membrii ai Bisericii, al turi de clerici i laici.

Cu acest caracter de grupare religioas , monahismul a intrat în subordinea ierarhiei biserice ti de la anul 451 (sinodul IV ecumenic) pe care nu i l-a pierdut nici azi, indiferent c este vorba de cenobi i sau de anahore i, sau de idioritmici (de cei ce vie uiesc în ob tii, sau de cei ce tr iesc singuratici).

Anahore ii existau i înainte de Pahomie i âu vie uit i dup introducerea vie ii monahale în comun. Ei î i petreceau via a în rug ciuni, retra i în pustie i se exercitau dup voina lor în înfrîn ri i în aspr vie uire cre tin . Reguli speciale nu existau în aceast privin i era exclus i posibilitatea de a se înscrie pentru ei anumite reguli, deoa-rece erau în afar de orice supraveghere.

8 Altfel s-a petrecut lucrul cu cenobi ii, care tr iau la un loc i a c ror via în mîn stiri, — rela iile lor reciproce i pozi ia lor fa de stare —, erau hot rîte prin anumite reguli. Dup introducerea vie ii comune, Pahomie cel Mare pe la anul 325 a stabilit un num r de 194 de reguli pentru monahii s i. Din ace-Stea 142 sînt reguli în sens restrîns, iar celelalte 52 sînt ad ugiri i explic ri ale regulilor fundamentale. Toate regulile se refer la rug ciuni, la între inere, la ocupa ie, la via a monahal în mîn stiri i la intrarea în mîn stiri.

Deoarece regulile lui Pahomie nu priveau separat toa e p r ile vie ii monahale, stare ii din unele mîn stiri, pentru diferite chestiuni, au procedat dup aprecierea lor proprie, din care cauz se n teau cîte-odat certuri. Pentru a preveni acest lucru, Vasile cel Mare, pe la anul 362 a întocmit reguli complete în forma catehetic , adic de întreb ri i r spunsuri. Ele sînt 50 de reguli mai mari i 313 mai scurte, care re-glementeaz via a mîn stireasc . Aceste reguli au fost compuse pe baza Sfintei Scripturi, a canoanelor i a regulilor lui Pahomie în esen , regulile lui Vasile cel Mare con in urm toarele hot riri: monahul tre-buie s renun e la lume i la pl cerile ei, pentru aceasta nu trebuie s aib avere ; toate agoniselile lui trebuie s treac în posesiunea mîn s-tirii din care el face parte ; este obligat la ascultare necondi ionat fa _de superiorii lui direc i i fa de al ii mai b trîni ; este obligat la re-nun area trupeasc i la st pînirea tuturor dorin elor corporale, de aceea trebuie s posteasc i s se supun la munci fizice. Deoarece inta vie ii p mînte ti a monahului este numai mîntuirea ve nic , el trebuie s se consacre lui Dumnezeu, s petreac în rug ciuni mereu, s se devoteze citirii c r ilor sfinte, i în rela iile cu fra ii s i, întotdeauna s aduc vorba de Dumnezeu i mîntuirea ve nic . Monahul s t g -duiasc solemn p strarea deosebit a acestor prescrip ii. Aceast f -g duin formeaz cuprinsul f g duin ei monahale, despre care va fi vorba mai tîrziu.

Regulile Sfântului Vasile cel Mare, care au fost primite de întreg monahismul oriental, au format baza pentru statutele celor mai însemnate mîn stiri orientale și au fost primite apoi de întreg monahismul ortodox ca un adevărat catehism, adică avînd dreptar de via praxilele cîntărilor ale Sfântului Vasile, de aceea apusenii îi și numesc pe cîntăreții ortodocși vasilieni sau basiliani.

Pe la mijlocul secolului al IV-lea, monahismul a ajuns din Orient și în Occident, pe vremea cînd Atanasie cel Mare se găsea în exil la Roma împreună cu doi monahi, Amonius și Isidor. Prin acești bisericieni occidentali au cunoscut și ei mai de aproape monahismul. Predica lui Atanasie despre frumusețea monahismului a deosebit la mulți iubirea pentru această stare, deși în Occident, la început, monahismul n-a putut să prind rădăcini adînci. Abia cînd Ambrozie al Milanului, cîntăreșul sfîrșitului secolului IV, a început să laude monahismul în omiliile sale și a fondat în apropierea Milanului o mîn stare, pentru care a prescris regulile monahale primite de la Vasile cel Mare, abia atunci a început și în Occident să se întîrească monahismul. În privința aceasta au contribuit foarte mult Ieronim din Dalmația (f. 420) și Augustin din Hippo (f. 430), încît, în a doua jumătate a veacului al V-lea, în toate provinciile creștine ale Occidentului se aflau mîn stiri. În toate mîn stirile apusene viața monahală era reglementată prin acele reguli care erau în vigoare în mîn stirea lui Ambrozie, deci prin regulile lui Vasile cel Mare. Severitatea regulilor lui Vasile, pe care monahii occidentali, cu toată înclinația lor spre ascetism, numai cu greu puteau să le observe, a contribuit ca monahismul occidental să nu se dezvolte atît de repede ca cel din Orient. Această împrejurare l-a determinat pe cunoscutul ascet al Occidentului, Benedict de Nursia (f. 543) să înființeze o mîn stare mai puțin severă la Subiaco, în apropierea Romei, după ce a cunoscut motivele care împiedicau stricta observare a regulilor lui Vasile în Occident. Benedict a compus pentru mîn stirea sa reguli deosebite, care se potriveau cu împrejurările speciale și climatice ale Occidentului, dînd o formă mai blîndă regulilor lui Vasile. În mîn stirea cunoscută, înființată mai tîrziu de el la Monte Cassino, a avut ocazia să încerce și mai hotărît, valoarea practică a regulilor sale. Această mîn stare organizată după regulile lui Benedict a servit ca model pentru toate celelalte mîn stiri occidentale pînă la începutul secolului al XIII-lea, cînd s-au înființat noi ordine monahale (franciscanii, dominicanii, etc.). Benedict a întocmit 73 de reguli, al căror raport cu acelea ale lui Vasile cel Mare a fost menționat.

Regulile monahale ale lui Vasile cel Mare, cum s-a menționat, serveau ca bază pentru statutele mîn stiri ale mîn stirilor orientale mai însemnate. Cele mai importante statute de acest fel sînt acelea din Ierusalim, statutele mîn stirii Studion și ale mîn stirilor din Muntele Athos. Statutul din Ierusalim a fost redactat în anul 561 de Sava Sfinșitul, pentru mîn stirile Palestinei; statutul mîn stirii Studion a fost redactat de Teodor Studitul, egumenul acelei mîn stiri, în anul 789, iar statutul mîn stirilor din Athos a fost redactat pe la anul 970 de Sfîntul Athanasie Athonitul, fondatorul Lavrei din Athos.

în esență, aceste statute se aseamănă; numai în detalii sînt deosebiri, care sînt bazate pe împrejurările de loc ale mînștirilor respective. Cel mai complet este statutul mînștirii Studion, care a fost adoptat în secolul al XI-lea de Theodosie, monahul mînștirii Pecerska din Kiev. Acest statut din urmă a fost introdus apoi în toate mînștirile rusești. El stă la baza Tipiconului sau Statutului mînștirii «Binefăcătoare» (Everghetisa), strălucită ctitorie a lui Pavel Everghetinul (t. 1054).

Prin statutul mînștirii lui Teodor Studitul s-a hotărît reglementarea internă a vieții monastice în Biserica Orientală pentru toate timpurile posterioare. Statutele speciale care există astăzi în diferite mînștiri, sînt numai modificări bazate pe împrejurările locale și naționale ale statutului mînștirii Studion.

Pînă la Sinodul al IV-lea ecumenic, în care, pentru prima oară s-a discutat despre monahism și locul lui în Biserică, monahismul exista ca o societate deosebit de oameni pioși, independenți de jurisdicția bisericească. Pînă în acest timp, mînștirile erau autonome; aveau o administrație independentă și depindeau numai de stare. Chiar și scutirea de făgduința monahală era considerată ca permisă. Pentru a nu împiedica pe monahi în îndeplinirea lor ascetică, nu li s-a permis la început intrarea în cler; ei trebuiau mai ales să asiste la serviciile divine celebrate în cele mai apropiate biserici de clerul parohial. Însă, după ce s-au înființat biserici direct în mînștiri, duhovnicul mînștirii de regulă, și cîteodată și starețul, se hirotonea preot (ieromonah) și săvîrșea serviciul divin în mînștiri. Cînd, în timpul monofizitismului, monahii, profitînd de independența lor și împrășiți în această sectă au provocat neorînduiești în Biserică, atunci sinodul de la Calcedon a luat hotărîrea să se reglementeze legal poziția societăților monastice în Biserică și relațiile lor cu autoritatea bisericească. Acest sinod, oare a recunoscut monahismul ca o stare deosebit de cea clericală și de cea laică, a stabilit cu privire la monahi și mînștiri, următoarele reguli: nici o mînștire nu poate fi înființată fără consimțămîntul episcopului eparhial competent; toți monahii sînt supuși în orice privință episcopului eparhial și depind de el; în același raport se găsesc fașă de episcop toate mînștirile, pe care episcopul are să le supravegheze sever; monahul care nesocotește una din făgduințe și nu se întoarce în mînștire cu căință, cade sub anatemă; nici un monah nu trebuie să se ocupe cu afaceri în afară de mînștire, afară de cazul cînd și se permite de episcop, pentru vreo nevoie a Bisericii, călcarea acestei prescripțiuni se pedepsește cu excomunicarea.

În veacul al VI-lea, monahismul, a devenit obiect al legislației politice. Împăratul Justinian a dat cîteva Novele, care s-au ocupat cu monahismul și cu mînștirile și în care sînt expuse amănunțit deciziile în această privință ale sinodului de la Calcedon. Aceste Novele au fost primite în Nomocanonul în 14 titluri al lui Fotie, fiind și astăzi în vigoare pentru toți monahii și mînștirile Bisericilor orientale. O parte din normele legislației politice au dobîndit sancțiunea bisericească în cîteva canoane ale sinodului Trulan (can. 40—49). Cînd a fost nevoie să se restatornicească și să se întărească disciplina monastică,

sl bit în timpul iconoclasmului, prin faptul c în urma atacurilor iconocla tilor multe mîn stiri au fost depopulate i monahii alunga i, atunci s-a ocupat cu monahismul i Sinodul VII ecumenic (can. 17—22). în timpul acestui sinod tr ia i lucra i Teodor Studitul, care pe' baza canoanelor aceluia i sinod i ale altor decizii din timpurile anterioare, a redactat statutul monastic amintit, care a ajuns cel mai important statut pentru monahismul Orientului. Prin aceasta s-a terminat organizarea general a monahismului, atît cu privire la rela iile interne, cît i la cele externe. i la sinodul al IX-lea particular (I—II Constantinopol) s-au dat cîteva canoane, care aveau numai menirea s îndrepteze cîteva neajunsuri, care se observaser în disciplina mîn stireasc (can. 1—8).

Cele ar tate pîn acum asupra organiz rii monahismului, sînt valabile atît pentru monahi cît i pentru c lug ri e, cu deosebiri condi ionate de sex. Via a ascetic , izolat de rela iile cu lumea, dus de cî iva oameni pio i în cele dintîi timpuri ale Bisericii a fost îmbr i- at în vremea aceea i de femei evlavioase. Cînd, în secolul al IV-lea au început s se înfiin eze în mod liber mîn stiri pentru c lug ri, s-au înfiin at i mîn stiri de c lug ri e. În Orient se pomene te, în timpul lui Antonie cel Mare, o mîn stire în care a intrat ca monahie sora lui Antonie. În Occident, exista îai Bologna pe vremea lui Ambrozie al Milanului pentru c lug ri e un «sacralium virginitatis», adic o mîn stire de monahii.

Pîn în timpul lui Pahomie cel Mare, (sec. III—IV) c lug ri ele tr iau la fel ca i c lug rii, f r reguli determinate. Regulile compuse de Pahomie pentru monahi, au fost introduse (de sora lui) i pentru c - lug ri e. Mai tîrziu, locul regulilor lui Pahomie, pentru monahi, l-au luat regulile lui Vasile cel Mare, pe care sora lui Vasile, Macrina, le întrebun eaz i pentru c lug ri e. Regulile lui Vasile cel Mare au format i baza statutelor pentru mîn stirile de c lug ri e. în Occident, s-a manifestat acela i procedeu, deoarece regulile admise pentru monahi ale lui Benedict, au fost întrebun ate de Scolastic i pentru mîn stirile de c lug ri e.

Organizarea monahismului pe baz de norme canonice. Cît prive te organizarea monahismului în genere, acesta s-a f cut ini ial prin rînduiei proprii ale persoanelor dedicate vie ii monastice, dup cum aceea în elegeau s duc o via mai aspr sau cu mai pu ine renun ri. Din regulile ce i le stabileau ei, s-a ajuns s se formeze — cu timpul — o rînduial comun , care reprezenta rezultatul experien ei vie uirii monastice a mai multora dintre cei care ajunseser la o oarecare faim prin acest fel de via . Cînd s-au constituit ob tiile monahale, adic atunci cînd a luat na tere via a chinovial , normele, de vie uire monastic au fost adaptate vie ii de ob te i fire te au suferit unele modific ri, dar i complet ri impuse de vie uirea în comun, a unui num r mare de monahi.

Stabilite i observate la început numai pe cale de obicei sau de practic monahal , regulile sau normele de vie uire monastic au început a fi fixate în scris, pentru a se cunoa te i transmite mai u or.

Astfel de reguli sînt atribuite chiar i Sf. Antonie cel Mare, de i autenticitatea lor este pus la îndoial . Este totu i prea firesc s se admit c un astfel de avv nu a cîrmuit ob tia sa monahal , f r s fi folosit ni te'reguli oare desigur s-au p strat prin rîvna monahilor, în cazul cînd nu le-a fixat în scris chiar însu i Sf. Pahomie cel Mare.

În mod cert, s-au p strat îns de la Sf. Pahomie cel Mare (sec. III—IV) un num r de 194 de reguli, prin care se organizeaz via a chinovial sau via a monahal de ob te.

Dar regulile cele mai importante pentru vie uirea monastic le-a alc tuit Sf. Vasile cel Mare, pe la anul 362 i anume, în dou forme sau în dou edi ii; o edi ie mai pe larg, care are numai 55 de reguli, îns fiecare din acestea au o extensiune corespunz toare unor adev rate catehisme sau pledoarii pentru via a monahal , i o edi ie cu reguli mai scurte, acestea reducîndu-se cîteodat la cîte un rînd sau dou . Num rul lor este îns mai mare i anume de 313 reguli.

Regulile Sf. Vasile cel Mare, numite i pravilele c lug re ti, servesc pîn ast zi ca reguli de baz pentru organizarea întregului monahism ortodox. Alte reguli monastice, importante pentru' c lug rii din R s rit, sînt cele stabilite de Sf. Sava din Palestina,, la anul 561, pentru mîn stirile din Palestina, apoi regulile Stabilite la anul 189, de c tre Sf. Teodor Studitul pentru mîn stirea Studion, din Constantinopol, apoi regulile stabilite de c tre Sf. Atanasie Atonitul, la anul 970—971, pentru monahii de la Athos, regulile stabilite în veacul XI de c tre Teodosie Pecerschi, adic cel din lavra Pecerska din Kiev, pentru monahii de acolo, regulile Sf. Sava al sîrbilor, de la începutul veacului al XII-lea, stabilite de el pentru mîn stirea sîrbeasc Hilander de la Athos i pentru toate celelalte mîn stiri sîrbe ti.

În -Biserica de R s rit au mai ap rut i reguli aparte ale unor ob ti monahale, care se conduc pîn azi nu numai dup rînduielile generale ale vie ii monastice, ci i dup rînduieli proprii i specifice. Aceste ob ti cu reguli aparte sînt: fr ia Sf. Mormînt din Ierusalim, mîn stirea Sf. Ecaterîna de pe muntele Sinai i ob tea monahal atonit .

În diverse mîn stiri în cadrul unora dintre Biserici s-au alc tuit rînduieli specifice ale acestora, unele dintre ele cuprinse în a a-zisele tipice, adic rînduieli de organizare, care cuprind i rînduieli de tipic propriu-zis sau în reguli ori pravile monastice destul de dezvoltate, cum au fost dintre cele mai vechi de prin veacul XI-lea, regulile lui Paul Everghetinul, pentru mîn stirea Maica Domnului Binef c toarea (Everghetisa) de lîng Constantinopol, apoi mult mai tîrziu, dar i mult mai importante reguli monastice ale lui Paisie Velicicovski, creatorul unui întreg curent de vie uire monastic , atît la Athos, cît i în Biserica român i în cea rus . Principala activitate de organizare a vie ii monastice a desf urat-o Paisie, fiind stare al m n stirilor Neam u i Secu din Moldova.

* în Biserica noastr a mai alc tuit importante reguli de vie uire monastic i Sf. Calirîic de la Cernica, pentru mîn stirea Cernica i pentru alte mîn stiri, care s-au orientat dup rînduielile acestuia. Regulile monastice ale Sf. Calinic sînt în num r de 34.

În Biserica din Apus, cele din ii reguli pentru organizarea monahismului le-a făcut cunoscute Sf. Atanasie cel Mare, pe timpul când se găsea în exil la Roma. Regulile respective proveneau din pravilele cugrețiene ale Sf. Pahomie. Ceva mai târziu și pravilele cugrețiene ale Sf. Vasile cel Mare au fost acceptate de către Ambrozie al Mediolanului (sfârșitul secolului IV) care a și înființat lângă Milan o mănăstire organizată după regulile Sf. Vasile cel Mare.

Cel mai însemnat organizator al vieții monahale în Apus, Sf. Benedict de Nursia (t. 543), a alcătuit 73 de reguli monastice folosind atât regulile Sf. Vasile cel Mare, cât și altele, potrivite pentru viața din Apus. Prin activitatea sa, mănăstirea lui numită Monte Cassino din Italia de Sud, a devenit centrul de răspândire și de organizare a monahismului în întreaga Biserică apuseană.

Pe lângă acestea, pentru organizarea monahismului în Biserica întregă, au fost adoptate reguli noi prin canoanele sinoadelor ecumenice, începând cu sinodul IV ecumenic de la anul 451, prin hotărârile conciliului (can. 4) monahismul a fost supus jurisdicției episcopilor și aici societatea monastică era independentă de autoritatea bisericească. De la această dată, monahismul a și fost însoțit de Biserică și oficializat, devenind dintr-o instituție particulară, o instituție bisericească.

Întreg monahismul răsăritean, cu excepția celor trei obști monahale mai importante pe care le-am amintit și cu excepția unor particularități locale, este organizat pe baza regulilor sau pravilelor monastice ale Sf. Vasile cel Mare și din această pricină apusenii le zic monahilor ortodocși vasilieni,

în Apus, de la veacul al VI-lea înainte, toate obștile monahale s-au organizat după regulile Sf. Benedict de Nursia. Această rânduială a durat până în veacul XIII, când s-au creat și alte reguli monahale destinate unor grupuri aparte de monahi, numite ordine cugrețiene, ceea ce înseamnă de fapt detașamente sau unități aparte de cugrețieni, adică formații deosebite unele de altele. De la această vreme înainte, cugrețienii care continuau să trăiască după regulile Sf. Benedict s-au numit benedictinii iar ceilalți, adică cei din ordinele sau formațiile cugrețiene noi, s-au numit după numele întemeietorilor lor: franciscani, de la întemeietorul lor Francisc de Asisi, dominicani de la întemeietorul lor Dominicus.

Când apoi în viața monastică din Apus au apărut și alte formații cugrețiene, numite congregații, iar mai târziu și așezăminte terțiare.

Cele mai vechi așezări sau adposturi ale monahilor, au fost adposturile naturale pe care le ofereau peșterile sau alte formații ale solului care le puteau servi ca adpost. De la acestea s-a trecut la întocmirea de corturi pentru unul sau mai mulți monahi și apoi la construirea unor adposturi din pietre și din nuiele în chipul unor staule, ca în cele din urmă să fie așezate unele lângă altele mai multe astfel de locuri simple pe care le împrejmuiau în chip primitiv, fie cu anuri, fie cu garduri sau ziduri, dispuse în forma unor staule mai mari. Aceste așezări mai mari s-au numit mănăstiri în grecește, de la *monastirion* care înseamnă adposturi pentru oamenii care trăiesc singuri, adică *fr*

familie sau necsători, iar în limba copt s-au numit madras, adică staule.

Aezirile acestea numite mînstiri au cunoscut în cursul dezvoltării vieii monastice mai multe faze în care au luat diverse forme.

Astfel, forma cea mai extinsă de mînstire, alcătuită din multe locuri mai mici, adică din corturi și din case, aezate pe o rază întinsă și neîngrădite, -adică neîmprejmuite sau necuprinse toate în interiorul unui gard sau a unui zid de apărare, s-au numit lavre, cuvîntul avînd însemnarea de loc larg sau întins, adică de mînstire întinsă și necuprins într-un staul.

Ca aeziri mai mici, dependente de mînstirile propriu-zise sau de lavre, au apărut schiturile. Acestea sînt formate de obicei dintr-un număr mai mic de celugări care trîiesc o viață mai aspră sau o viață ascetică mai pronunțată, de unde și numele de schit, prescurtat din acela de aschitirion.

Între aezirile dependente de mînstiri, de lavre și chiar de schituri, se mai numără și aezirile metocuri sau metoace, al căror nume vine din grecește, (j)etox care înseamnă bun dependent, adică dependent sau anex gospodăresc, ceea ce au fost și au rămas metoacele pînă în ziua de azi.

În unele părți, pe unde organizarea monahismului este mai completă ca de exemplu la Athos, mai există următoarele două tipuri de aeziri monastice mai mici: chilia și coliba.

Chilia este o aezire celugăresc, formată din mai multe sale locuite de un număr mic de 3—15 celugări și dependent de o mînstire, de o lavră sau de un simplu schit. Iar coliba este o aezire formată dintr-un singur sală, în care vieuiesc 2 sau 3 monahi. Ea este ca și chilia, dependentă de aezirile monahale mai mari. În fine, cea mai mică formă de aezire monastică existentă astăzi, este sihăstria prin care se înalege un adpost natural făcut de om, pentru un singur vieuitor, care se numește sihastru.

Sihastru înseamnă om care țace sau trăiește în liniște. Lui și se mai zice și anahoret, care înseamnă om retras sau fugit din lume, iar cîteodată și se mai spune și ascet, care înseamnă om deprins cu înfrîmarea sau format prin exerciții de înfrîmare.

Vieuitoarii acestor aeziri minte celugărești se împart în următoarele categorii: **ucenicii sau, novicii**, căroră li se mai zice și frai, iar în slavonește poslunici, adică ascultători, care fac ucenicie spre a deprinde ascultarea celugărescă și purtarea jugului celor trei voturi monastice. După această urmează *rasoiorii*, adică * purtătorii de rasă. Ei sînt propriu-zis tot frai, însă ceva mai avansați și din această pricină li se dă în cuviință să poarte răsă celugăresc. Abia după ce au împlinit un timp anumit de ucenicie sau de noviciat, fraii sînt admisi la *intrarea în monahism* propriu-zis, adică la depunerea celor trei voturi monahale, care se face în cadrul unei ceremonii cu caracter de ierurgie, cu prilejul căreia se săvîrșește și tunderea monahală, ca semn al lepădării podoabei naturale a părului, socotită o deertciune.

De îndată ce săvîrșită tunderea cuiva în monahism, acela devine celugăr sau monah propriu-zis, adică membru al obștii monahale cu

toate drepturile, el poate primi orice înscăinare sau putând îndeplini orice ascultare în viața sa, inclusiv pe aceea de stare.

De asemenea, monahul simplu poate primi, dacă este vrednic, oricare din treptele preoțiești, inclusiv pe aceea de episcop.

Pentru intrarea în monahism sau numai pentru intrarea în mănăstire se cere o anumită vârstă, care se socotește de obicei prin analogie cu vârsta la care se permite încheierea logodnei sau căsătoriei, ca și în intrarea în mănăstire ca și intrarea în monahism propriu-zis, înseamnă schimbarea stării civile a unei persoane. De aceea este firesc să nu se permit nimănui să ia o hotărâre, decât atunci când a ajuns la o vârstă egală cu aceea a majoratului matrimonial. Cum însă viața monastică implică în sine o hotărâre mai gravă decât aceea de căsătorie, ca și ea înseamnă nu numai renunțarea la căsătorie, ci renunțarea în genere la drepturile comune ale vieții omenești și uleiul dăruirii de lume, s-a cerut ca majoratul monahal să fie stabilit pentru tineretea în monahism la vârsta de 40 ani, vârstă minimă prevăzută de canoane, pentru admiterea vreunei femei în cinul diaconilor (can. 14 și 40 VI ec.). Dar pentru intrarea cuiva doar în mănăstire ca ucenic, novice sau frate, s-a stabilit uneori vârstă care se cerea, fie pentru logodnă, fie pentru căsătorie.

În genere însă, majoratul monahal nu s-a stabilit într-o formă definitivă, la aceeași vârstă pentru întreaga Biserică, ci el a suferit felurite urcări și coborâri, pe scara vârstei, după nevoile Bisericii, după mentalitate, precum și înțindu-se seamă că este vorba de monahi sau de monahii, adică de călugări sau de călugărițe.

Când privește timpul de încercare sau de ispitire în care candidatul la monahism este supus ascultării lor în mănăstire, acesta este stabilit prin obicei și prin canoane speciale, la trei ani, la care canonul 40 al sin. VI. ec., mai adaugă și un al patrulea, dispunând ca acesta să fie petrecut în lume după trei ani de viață în mănăstire, spre a se vedea dacă și după o nouă viață de un an în lume, candidatul renunță sau nu renunță la lume.

În genere, se știe că potrivit obiceiului și canoanelor, timpul de noviciat să dureze 3 ani, cu excepția cazurilor în care există vorba de persoane bolnave sau cu o viață care poate constitui garanția seriozității hotărârii de a intra în monahism, cazuri în care, potrivit can. 5 al Sin. I—II din an. 861, timpul noviciatului poate fi redus la 6 luni, iar potrivit obiceiului, poate fi înălțat sau poate fi redus și mai mult, după aprecierea celui în drept să facă primirea în monahism, adică după aprecierea episcopului locului.

Tineretea în monahism propriu-zis o poate face potrivit canoanelor atât episcopul cât și orice călugăr, dacă are cel puțin în hirotonia pentru presbiter, deci dacă este cel puțin ieromonah, dar numai cu încuviințarea episcopului (can. 14, Sin. VII, ec.).

Mănăstirile, după viața lor, a căreia cum s-a arătat au fost la început numai de călugări sau de bărbați, abia mai târziu au început a se organiza și mănăstiri de călugărițe sau de maici. Precursoarele monahismului feminin au fost diversele categorii sau asociații de femei pioase și anume societatea văduvelor, a diaconilor, a presbiterilor, a ascetelor și a fecioarelor.

Cînd s-au constituit primele mînstiri de cîlug rite, acestea fire te erau a ezate la mari distan e de mînstirile de cîlug ri. Cu timpul îns au ap rut i mînstiri -mixte, din pricina c rora s-au produs def im ri ale cinului monahal. De aceea mai întîi împ ratul Justinian a dispus printr-o lege de stat ca aceste mînstiri s înceteze, separîndu-se ob tiile de cîlug ri e, de cele de cîlug ri. Mai tîrziu, chiar i Sinodul VII ecumenic (an 787) constat c înc mai existau asemenea mînstiri i le interzice.

În ce prive te organizarea intern a mînstirilor exist o seam de rînduieli tradi ionale, impuse fie prin obicei, fie prin pravile cîlug re ti i potrivit acestora în fruntea fiec rei mînstiri sau lavre, ba chiar i în fruntea schiturilor, trebuie s fie ales de c tre ob tea respectivelor a ez ri — ob tii din care fac parte to i cei ce locuiesc în mînstire, fie în calitate de monahi, fie de simpli novici — un conduc tor al c rui nume ini ial a fost acela de egumen.

Pentru a designa aceea i func ie s-a introdus chiar în vechime i numele de arhimandrit, care însemneaz c petenie a unei a ez ri monastice, dispus sau împrejmuît în chip de staul. Sub influen a limbii slave, s-a introdus apoi i numele de stare , pentru conduc torul unei a ez ri cîlug re ti.

Este de observat c ini ial nici unii din conduc torii mînstirilor, indiferent de numele pe care îl aveau, adic fie c se numea egumen, fie c se numea arhimandrit, nu era hirotonit în nici o treapt a preo iei i nici hirotesit, în func ia aceasta putea fi ales orice cîlug r simplu, rînduial care se p streaz pîn ast zi i potrivit c reia este destul ca cineva s fie tuns în monahism spre a putea fi ales stare .

Cu vremea, cuvintele egumen i acela de arhimandrit au dobîndit un nou sens datorit st rii în care_ au ajuns în cadrul preo iei monahale, pe cînd cuvîntul stare nu exprim nici una din treptele preo iei monahale, ci numai calitatea de conduc tor al unei ob ti de monahi, indiferent c cel care poart acest titlu este simplu monah, ierodiacon, ieromonah, sincel, protosincel, egumen, arhimandrit, arhiepiscop etc.

Egumenul sau stare ul unei mînstiri este ajutat în conducerea treburilor mînstire ti, de soborul mînstirii, format din to i vie uitorii* din mînstire, organ ce are i dreptul de a-l alege pe stare , apoi de duhovnic i de econom, pe lîng care pot s mai existe i alte organe ajut toare dup trebuin , reprezentate fie de persoane individuale, fie de cîte un consiliu sau cîte un sfat, de obicei de cîte un sfat duhovnicesc, format din mai mul i duhovnici i de cîte un sfat gospod resc sau economic, format din cîlug rii cei mai pricepu i în treburi de acest natur .

To i cîlug rii sînt datorii s se supun sau s fac ascultare des -vîr it fa de stare i fa de ajutoarele acestuia, precum i cei mai tineri fa de cei mai b trîni, iar conduc torii mînstirilor trebuie s se supun în acela i chip chiriarhilor pe teritoriul eparhiilor c rora se g sesc.

În trecutul mai îndep rtat, inspectorii de la centrele principale biserice ti în a c ror atribu ie intrau supravegherea i îndrumarea vie ii mînstire ti se numeau sachelari, cei care aveau în grij mînstirile

de cugur și sacheii, cei care aveau în grijă mînștirile de maici, mai tîrziu apoi și în prezent inspectorii de la centrele eparhiale sau de la centrele mai înalte bisericești pentru mînștiri, se numesc exarhi. Ei îndeplinesc de fapt funcțiile unui protopop mînștiresc.

Monahismul s-a dezvoltat ca un fenomen foarte complex, sub toate aspectele lui adică atît sub aspectul vieții monastice propriu-zis, cît și sub aspectul organizării sale, de aceea el se prezintă cu foarte multe particularități, nu numai de-a lungul istoriei, ci și în fiecare epocă, deci și în vremea noastră, atît în cadrul unor Biserici autocefale, cît și în cadrul unor provincii și chiar în cadrul unor unități monastice locale, cu particularități dintre cele mai variate. Modul în care s-a dezvoltat monahismul *rus ritean*, se deosebește foarte mult de modul în care s-a dezvoltat din veacul al XIII-lea încolo monahismul apusean, adică în veacul în care au început să apară primele formații cugurști, cînd li s-a zis ordine. În organizarea acestui monahism nu s-a mai înțeles seama de aici înainte decît într-o măsură surdă de vechile rînduiri ale vieții monastice și nici de cele cuprinse în canoanele Sinoalelor ecumenice,

Treptele vieții monastice. În Biserica de Răsărit, pentru monahi sînt în vigoare aceleași reguli, care și datorase originea lor lui Pahomie cel Mare și care apoi, mai tîrziu, au fost transformate de Vasile cel Mare. Aceste reguli, întregite cu prescripțiile legale ale autorității bisericești și civile, au fost primite în statutele monastice, mai ales în statutele mînștirii Studion.

După gradul vieții ascetice, monahii se împart în: rasofori, în monahi cu sehim mic și în monahi cu sehim mare.

Rasoforii sînt acei monahi, care, după îndeplinirea noviciatului prescris de canoane și după îndeplinirea tării vredniciei lor, erau primiți în mînștire și depunerea făgduinței. Această stare se cîștigă prin observarea unei deosebite ceremonii spirituale, pe care o sînt obligate să o facă în prezența obștii monahale. Numele de rasofor derivă de la faptul că monahii sînt îndreptățiți să poartă o haină deosebită, numită ras, pe lângă care pot să se servească și de camilafcă. Rasoforii sînt obligați să respecte regulile monahale ea și ceilalți cugurști ai gradiului ascetic superior și sînt obligați, din punct de vedere moral, la făgduința monahală, deși n-au depus-o. Lor i se interzice să lase haina monahală și să se întoarcă în societate. Această prohibiție are însă, numai un caracter moral, și, după observarea lui Balsamon din comentariul la canonul 5 al sinodului al IX-lea particular, nu se cuvine ca cel care a îmbrăcat haina monahală, să se prezinte azi ca monah în popor, și mâine, iar și să se arate în haină civilă; pentru aceasta, un atare monah, să fie constrîns să rămînă în mînștire. Însă, unui rasofor, care în orice împrejurare vrea să părăsească mînștirea și vrea să se întoarcă în lume, nu i se interzice aceasta, avînd și dreptul de a contracta o căsătorie.

Monahul cu sehim mic, sau cu chipul cel mic, microschimnic, poartă acest nume, spre deosebire de monahii cu sehim mare, cu chipul cel mare, megaloschimnici. Sehim, înseamnă față, chip, iar după terminologia canonică însemnează chipul evlaviei, chipul cel duhovnicesc, semnul exterior care manifestă în interior sufletească. Cu oca-

zia tunderii în monahism, monahul cu schim mic f g duie te : a) c va evita tot ce corespunde cu poftele trupei; b) c va fi ascultător pînă la moarte față de orice superior; c) c nu va năzui la posesiune niciodată. Ca semn exterior, monahul cu schima mic primește la actul bisericesc respectiv camilafoaia și mantia.

Monahii cu schima mic nu mai pot ieși din monahism și pînă la moarte sînt obligați la f g duina depusă.

Monahii cu 'schima mare ajung la acest grad, reînnoind în cadrul unei deosebite ceremonii spirituale, în biserică, f g duina, monahilor cu schim mic, în formă severă, și primesc ca semn exterior culion și mantia împodobită cu cruce, analavon. Monahii cu schima mare se obligă să petreacă toată viaa lor în post aspru și în rugăciune neîntreruptă. Numai acelui monah îi se poate îngădui de stare să se consacre vieții ascetice severe, care s-a distins timp de 30 de ani, în observarea aspră a tuturor regulilor monahale.

La fel cu acești monahi sînt și anahoreții, care se devotau, vieții pustnice, în post continuu și rugăciune, într-o chilie separată de mîndră. Viața de pustnic odată începută poate fi întreruptă din motive deosebite, numai cu permisiunea episcopului locului. Din această categorie fac parte și eremiții amintiți de canonul 42 Trulan, care își trag numele de la faptul că și petreceau viaa lor în pustie. De fapt, pustnic și eremit înseamnă unul și același lucru.

Monahismul ocupă, după orânduirile sale și după organizarea sa, un loc deosebit în Biserică. Canoanele deosebesc pe monahi de clerici și de laici (can. 2, 8 al Sin. IV ec.; 81 Trulan; 5, 9, 13, Sin. VII ec.). Dacă un monah trebuie să fie primit în cler, are să treacă întocmai ca și un laic prin toate gradele ierarhice. La început, după cum s-a menționat, era interzis monahilor să intre în cler, și din smerenie, nici ei nu primeau vreun grad clerical. Abia în secolul al V-lea, cînd s-au înființat biserici direct în mîndră, atunci s-a rînduit ca unii monahi să fie botezați, să primească hirotonia de la episcop, pentru să vîră serviciul divin. Cînd, în decursul timpului, monahismul a cîștigat importanță în Biserică, au fost hirotoniți preoții și monahii care să vîrăeau în mîndră un serviciu mai de seamă. Monahii hirotoniți preoții purtau numirea de ieromonahi; acei monahi care erau hirotoniți ca diaconi, purtau numirea de ierodiaconi; toți ceilalți monahi, poartă numele de monahi. Stareții pot să fie și simpli monahi, deci fără hirotonie în presbiter sau diacon.

Monahii sînt, fără deosebire, dependenți de episcopul eparhial.

Deci, după rînduiala canonică a Bisericii Orientale, nu poate fi conceput nici un monah care nu să-și fie în dependență absolută și subordonare față de episcopul eparhial. Această hotărîre, care s-a exprimat în canonul 4 al Sinodului IV ecumenic, a fost înnoită mai tîrziu prin alte canoane care tratează despre monahism. Pentru această, episcopul nu este numai îndreptățit, ci și obligat să supravegheze toate mîndrările și monahii. Monahii sînt înuși ca în observarea regulilor monahale, să asculte de ordinele episcopului eparhial și, fără consimțămîntul expres al episcopului eparhial, să evite să vîrăiea ceea ce nu se

încadrează în rînduile vieii monahale. Cu consimțmintul episcopului, monahii pot să facă orice slujbă în administrația bisericească.

Intrarea în monahism. Oricine este liber să intre în monahism; nici condiția socială, nici starea civilă, nici păcatele sau delictele comise nu formează un impediment pentru aceasta. Canonul 43 al sinodului Trulan, caracterizează viaa monahală ca o viaă dusă în pocăință, și permite oricui să se consacre acestei vieii. Însă, fiindcă viaa monahilor este reglementată prin reguli speciale, candidații la monahism trebuie să aibă anumite însușiri și să dovedească că sînt vrednici de această condiție. Însușirile candidatului le examinează și apreciază autoritatea în drept, înainte de intrarea lui în mînăstire, și ele sînt următoarele:

a) *Vîrsta prescrisă*. Canoanele deosebesc vîrsta pentru intrarea în mînăstire (pentru exercitarea în viaa monahală și cu scop de examinare), de vîrsta pentru depunerea făgăduinței, sau pentru tunderea în monahism. Regula obișnuită pentru intrarea în mînăstire, este aceea din canonul 18 al Sfîntului Vasile cel Mare, care prescrie că vîrsta pentru primirea în mînăstire să fie de 16 și 17 ani, cînd persoana în cauză poate fi conștientă de acțiunile sale. Declarațiile date înainte de această vîrstă, Sfîntul Vasile cel Mare le caracterizează ca declarații copilărești. După primirea făgăduinței în mînăstire, începe timpul de examinare, la sfîrșitul căruia candidatul a ajuns vîrsta de 19 și 20 de ani și poate fi primit în rîndul rasoforilor. Făgăduința monahală, se face de către monahi, prin analogie cu dispozițiile canonului 126 Cartagina după vîrsta de 25 ani împliniți, iar la călugări, în sensul canonului 15 din Calcedon, după vîrsta de 40 de ani împliniți.

Observăm însă, că nu există o normă canonică precisă pentru vîrsta intrării în monahism și nici o altă normă generală admisă în întreaga Biserică, ci doar norme variate pe care fiecare Biserică le aplică după apreciere și nevoi.

b) *Responsabilitatea morală*. Înainte de depunerea făgăduinței monahale, candidatul este întrebă de persoane competente, dacă se decide la aceasta din voință liberă, sau dacă este constrîns din vreo parte. Pentru răspunsul la această întrebare, respectivul trebuie să se găsească în posesia facultăților spirituale normale. De aceea, după canoane, idiotii, nebunii și în general cei smintii, nu trebuie să fie primiți în monahism. Tunderea făgăduinței unor atari indivizi nu are nici o însemnătate, și starea lor cade sub penitența bisericească.

c) *Libertatea socială*. Canoanele opresc să se primească în monahism acele persoane, care sînt legate prin anumite obligații sociale. Același lucru îl prevăd și legile civile. Astfel:

— O persoană căsătorită, nu poate să intre în monahism. Acest lucru este permis numai atunci, cînd soții se învoiesc de bunăvoie sau se hotărăsc ca o parte sau alta să intre în monahism. Însă nu este permis pentru cei care vrea să se călugărească să primească tunderea monahală îndată după ce s-a înles cu cealaltă, ci trebuie să treacă cel puțin trei luni de la această hotărîre pentru a se constata persistența în hotărîre și pentru a se stabili, dacă această învoială nu este în detrimentul

familiei. Desfacerea cuvenit în asemenea mod a unei c s torii e de resortul instan elor biserice ti.. Dacă se consider c s toria ca legal desf cut i de c itre instan ele civile, atunci partea care r mîne în societate e liber ,s contacteze o nou c s torie.

— Minorii nu pot, f r consim mântul p rin ilor sau ai tutorilor s între în monahism. De asemenea nu pot fi tun i în monahism cei care sînt constrîn i de p rin i pentru a se c lug ri.

— Persoanele care se g sesc în serviciul public nu pot s între în monahism f r consim mântul autorit ii competente ; aceea i norm trebuie observat cu privire la persoanele care se g sesc în anchet judiciar sau împov rate cu delict e care. atrag pedepse legale.

— Primirea în monahism pentru plat se consider simonie, lâ fel ca i pentru primirea în cler.

— In sensul f g duin ei s r ciei de bun voie, canonul 6 al sinodului IX particular (I—II Constantinopol) hot r te, c cel ce urmeaz a se c lug ri trebuie s se hot rasc asupra averii lui înainte de intrarea în monahism. Dacă are copii, atunci averea sa personal s se împart între copii, inîndu-se seama de drepturile legale ale acestora, iar o parte egal îi revine lui i trece în posesia mîn stirii.

Noviciatul. înainte de primirea în monahism, candidatul respectiv este obligat sub îndrumarea i conducerea unui monah experimentat, s petreac timpul de noviciat, adic s - i însu easc regulile monastice' i s arate inten ie sincer i neschimbat , de a se consacra vie ii monahale. Timpul de noviciat dureaz trei ani. Aceast hot rîre pe care o con ine canonul 18 al Sfîntului Vasile cel Mare, canonul 41 Trulan i canonul 5 al sinodului IX particular (I—II Constantinopol) trebuie strict observat , «afar de cazul cînd o boal reclam scutirea de timpul de trei ani pentru noviciat, sau cînd un om pios a dus o via de monah în hain de laic. Pentru un atare b rbat, este suficient, pentru noviciat, un timp de ase luni». Stare ul care prime te pe cineva în monahism, f r timpul de noviciat, se pedepse te dup acela i canon, cu depunerea din postul de stare . Prin canonul 2 al amintitului sinod, conducerea, îndrumarea i instruirea ^candidatului pentru intrarea în monahism, cade în sarcina stare ului. în canonul 2 al sinodului al IX-lea particular (I—II Constantinopol), se prevede ca un monah mai b trîn s supravegheze direct pe novice i s -l îndrumeze la observarea exact a regulilor monahale.

Tunderea monahal . Tunderea monahal este acel act, prin care candidatul la monahism, este primit formal în societatea monahal , i devine membru al ei cu toate drepturile. Acest act se s vîr e te în mod solemn dup prescrip iunile din Evhologhiu, iar respectivului i se taie din p rul capului, în form de cruce.

Dreptul pentru s vîr irea tunderii îl are stare ul, egumenul sau arhimandritul i fire te episcopul, dar •nicidecum nu poate s vîr i' acest act un cleric din clerul de'mir, iar tunderea c lug ri elor nu o poate face decît episcopul.

La tunderea rasoforilor, ceremonia este scurt ; în timpul rug - ciunilor respective, noul monah prime te rasa i camiaafca. Mai solemn

este tunderea monahilor cu schima mică. Candidatul respectiv mărțișorește în public și solemn, cu primeții, de voie liberă, fără constrângere, schima mică, promite apoi să rămână în mână stirea și să se ruiască în zel și în fine depune făgăduința monahală care va purta: castitatea, ascultarea și răzvrătirea de bună voie.

Făgăduința castității. Cea mai de seamă făgăduință, pe care o face monahul înaintea lui Dumnezeu și a Bisericii, este aceea a castității, pe care o garantează cu conștiința sa. Prin această făgăduință, monahul renunță în mod public și solemn la toate plăcerile în cel mai larg sens, prin jurământ depus înaintea lui Dumnezeu, întregite promisiunea că se va abține cu totul de la aceste plăceri, mai cu seamă că va purta haină neagră și modestă întotdeauna, după hotărârile legilor monastice, că nu va participa la nici o petrecere lumească, că va fi devotat și pios, că în tot timpul vieții, va posti conform regulilor monastice și că se va abține până la sfârșitul vieții de la împreunarea trupească. Canoanele supun la cea mai mare pocăință, pe acei monahi și călugări care desconsideră această făgăduință. Sfântul Vasile cel Mare prin canonul 60 hotărăște pentru aceasta, că acei ce calcă partea din urmă a acestei făgăduințe vor primi o penitență de 15 ani, care, după canonul 44 Trulan a fost redusă la 7 ani, însă, după observația lui Balsamon, numai în cazul când monahul care s-a făcut vinovat de desfrânare mărțișorește te acest lucru sincer și s-a reîntors la viața sfântă monahală de mai înainte.

Severitatea canoanelor se mărește când un monah contractează o căsătorie cu o călugăriță. Canoanele consideră o atare căsătorie ca desfrânare și canonul 16 din Calcedon, decide pentru orice monah și pentru orice călugăriță în caz de contractare a unei căsătorii, excluderea din comunitatea bisericească. Același canon însă îngăduie episcopului în asemenea cazuri, să procedeze mai blând, fără ca să se înleagă prin aceasta, că episcopul are drept să considere ca legal căsătoria unui monah sau unei călugărițe, căci aceasta ar contraveni hotărârilor canonice (can. 15 Calcedon can. 19 Ancira; can. 44 Trulan; can. 6, 18 ale lui Vasile cel Mare). Episcopul poate numai să înlocuiască excluderea din comunitatea bisericească cu o altă penitență. Balsamon citează în comentariul său la canonul 16 al sinodului din Calcedon, normele legislației greco-romane, după care, de acord cu doctrina Bisericii, căsătoria unui monah să se privească ca desfrânare, și aceasta numai să se desfășoare necondiționat, căi vinovatul să se supună celor mai grele pedepse corporale. Această rânduială este expusă în canonul 77 al Nomocanonului la Evhologhiu, în modul următor: «Căsătoria monahului sau a monahiei, să nu se considere căsătorie; căi desfrânare. Pentru aceasta, atât timp cât căsătoria nu e desființată să nu intre în Biserică și să se excludă din comunitatea bisericească. Dacă s-ar întâmpla ca să (moară nepoții ei, să nu se îngroape bisericește și să nu se facă cu pompă, căci ei sînt creștini înstrăinați».

Canoanele nu conțin nici o hotărâre, că monahul sau monahia după tundere ar putea să prăsească monahismul, că ei pot fi dispensați de către cineva de acele făgăduințe, mai ales de promisiunea de a purta castitatea în tot timpul vieții, nici că ei pot să prăsească monahismul și să contracteze căsătorie.

F g duin a ascult rii. Dup regulile monahale, care sînt cuprinse în toate statutele mîn stire ti, datoria monahului de a asculta este absolut , a a c monahul întotdeauna trebuie s - i supun via a lui, în orice privin , voin ei stare ului, neavînd deci dreptul la nici un act juridic personal. Sfîntul Vasile cel Mare trateaz în mod am nun it în regulile sale monahale despre ascultarea monahului fa de superiorii s i i canonul 2 al sinodului X particular, relev c f g duin a monahului, con ine datoria ascult rii permanente. Pentru aceasta, în legisla ia civil veche, nu li s-a recunoscut monahilor dreptul s în-deplineasc vreo slujb politic sau s fac vreun act de drept privat. Supunerea monahului fa de superiorii s i i în primul rînd fa de stare se în elege în sensul c monahul trebuie s se supun tuAuror ordinelor lui în mod absolut, f r contrazicere i comentarii. în caz contrar, dup cuprinsul canonului 113 al Nomocanonului la Evhologhiu, monahul se arat potrivnic lui Dumnezeu i se supune pedepsei. Chiar acele ordine ale stare ului, care nu se prezint monahului ca justificate, are s le asculte i s le execute, îns în asemenea cazuri el poate s reclame episcopului.

F g duin a s r cirii de bun voie. Prin renun area la lume i la lucrurile lume ti, monahul nu poate s aib avere, i tot ceea ce agonise te în orice fel, apar ine mîn stirii. Sfîntul Vasile cel Mare, caracterizeaz , în regulile sale mopahale, averea privat a monahului ca furt, i Teodor Studitul, hot r te în regulile sale de poc in , c monahul n-are voie în sens absolut s posede nimic. Sinodul al VII-lea ecumenic a dat i un canon în acest sens, dup cum sinodul al IX-lea particular (I—II Constantinopol) a adunat într-un singur canon toate hot rîrile legale în aceast privin (can. 6) i a decis, ca cel ce vrea s intre în monahism, s decid asupra averii sale private înainte de tundere. Toate agoniselile dup acest termen, apar in mîn stirii în care a primit tunderea. Hot rîrile acestui canon, ca i prescrip iile corespunz toare ale legisla iei civile i biserice ti, au fost observate cu severitate, în întreaga Biseric Ortodox . O excep ie de la aceast regul , poate s se îng duie numai cu privire la acei monahi, care, cu aprobarea episcopului eparhial, ocup în afar de mîn stire un serviciu independent de ascultarea monastic . Hot rîrea legal , citat de Balsamon în aceast privin la canonul 6 al sinodului al IX-lea particular, dispune ca monahul s hot rasc dup aprecierea sa asupra agoniselilor independente de serviciul monastic, aceasta în cazul c la intrarea în monahism a a dat ceva mîn stirii respective, iar dac nu a dat nimic atunci la moartea sa s se lase mîn stirii a treia parte din averea sa.

De i voturile sau f g duin ele monahale nu erau la început numai trei la num r ci mai multe, totu i, nu r mîne nici o îndoial c acestea trei au constituit de la început baza tuturor celorlalte, pentru c ele exprim în mod concret lep darea de lume prin urmarea celor trei sfaturi evanghelice corespunz toare. De aceea, este gre it s se spun c cele trei voituri apar tîrziu, abia în veacurile XII—XIII, cînd se tie mai ales c ele sînt prev zute deja mai explicit înc din scrierile lui Dionisie Areopagitul/

Efectele tunderii monahale. Prin tunderea monahal candidatul este primit formal în monahism. Sfinții Prin și învâtorii Bisericii consideră acest act ca având, din punct de vedere moral, valoarea unei Taine, și-l compară, în acest sens, cu Sfânta Taină a Botezului și a Cununiei.

Monahismul poartă în sine caracterul indisolubilității ca și Sfânta Taină a Botezului, sub raport moral, nu însă și haric. Legătura monahismului este socotită din punct de vedere moral și canonic, tot atât de indisolubilă, ca și legătura cu societatea în raporturile normale. Pentru aceasta, canonul al V-lea al sinodului din Calcedon, hotărâte, că aceia care s-au consacrat monahismului, nu mai pot renunța la el. Dacă totuși renunțarea se face, atunci respectivul trebuie să fie dat anatemei. Această rânduială a fost expusă foarte amănunțit de Teodor Studitul, în deosebitele sale scrieri, în special în scrisoarea lui către monahul Grigorie și către egumena Eufrosina (Ep. 165, 197).

Canoanele nu cuprind nici o decizie asupra faptului că monahul poate să iasă din monahism și autoritatea bisericească să-i admită acest lucru, deși fără îndoială că problema s-ar putea pune, într-adevăr, tundera în monahism nu are în nici un caz caracterul unei sfinte taine, care i-ar conferi fără duin ei monahale un caracter indelebil.

Tunderea monahală și fără duin a depășit, atragând după sine o oarecare limitare a exercitării unor drepturi de către monahi.

După cum sînt prevăzute în canoane și în legile de stat bizantine, aceste limitări se prezintă astfel:

— Monahul nu are voie să se ocupe cu afaceri lumești, militare, politice, civile și altele de acest fel. Pentru aceasta, monahii nu pot fi tutori, nici martori în afacerile de drept civil.

— Monahul (ieromonahul) — inclusiv episcopul, fiindcă este monah — nu poate binecuvînta o căsătorie. Acest lucru este în vigoare pentru monahii și episcopii care trăiesc în mînăstire, dimpotrivă, monahii întrebuiți, cu aprobarea episcopului, în serviciul parohial, pot oficia cununiele și toate Tainele, a căror săvîrșire cade în sarcina preotului mirean.

— Monahul nu poate fi naș la botez. Această oprire se bazează pe principiul că monahul nu trebuie să aibă nimic comun cu lumea și deci nu este în stare să dea îngrijirea prescrisă canonică, pentru fiu.

Organizarea mînăstirilor. La început, monahii trăiau departe, în locuri singuratice, departe de zgomotul lumii, în chilii clădite de ei. Prin așezarea unor asemenea chilii în același loc, la distanțe mici unele de altele, a luat naștere o mică colonie, care, după forma și ei s-a numit lavr —• loc larg, întins, iar după introducerea vieții cenobitice, a luat numele de mînăstire.

După hotărîrea canonului 4 din Calcedon, o mînăstire se poate înființa numai cu consimțământul episcopului eparhial. Prin sinodul al IX-lea particular (I—II Constantinopol), s-a înnoit această decizie și s-a rînduit (can. 1): «Că nimeni nu poate înființa o mînăstire, fără tîrerea și consimțământul episcopului eparhial; numai, cînd episcopul consimte și dă aprobarea, precum și după îndeplinirea rugăciunii pres-

crise, cum s-a hotârât din vechime, sî se înfiinze mîn stiri. Mîn stirea însî i cîceea ce aparîne ei, sî se treacî într-un registru, care sî se pîstreze în arhiva episcopală ».

În sensul acestui principiu canonic, cel care vrea sî înfiinze o mîn stare nouă, trebuie sî se adreseze episcopului în eparhia cîruia vrea sî o înfiinze, iar episcopul dî permisiunea pentru aceasta, numai atunci cînd s-a convîns de intenția sinceră a celui ce voie te a înfiinza o mîn stare și s-a asigurat, cî un scop pios la îndemnat sî facă acest lucru, fîr pîgubirea altora; cî locul de clîdire este propriu și fondatorul garanteazî cî va împrîvi complet de clîdit mîn stirea și o va înzestra cu toate cele trebuincioase. După ce episcopul a dat aprobarea cuvenitî cu privire la mîn stare și la averea ei, se acazî tot de cître episcop, în chip solemn, crucea sfîntî la temeliea noii mîn stiri, iar după terminarea ei se sfîinze te.

S-a menționat, cî toate mîn stările depînd de episcopul eparhial și sînt supuse supravegherii și jurisdicției lui, atît în relațiile exterioare, cît și cu privire la administrația internă. Episcopul se îngrije te de pîstrarea averii, de respectarea regulilor monastice, și vegheazî sî nu se introducî inovații sau modificări în viața monastică, în administrația mîn stirii fîr consimțîmintul sîu.

Episcopul întîre te alegerea stare ului și a celorlalte persoane înscriinate cu diferite servicii. • tot aca, se supune întîririi din partea episcopului a oricîrei hotârîri a societății monastice, fie cî se referî la monahi, la novici sau la administrarea mîn stirii. Episcopul viziteazî și inspecteazî personal mîn stările, sau trimite un reprezentant al sîu, care face un raport amănunțit de cele constatate. În caz de trebuință, episcopul poate institui un exarh pentru toate mîn stările eparhiale, care are înscriinerea sî în țîinze pe episcop despre cele ce a observat. În Consiliul eparhial, este înscriinat un membru ca sî facă referate speciale asupra mîn stirilor (sachelarul pentru mîn stările de cîlugări și sachelul pentru cele de cîlugări e).

Avînd în vedere raportul mîn stirilor față de episcop, ca eful suprem al eparhiei, mîn stările obișnuite se numesc eparhiale. O excepție în această privință fac mîn stările stavropighii sau mîn stările patriarhale. Aceste mîn stiri sînt independente de episcopii din eparhiile în rîzace rora se aflî, fiind subordonate de-a dreptul unui patriarh. Numele de stavropighie însemneazî înfigerea crucii, și o mîn stare sau o biserică se nume te stavropighie pentru faptul cî un patriarh, iar nu episcopul eparhiei, a trimis Sfînta Cruce pentru a fi pusă la temeliea mîn stirii. Prin acest procedeu se stabile te față de episcopul eparhiei privilegiul stavropighiei. În izvoarele de Drept bisericesc, apare pentru acest fel de mîn stiri și numirea de mîn stiri patriarhale, în aceste mîn stiri nu se pomene te la serviciul divin respectiv numele episcopului eparhial, ci acela al patriarhului, iar numirea stare ului și inspecția administrației bisericești, cad în competența patriarhului, care supravegheazî aceste mîn stiri prin exarhii sîi. Dreptul de stavropighie, este atribuit oricîrui patriarh în toate eparhiile patriarhatului sîu, iar patriarhul Constantinopolului, a exercitat acest drept și în afara granițelor patriarhatului sîu. Astăzi dreptul de stavropighie de

orice fel nu se mai practic decât cu aprobarea sinoadelor patriarhale sau autocefale.

Din mîn stările privilegiate au făcut parte și mîn stările împăritești, fondate de suverani pioși, înzestrate cu toate cele necesare bunei lor funcționări. Donațiile făcute de suverani, au fost trecute în documente speciale, în care averile mîn stării erau scutite de orice impozit. Pentru atari mîn stări s-au dat statute aparte (tipica), în care, pe lângă conținutul obișnuit al unor asemenea statute, se mai arată și poziția privilegiată a acestei mîn stări. Acest fel de mîn stări erau exempte, adică nu erau supuse direct în privința spiritual episcopului eparhial, și se administrau în mod independent. Administrarea mîn stării o avea în grijă starețul, cu un anumit număr de monahi mai bătîni, fără a da socoteală nimănui de aceasta. Patriarhul, sau eful suprem al înutului bisericesc respectiv, supraveghea executarea prevederilor statutului în mîn stare. Acest drept de inspecție, îl exercita patriarhul la fel ca și la mîn stările stavropighii, printr-un exarh care vizita o dată pe an mîn stările, în Postul Mare. Patriarhul era îndreptat, la propunerea societății monastice, să instituie pe egumen după convenita examinare canonică. Afară de aceasta, patriarhul sau episcopul delegat de el, hirotonea ieromonahii necesari pentru mîn stare. Astfel de mîn stări exempte sau independente mai erau și unele dintre mîn stările ctitoricești sau patronale, cunoscute și în Răsărit și în Apus, și organizate și ele pe baza unor statute aparte, prin care se asigura, după modelul mîn stărilor împăritești, privilegiile afeienților calității de ctitor sau acela de patron.

După felul de viață observat de monahi, mîn stările se împart în mîn stări chinoviale, cu viață de obște sau cenobitice, și în mîn stări idioritmice. Mîn stările chinoviale, (despre care s-a amintit, sînt mîn stările cu viață de obște, în care monahii dispun în comun de toate bunurile mîn stării, neavînd nici unul nimic al său. În comun se hrănesc; se îmbracă din mijloacele mîn stării; toate veniturile monahilor intră în casa mîn stării. Toți monahii depind de stare, care se alege dintre ei de către obștea monahală și se întărește de autoritatea bisericească în drept.

Mîn stările idioritmice cu viață de sine, sau libere, au și ele vechime, întrucît și stilul idioritmice de viață a fost consacrat ca valabil pentru cîlugări și chiar ca cel dintîi stil de viață cîlugărească. Este adevărat că ele n-au fost în mare cinste niciodată, fiind socotite prea puțin aspre, deși în multe din ele au strălucit mari figuri de monahi și de sfinți. Regulile monastice, pietatea și rugăciunea, se înneau și în aceste mîn stări, ca și în mîn stările cenobitice, numai că fîgduina și sîrăcirii de bună voie se înalege altfel. Fiecare monah își are averea lui proprie, se hrănește în chilia lui cu mîncări pregătite de el și numai în dumineci se adună obștea la un prînz comun. Rugăciunile și slujbele bisericești se săvîrșesc în comun. Monahii se consacră, după alegerea lor, studiilor sau lucrului manual, și o parte anumită din câștigul lor, îl dau pentru cheltuielile mîn stării. În caz de moarte, ei lasă de regulă averea lor particulară unui frate monah. Dacă n-au instituit un atare moștenitor, averea totală, trece în casa mîn stării. Starețul se

alege în fiecare an de fra ii mai b trîni, într-o adunare a ob tii întregi. El îngrije te de serviciul divin regulat, de cl dirile mîn stirii, de chel-^{*} iuielile mîn stirii i supune anual ob tii raportul de activitate spre aprobarea întregii ob ti.

În mîn stirile idioritmice, în ceea ce prive te organiza ia general a vie ii monastice, se arat o amestecare a vie ii anahoretice cu via a cenobitic , cam în acela i chip cum era în timpul organiz rii, de c - tre Pahomie, a vie ii cenobitice în mîn stire. Fiindc în general via a idioritmice a dus la alunec ri, la tot felul de neorînduieli, s-a c utat mereu îngr direa ei, de i nu se poate nega c i ea este o via autentic monahal , De altfel, însu i cuvîntul monah însemneaz tr itor singur, nu în ob te sau în societate, mici m car în cea monastic , ci în afara ori c rei societ i.

Asemenea mîn stirilor grece ti idioritmice (din care ast zi se g - sesc foarte pu ine) au fost i mîn stirile ruse ti, f r via comun a monahilor, care au luat na tere în a doua jum tate a secolului al XVIII-lea. Tipul de mîn stiri idioritmice, mai poate -fi amintit i în alte Biserici orientale, cu toate c tendin a a fost totdeauna promovarea mîn stirilor cu tr irea în ob te, adic cele chinoviale.

Organiza ia intern a mîn stirilor. Mîn stirile i monahii, dup cum s-a ar tat, sînt supu i f r excep ie, în orice privin , episcopului eparhial, iar mîn stirile stravropighii, patriarhului. Administra ia intern a mîn stirilor se face de c tre stare , în unire cu ob tea, dup regulile generale monastice i dup statutele speciale existente, în diverse mîn stiri.

De la organizarea vie ii chinoviale mîn stire ti, conducerea mîn stirii a avut-o un monah cu r spundere, care trebuia s supravegheze i. s conduc întreaga via monastic . Acest monah s-a numit avv , p rinte care se comporta ca un tat fa de ceilal i monahi, iar ei, unii fa de al ii, purtau numele de fra i. Prin aceasta se arat caracterul rela iilor reciproce a membrilor unei mîn stiri, ce formeaz o familie spiritual , în care cei mai tineri sînt lega i de superiorul mîn stirii prin iubire fiasc , i între dîn ii, cu iubire fr easc . Pentru acaasta, odinioar , mîn stirea a fost considerat ca o «fr ie». Mai târziu s-a p strat numirea de avv numai ca titlu de onoare al stare ului i s-a n scut numirea de «egumen» i «arhimandrit», pentru stare ul mîn stirii de c lug ri, i de «egumen » i «arhimandrit » pentru stare a mîn stirii de c lug ri e. Numirea de arhimandrit s-a dat stare ilor mîn stirilor mai mari, iar numirea de egumen stare ilor mîn stirilor mai mici, f r ca drepturile i îndatoririle lor s se deosebeasc . În izvoarele de Drept bisericesc, se g se te în mod obi nuit, numirea de egumen, fiindc num rul mîn stirilor în fruntea c rora st teau arhimandrii, era mult mai mic, i afar de aceasta, fiindc titlul de egumen era numirea obi nuit a stare ului, pe cînd numirea de arhimandrit se întrebuinta ca un titlu privilegiat numai pentru stare ii unor anumite mîn stiri, de i la început arhimandrii nu au fost stare i, ci doar unii dintre proesto ii mîn stirii.

Ca stare poate fi ales numai un monah care s-a distins prin pietate severă, via exemplară și prin capacitate pentru ca prin autoritatea sa el să poată păstra disciplina între monahi și ordinea în mănăstire. Pe acestea se pune cea mai mare greutate la alegerea stareului, toate celelalte cerințe exterioare, sînt numai de însemnătate secundară, *neluîndu-se în considerare înfișetatea vîrstei sau anii trăirii în mănăstire*. Dimpotrivă, e de ajuns ca respectivul să fie considerat de toți monahii ca cel mai potrivit pentru locul de stare. Dacă o *mănăstire nu are* un monah potrivit pentru acest loc, atunci poate fi ales stareul într-un alt loc dintr-o altă mănăstire. Este de notat că stareul poate fi ales oricărui simplu, nu este necesar să fie hirotonit, iar dacă hirotonit poate fi și simplu ierodiacon.

La alegerea stareului iau parte, în mod obișnuit, toți monahii mănăstirii respective, deoarece alegerea trebuie făcută de alegătorii cu o deplină conștiință și răspundere pe care și-o iau asupra lor înaintea lui Dumnezeu și a Bisericii. Există dispoziția ca alegătorii înainte de alegere să depună jurmînt pe Evanghelie că ei vor alege conștiincios și fără patimă. Alegerea se întreprinde de episcop, care hirotesete pe cel ales egumen, ori arhimandrit, și-i dă cuvenitul act de înțrire. Pe stareii mănăstirilor stavropighii îi numește patriarhul sau sinodul. În acele mănăstiri care aveau statute speciale ctitoricești sau patronale, era permis ctitorului sau patronului să ia parte la alegerea stareului său și-l numească el, cum prevedea statutul.

În legătură cu îndatoririle sale, stareul are în mănăstirea sa anumite drepturi. El este competent în mănăstire, lui îi sînt supuși monahii și toate inițiativele au nevoie de consimțămîntul lui. În caz de procedură, cu de la sine putere din partea monahilor, stareul este îndreptățit să-i pedepsească după regulile monahale. Pe lângă înfișetatea în putere și înfișetatea de onoare, stareul are și unele drepturi cvasi-episcopale. După canonul 14 al Sinodului VII ecumenic, stareul este îndreptățit să hirotesască anaghiști dintre monahi. În baza canonului 17 al lui Nichifor Marturisitorul, stareii pot hirotesii pe monahi și în treapta de ipodiacon; deci și se permite hirotesirea tuturor gradelor inferioare ale clerului pînă la diacon, dacă stareul este ieromonah. Stareul este de asemenea îndreptățit să primească prin tundere noi monahi în cinul cîlugresc, cu toate că în canoane nu se menționează expres acest lucru, ci numai canonistul Balsamon îl deduce în comentariul său făcut la canonul 6 din Cartagina. De altfel, acesta este un drept firesc și străvechi, întemeiat pe obiceiul care are putere de lege.

Drepturile stareului, conform caracterului comunității monastice, sînt condiționate de raportul lui față de monahi, ca tatăl față de copiii săi. De aceea, jurisdicția stareului nu se poate exercita în mănăstiri în mod despotice și exclusiv, ci în chip blînd și în înțelegere cu cei cîlugării mai bîtrîni. Toate statutele vechi ale mănăstirilor conțin această regulă, și în primul rînd, statutul mănăstirii Studion, care a servit ca model pentru celelalte statute.

Corespunzător normei amintite, în orice mănăstire există un sfat pe lângă stareul, atît pentru problemele spirituale, cît și pentru admi-

nistrative. Acesta este compus din vicarul mîn stirii, duhovnicul, eclesiarhul și economul, la care se adaugă și toți monahii mai b trîni, care se disting printr-o via monastic exemplar. Membrii sfatului se numesc consilieri ai stare ului și formează trei sfaturi: sfatul pentru juridică bisericească, sfatul pentru afacerile bisericești liturgice și sfatul economic al mîn stirii.

Din scaunul de judecată al mîn stirii, de sub președinția stare ului, fac parte: 1. Vicarul mîn stirii, care este designat ca al doilea în mîn stire, după rang, sau ca cel dintîi frate după egumen. Vicarul mîn stirii, este reprezentantul stare ului în lipsa lui și îl ajută în împlinirea îndatoririlor sale. 2. Duhovnicul, care se lua din rîndul monahilor mai b trîni, mai evlavios și care mîrturisește monahii, începînd de la stare. El mai are îndatorirea de a supraveghea pregătirea novicilor pentru tundere. 3. Trei sau patru monahi mai b trîni, cu purtare exemplară, care sînt numiți ca membri ai scaunului de judecată mîn stirească.

Eclesiarhul are să se îngrijească de ordinea internă a bisericii și de servirea exactă a serviciului bisericesc. Acestuia și se adaugă ca ajutoare: paraclisierul, protocanonicul și canonicii, care sînt supuși paraclisierului, avînd datoria de a citi canoanele și psalmii în biserică precum și textiarhul, care are în sarcină să se îngrijească de ordinea și curățenia bisericii și de înerea în bun stare a tot ce este necesar pentru serviciul divin.

Serviciul liturgic în biserică mîn stirii se îndeplinește de toți monahii care au fost hirotoniți preoți (ieromonahi) și anume săptămînal, în ordinea stabilită de eclesiarh și de paraclisier.

Îngrijirea gospodăriei mîn stirii, sub supravegherea și răspunderea stare ului, este de datoria economului. Serviciul lui, ca și acela al eclesiarhului este foarte important pentru mîn stire, de aceea și economul și eclesiarhul, se consideră ca persoane de seamă pe lângă stare, fără care nu se poate închipui o via mîn stirească regulată. Dacă stare ul neglijează ocuparea locului de econom, atunci el este pedepsit și numirea economului se face de către episcop (can. 11, Sin. VII ec.). Economul are datoria de a supraveghea întreaga avere a mîn stirii, a veniturilor și cheltuielilor, îngrijindu-se de păstrarea averii mîn stirii și are în sarcină să nu permit trecerea în mîni străine a vreunei părți din averea imobil sau mobil. După scurgerea fiecărui an, are să dea socoteală soborului sau adunării mîn stirești, asupra cheltuielilor din timpul anului precum și asupra veniturilor mîn stirii. Cheltuielile extraordinare se fac cu consimțămîntul episcopului. De altfel, fără consimțămîntul episcopului nimic nu se poate face nou pentru mîn stire. Ca ajutoare la îngrijirea gospodăriei mîn stirii, se adaugă pe lângă econom: 1. Pareconomul sau locuitorul economului, avînd datoria să reprezinte pe econom în caz de lipsă și să se îngrijească de economie, adică de locul unde se păstrează hainele și lucrurile, monahilor. 2. Economul metocurilor, care are datoria să administreze metocurile și pîmînturile cultivate pe lângă ele. 3. Dehiarul, sau duhiarul, care are datoria să administreze casa mîn stirii, precum și primirea și cheltuirea banilor. 4. Gramaticul sau notarul, care se alege din rîndul celor mai înviați monahi și este contabilul mîn stirii, ad-

ministratorul arhivei mîn stirii, functionînd și ca secretar, la edinele sfatului duhovnicesc el este și purtătorul de grijă al corespondenței oficiale a mîn stirii, precum și administratorul bibliotecii mîn stirii. Afară de acestea are datoria să noteze toate evenimentele importante care privesc mîn stirea, adică să fie și cronicarul mîn stirii. Toți slujitorii amintiți ca și ceilalți monahi înscrinați cu anumite lucruri în mîn stire, sînt supuși economului. Acești slujitori, care iau parte la administrarea mîn stirii, există numai în mîn stirile mai mari. În cele mai mici, Unele slujbe se împart între monahi și chiar novicii sînt înscrinați cu lucrurile mai puțin importante.

2. A ez mintele de asistență socială în Biserica veche

Potrivit informațiilor ce le avem, din documentele istorice bisericești și juridice, precum și din mîrturiile cuprinse în acestea, rezultă că în Biserica veche existau următoarele a ez minte de asistență socială :

Chirocomiile, azilele pentru văduve, în care văducele mai vîrstnice trăiau în înfrînare și se dedicau slujirii Bisericii, cum se arată de Sfîntul Apostol Pavel în scrisorile către Timotei (I Tim. 5, 3—16) și Corinteni (I Cor. 7, 7). Existența unor astfel de azile pentru văduve, care erau întreținute de obște, este atestată în rînd cu celelalte categorii de a ez minte, de asistență socială în Biserica veche. Administrarea lor o avea episcopul sau clerul: local ajutat de diaconi și de alți clerici inferiori. Aceste a ez minte au durat atîta timp cît nu s-a găsit o altă formă de organizare a asistenței văduvelor. Sînt pomenite pînă tîrziu în Bizanț, chiar și în epoca postbizantină, contopite însă cu alte a ez minte și formînd mai mult azile de femei bătrîne.

Partenocomiile, așa cum le numea Sfîntul Grigore de Nazianz, erau casele de adăpost pentru fecioare, organizate în strîns legătură cu azilele pentru văduve. Ele au ființat în Biserica veche așa cum rezultă din canoanele 38, 44, 126 Cartagina, și au fost administrate și conduse de episcopi și ceilalți clerici din subordinea lor. Partenocomiile au durat cel puțin în afiliindu-se cu vremea, mîn stirilor de cîlugări și contopindu-se cu acestea.

Brefotroiiile, sau leagănele de copii mici proprii sau găsiți, au existat încă înainte de epoca lui Constantin cel Mare și erau deservite mai ales de văduve și fecioare. Ele erau conduse de *breîotrofi*, principalii cărmuitori ai leagănelor, ajutați de administratori sau intendenți și de alt personal.

Orfanotroiiile, orfelinatele sînt instituții de asistență socială ale Bisericii vechi care au rămas pînă astăzi o pildă de dragoste față de aproapele. În case speciale erau adunați orfanii creștinilor împreună cu ei și orfani dintre necreștini. Îngrijirea lor era încredințată văduvelor, fecioarelor, diaconilor și altor clerici, care totuși lucrau sub îndrumarea și controlul episcopilor și presbiterilor. De la o vreme, probabil din timpul lui Justinian, unele orfelinate au început să fie între-

meiate și din trei particulari. Acestea aveau o administrație proprie, subordonată tuturor episcopilor.

Xenodohiile, casele de oaspeți pentru primirea străinilor, după orfelinate, s-au numărat printre cele mai răspândite și mai importante dintre așezările de asistență socială ale Bisericii vechi. Către acestea conduse de Biserică, xenodohiile asigurau găzduirea și hrana minimă a trecătorilor și clericilor aflați cu treburi printr-o cetate sau altă. Împăratul Justinian a sporit foarte mult numărul xenodohiilor, creștând unele speciale și pentru femei. Ele erau menite să adăpostească și pe cei sărmani, pe cei fără adăpost, precum și pe cei bolnavi, în mod provizoriu. Xenodohiile erau administrate de episcopi, de economi eparhiali, de xenodohii propriu-zise, de administratori speciali, având la dispoziție un personal ajutat de corespunzătorii nevoilor.

Ptohiile sau Ptohotrofiile, azilele pentru săraci, erau spuse obligate de evanghelicele (Matei 25, 34—40) de a ajuta și îngriji pe săraci. Sfântul Ioan Hrisostom, chibzând asupra felului celui mai potrivit de a-i ajuta pe săraci, preconiza și propunea hrănirea lor în comun, din averea Bisericii, care, după porunca lui, trebuie să fie destinat în primul rând întreținerii acestora. Diferite canoane (11 IV ec.; 75 Cartagina; 14 Neocezarea, • 5, I—II Constantinopol) au impus obligația îngrijirii săracilor înainte de toate.

Ptohiile erau subordonate episcopului eparhial sau horepiscopului și aveau ca dirigitor, responsabil de bunul mers al instituției, un ptohotroh, precum și hartularii și întregul personal ajutat cleric și laic.

Ptohiile și azilele de săraci din Biserică veche au desfășurat o lucrare samaritană în toată vremea Imperiului bizantin și după aceea, până în zilele noastre.

Nosocomiile, spitalele organizate în "case destinate adăpostirii și îngrijirii bolnavilor au apărut, mai ales după anul 313. Din veacul IV avem mărturii importante despre existența și dezvoltarea nosocomiilor. Amintim aici doar nemuritoarea opera Sfântului Vasile cel Mare, Vasiliada sau din Cezareea Capadociei; precum și grija deosebită pentru aceste așezări de minte, acordată de Sfântul Ioan Hrisostom către așezările înființate în câteva nosocomii în Constantinopol, înzestrându-le cu medici și cu alt personal necesar. Mărturii numeroase despre existența nosocomiilor se întâlnesc în toată epoca bizantină și postbizantină, până aproape de zilele noastre.

Conducătorii acestor așezări de minte se numeau nosocomii și erau recrutați de obicei din rândul cadrelor cu pregătire medicală.

Gherontocomiile, azilele de bătrâni, au luat ființă alături de celelalte așezări de minte mai înainte, pentru a oferi adăpost și îngrijire bătrânilor abandonați și expuși morții prin foamete și boli.

Numite gherontocomii sau gherontrofii, aceste azile sînt contemporane cu toate celelalte instituții de asistență socială a Bisericii, atît ca început cît și ca durată. Amintite mai puțin decît unele din celelalte, ele vor fi fost mai puțin la număr, cum de altfel este și firesc, dar n-au

lipsit nicidecum, chiar și atunci când nu se face mențiune de ele în rând cu celelalte.

Fără să se fi impus ca rânduială generală, adeseori azilele de bătrâni vor fi fost adăpostite în mânăstiri sau trecute sub îngrijirea acestora, ceea ce era prea firesc, întrucât nicăieri încă nu se potrivește mai bine atmosfera și toate condițiile de viață pentru cei din astfel de azile, ca în mânăstiri.

>

Din numeroasele legi imperiale, dispoziții canonice, date istorice etc., se vede cât de mare importanță au avut așezămintele de asistență socială ale Bisericii, atât în vremea veche, cât și mai târziu.

Născute din necesitatea alinării suferințelor sociale ale lumii vechi, afirmându-și utilitatea lor de neîndoiește, sprijinind întreaga acțiune misionară și înnoirea de lume pe care a desfășurat-o Biserica, ele apar ca odrăslite din dragostea creștină și reprezintă diadema cea mai de preț dintre cele care împodobesc edificiul mare al Bisericii.

Îndeplinind un îndoit rol, religios și social, opera de asistență socială a Bisericii s-a bucurat de întregul sprijin al Statului, ca și de jertfelnicia fără seamăn a credincioșilor, care nu au precupețit nimic pentru a veni în ajutorul aproapelui.

Cea mai nobilă, mai potrivită misiune a Bisericii și aceea în care Biserica a lucrat mai statornic pe tărâm social și cu cele mai bune rezultate și pentru ea și pentru Stat, a fost asistența socială pe care Biserica a deîndeplinit-o și a îndeplinit-o din mandatul Statului, nu numai din propriul ei comandament, de îndeplinire singure și revizuire meritul de a o fi inițiat și de a o fi creat.

Privilegiile care s-au creat la început Bisericii, au sporit și au trecut apoi și pe seama așezămintelor ei de asistență socială, pe măsură ce conducerea Bisericii și-a îndeplinit printr-acele îndoite misiuni la care era chemat.

Apreciată și sprijinită continuu, rețeaua așezămintelor de asistență socială a crescut și s-a ajuns ca toate marile așezări ale Imperiului bizantin să fie înzestrate cu câte un complex de astfel de instituții, care în proporții corespunzătoare nu lipsea din nicio localitate mai răsunătoare. Bucurându-se de drepturi și privilegii numeroase, inclusiv personalitate juridică, fără de care nu puteau fi nici subiecte de drepturi și de privilegii, ele au dat vieții și lucrării bisericești un prestigiu, o strălucire și o putere prin care Biserica însuși și-a asigurat multe izbânzi și a răspândit mult binefacere în lume.

IV

BISERICILE AUTOCEFALE I BISERICILE AUTONOME

*

Unități locale teritoriale independente în cadrul Bisericii Ortodoxe

Cele mai mari unități teritoriale actuale în cuprinsul Ortodoxiei sînt Bisericile autocefale și Bisericile autonome. Ele s-au impus în formă lor actuală printr-un lung proces de dezvoltare istorică, ajungîndu-se ca progresiv să se constituie unități teritoriale de sine stătătoare tot mai mari și după criterii diferite.

Inițial, toate episcopiile sau cetățile, ca unități bisericești, erau complet independente între ele, și toate erau de fapt unități autocefale, fără a se numi totuși astfel. Cuvîntul autocefalie, ca termen prin care se exprimă starea de independență administrativă completă a unei unități teritoriale bisericești față de altele, a apărut mai tîrziu, abia de prin veacul VI—VII, adică abia de la această vreme a intrat în uz. Faptul apariției tardive a termenului autocefalie, precum și acela al intrării lui în uz și mai tardive, înșiși înseamnă însă că n-a existat mult mai devreme realitatea pe care o exprimă el.

Precum am spus, unitățile teritoriale episcopale se bucurau de această independență exprimată mai tîrziu prin cuvîntul autocefalie, și ele și-au păstrat-o timp îndelungat, o vreme chiar și după dezvoltarea organizatorică a Bisericii a adus cu sine constituirea de unități teritoriale superioare, ca acele organizate în cadrul etnic, în cadrul geografic sau în cadrul unităților teritoriale ale Statului, cunoscute sub numele de provincii sau eparhii și cîrora în limbaj bisericesc li s-au mai zis și mitropolii.

Cînd s-au constituit mitropoliile propriu-zise, adică pe la sfîrșitul veacului III și de la începutul veacului IV, aceste unități teritoriale au devenit și ele independente sau autocefale față de celelalte de același fel și chiar față de episcopiile care nu înrăseră toate și în mod automat în cadrul mitropoliilor, precum și față de alte unități autocefale constituite mai de mult în cadrul geografic (ex. Biserica din Cipru), sau în cadrul etnic (can. 34 ap.).

Dar, pe cît vreme în cadrul unei episcopii autocefale, independența acestei unități era adusă la expresie prin modul independent de

a lucra al episcopului i al presbiteriului s u, în cadrul mitropoliilor autocefale independen a acestor unit i se aducea la expresie, prin întîist t torul corpului episcopal din cuprinsul ei, care avea i titlul de mitropolit i prin sinodul episcopilor din mitropolie sau printr-un sinod mixt mai cuprinz tor al aceleia i unit i.

Paralel cu organizarea mitropoliilor s-au constituit ca unit i teritoriale autocefale superioare nut^oP^ohilor i diecezelor sau exarhate- lor, dar organizarea acestora n-a desfiinat autocefalia mitropoliilor, dup cum timp îndelungat nici» autocefalia mitropoliilor nu suprimase pe aceea a episcopiilor.. În mod firesc îns , autocefalia unei unit i superioare a restrîns încetul cu încetul autocefalia unit ilor inferioare, a a încît vechea independen complet a acestora sau vechea lor autocefalie s-a redus cu timpul, m car- pe alocuri, de i nu ca regul general , la o independen relativ , numit autonomie.

Cînd s-au organizat i patriarhiile ca unit i biserice ti teritoriale, superioare diecezelor, de i uneori formate numai din cîte o diecez , se în elege c aceste unit i au devenit la rîndul lor cele mai înalte forme de unit i teritoriale autocefale, în fruntea c rora se g sea cîte un patriarh i un sinod superior sinoadelor mitropolitane i exarhale i care era uneori format nu numai din mitropoli i, arhiepiscopi i exarhi, ci i din al i episcopi, precum i din clerici i reprezentan i ai credincio ilor.

Ap rute i dezvoltate în chipul ar tat, diversele forme de unit i teritoriale autocefale s-au suprapus într-o ierarhie în cadrul c rora raporturile de subordonare sau de independen nu erau totu i atît de strînse încît s duc la suprimarea autocefaliei unit ilor inferioare, prin impunerea autocefaliei unit ilor superioare, a a cum am mai spus.

Acest lucru se explic prin faptul c ini ial fiecare unitate teritorial superioar i-a afirmat i exercitat independen a sau autocefalia numai în chestiuni de interes general i superior, care dep eau competen a i posibilit ile unit ilor autocefale inferioare. Astfel, mitropolitul i sinodul mitropolitan a dobîndit competen numai în chestiunile de interes general pentru întreaga mitropolie, r miînînd pe seama episcopiilor drepturile lor autocefale de pîn aci, în cea mai mare parte (can. 4, 5 i 6 I ec. i can. 2 II ec.), întocmai precum i întîist t torii i sinoadele unit ilor teritoriale constituite în cadrul etnic sau geografic, mai vechi decît mitropoliile, aveau competen , numai în chestiunile de interes general pentru respectivele unit i mai mari, pe cînd episcopiile din cuprinsul acestora î i conduceau singure treburile lor (can. 34 ap.). La fel se prezenta situa ia i în raporturile dintre competen a exarhilor i a sinoadelor exarhale i dintre aceea a mitropoli ilor i a sinoadelor mitropolitane (can., 2, 6 II ec., etc.). Cît prive te raporturile de competen dintre sinoadele diecezane sau exarhale i cele patriarhale, acestea apar aproape ca fiind coordonate, iar nu ca fiind subordonate — sinoAil exarhal celui patriarhal — nici m car în chestiuni de ordin general, care în mod firesc ar p rea de competen a sinodului celui mai nou. Cel pu in acest fel de raporturi sînt atestate în

mod expres de canoanele 9 și 17 ale Sinodului IV ecumenic. Mai târziu, firește, s-a ajuns ca sinoadele patriarhale să devină cu adevărat superioare celor diecezane sau exarhale în ce privește competența lor, dar diecezele sau exarhatele au continuat să își păstreze autocefalia la nivelul poziției și competenței proprii, așa cum și-o păstraseră și celelalte unități teritoriale mai mici. În această privință avem exemplele clasice ale autocefaliei Bisericii din Africa Romană, organizată ca o dieceză independentă sau autocefală față de patriarhia Romei, apoi arhiepiscopia Justiniana Prima, arhiepiscopia Ravenei și altele.

*

Între unitățile episcopale autocefale care și-au păstrat în chipul cel mai deplin autocefalia față de mitropolii, se numără arhiepiscopiile simple, reduse la pozițiile unei episcopii, care s-au născut prin ridicarea câte unei simple episcopii la treapta onorifică de mitropolie. Astfel de arhiepiscopii se întâlnesc destul de numeroase sub numele de arhiepiscopii autocefale, ele fiind subordonate mai mult nominal sau onorific jurisdicției câte unui patriarh sau câte unui sinod patriarhal și sustrase în felul acesta jurisdicției sinoadelor mitropolitane, căror ar fi trebuit să le fie supuse în mod firesc. Aceste unități autocefale sînt desigur ca proporții la nivelul episcopilor, deși au titlul superior de arhiepiscopii autocefale. Ele nu trebuie confundate cu arhiepiscopiile autocefale de proporții diecezelor, cum a fost arhiepiscopia Justiniana Prima și arhiepiscopia Ravenei și cum au apărut altele mai târziu, ca arhiepiscopia de Ohrida, de Ipek, etc.

Ca unități bisericești teritoriale, superioare, arhiepiscopiile autocefale de al doilea fel, au deopotrivă uneori ca întindere nu numai diecezele obișnuite, ci și patriarhatele.

Dar dezvoltarea ulterioară a organizației bisericești și prin unele preri chiar concentrarea mai mare a puterii bisericești în sinoadele superioare, a făcut ca autocefalia unităților inferioare să fie redusă la proporțiile autonomiei, încît în schema raporturilor de dependență ce s-au stabilit în mod normal de la o vreme între unitățile teritoriale mai înalte și cele inferioare, acestea din urmă apar ca unități autocefale de gradul doi sau trei, adică fără independență deplină, ci cu o independență redusă considerabil față de independența unităților mai înalte. Această formă redusă de autocefalie sau de independență relativă a unor unități bisericești teritoriale s-a numit autonomie.

Caracterul ei inferior față de independența deplină se manifestă de autocefalie constă în îngrijirea sau restrîngerea autocefaliei prin obligația pentru unitățile inferioare de a nu săvîrși unele acte de conducere proprie sau chiar unele acte sacramentale prin ierarhii proprii, urmînd ca acestea să fie îndeplinite de conducerea unității deplin independente sau autocefale sau de către întîistătorii acestora. Astfel sînt de exemplu, alegerea sau numai confirmarea primului ierarh al unității autonome de către organele superioare ale unității autocefale, apoi hirotonia acestuia de către întîistătorul unității autocefale, precum și sfințirea marelui mir pe seama unității autonome de către întîistătorul unității autocefale, împreună cu sinodul acelei unități.

Cristalizate în genere în acest fel pozițiile și raporturile Bisericilor autocefale și a celor autonome, ele au suferit felurite schimbări în decursul timpului și s-a ajuns ca de la o vreme, mai ales din veacul al XIX-lea să se impună unitățile autocefale și autonome din cuprinsul Ortodoxiei, ca cele mai mari unități teritoriale ortodoxe. Aceasta nu însemnează însă că unitățile autocefale s-au constituit definitiv abia de atunci, ci că am văzut, cum aparuseră cele dintâi unități teritoriale autocefale, episcopiile, urmate de celelalte unități teritoriale bisericești superioare, -ci însemnează numai că în vremurile mai noi s-a pus greutate mai mare pe organizarea Bisericii în unități teritoriale autocefale datorită faptului că Bisericile au trebuit să-și identifice sau să-și potrivească lucrarea lor tot mai mult cu aspirațiile credincioșilor care aparțineau diferitelor popoare sau națiuni ce se constituiseră în State independente. Și astfel, urmându-se principiul canonic teritorial, s-a făcut aplicarea acestuia prin organizarea de Biserici autocefale în cadrul teritorial al Statelor naționale, constituindu-se astfel Bisericile autocefale naționale.

Cum însă în decursul istoriei Bisericii organizarea de unități autocefale s-a făcut și în cadrul geografic și în cadrul teritorial administrativ, se înțelege că alături de Bisericile autocefale naționale și alături de Bisericile autonome de acest fel, mai există și pot exista și chiar să mai apară în viitor și alte feluri de Biserici autocefale, politice sau fără un specific național determinat, cum se încearcă să se constituie astfel de Biserici în cadrul diasporei ortodoxe.

După aceste lucrări necesare, să vedem care este situația marilor unități teritoriale autocefale și autonome din cuprinsul Ortodoxiei, unități cunoscute sub numele de Biserici autocefale și autonome.

Se pune problema, dacă această autocefalie adică conducerea prin sine, prin voință proprie, nu cumva este străină de spiritul Bisericii creștine, prin aceasta să-și înalțură unitatea Ortodoxiei ecumenice?

În cadrul Ortodoxiei, autocefalia constituie un principiu de bază al organizării Bisericilor ortodoxe; în sensul că prin ea se exprimă independența juridică a oricărei Biserici ortodoxe, față de organizațiile bisericești similare, din cuprinsul Ortodoxiei ecumenice. Acestă independență juridică nu însemnează însă că fiecare unitate Ortodoxiei ecumenice, ci numai autodeterminarea, înțându-se seama de condițiile naturale specifice în care trăiește fiecare dintre Bisericile ortodoxe și care îi determină manifestări deosebite, cu un conținut specific distinct, național, cultural și tradițional.

Temeiul celor de mai sus, îl găsim în Sfânta Scriptură și în toate hotărârile sinodale care privesc această chestiune, pentru că Mântuitorul a poruncit Apostolilor să se predice Evanghelia la toate popoarele, fără a atinge instituțiile lor sociale. Încă din timpul Apostolilor, vedem Biserici independente, cu administrație separată, adaptată fiecărei la împrejurările sociale specifice localității respective (Rom. 15, 20; Gal. 2, 7—8), fără ca prin aceasta să se neglijeze unitatea generală a

Bisericii care se face prin inerea de sinoade, în cazul în care problemele interesau întreaga Biserică creștină.

În felul acesta, după practica apostolică, se legiferează în felul de organizare și conducere în Bisericile particulare, dispunându-se ca: unitatea doctrinară și cultică a tuturor Bisericilor să fie păstrată prin acordul tuturor conducătorilor din toate Bisericile, care vor asigura această unitate prin «consensus Ecclesiae dispersae» și prin sinoade. În ceea ce privește organizarea lor internă, s-a dispus ca fiecare Biserică particulară să-și aibă administrația și ierarhia ei deosebit, independent față de celelalte Biserici (can. 6 I ec.; 2 II ec.; Enciclica patriarhilor orientali, art. 10; Mărturisirea ortodoxă, partea I, r. 85).

În privința unității doctrinare și cultice a tuturor Bisericilor particulare, sinoadele dispun: 1. Nici o Biserică particulară nu poate introduce o învățtură nouă de credință (can. 7 III ec.; 1 Trulan); 2. Bisericile particulare respectă legile fundamentale ale administrației bisericești (can. 2 Trulan; 1 VII ec.); 3. Să păstreze unitatea spirituală cu celelalte Biserici (Can. 1, 2 Sin. Trul.) și 4. să nu se amestece în drepturile și rânduiele locale, în chestiunile administrative, sau în afacerile interne ale celorlalte Biserici (can. 8 III ec.; 39 Trulan; 90 Cartagina; 1 Vasile cel Mare).

În privința drepturilor și independenței Bisericilor particulare, în conducerea lor internă, canoanele constat următoarea rânduială: 1. Fiecare Biserică particulară are o ierarhie proprie, cu drepturi și obligații independente față de ierarhia altei Biserici (can. 8 III ec.; 28 IV ec.); 2. Puterea legislativă și judecătorească internă este de sine stătoare, fără dependență din afară (can. 37 ap.; 2 II ec.) și 3. Fiecare Biserică particulară are dreptul să se organizeze, conform obiceiurilor locale, cu rituri bisericești specifice (Socrat: Ist. Bis. V, 22).

În acest fel, autocefalia Bisericilor particulare constituie într-adevăr, un principiu de bază al organizării Bisericilor ortodoxe.

Ca unități administrative distincte și în același timp, ca părți constitutive ale Bisericii universale, cele dintâi Biserici autocefale apar din epoca apostolică, dar o etapă nouă în organizarea lor începe cu epoca lui Constantin cel Mare, de când se trece la reglementarea raporturilor dintre Bisericile autocefale prin sinoade.

Astfel, Sinodul I ecumenic, confirmă autocefalia Bisericilor din Roma, Alexandria, Antiohia și Cezareea (can. 6 I ec.), iar prin canoanul 7, recunoaște înțietatea de onoare a Bisericii din Ierusalim. Tot din hotărârile acestui sinod mai vedem, că existau și alte Biserici care se bucurau de privilegiul autocefaliei, ca acelea din Efes, Sirmium, Milan, Cartagina, Lyon, Toledo și York.

Sinodul al III-lea ecumenic reamintește hotărârile Sinodului I în această privință (can. 2 și 5), iar Sinodul al III-lea mai recunoaște ca foarte veche și autocefalia Bisericii din Cipru (can. 8). De asemenea și Sinodul IV ecumenic, reglementează autocefalia celor cinci patriarhate, atât prin canoane (28 și 30), cât și prin hotărâri necuprinse în canoane.

Sinodul Trulan, după ce repetă dispozițiile anterioare, stabilește înființarea și ierarhia onorifică a patriarhatelor, după însemnătatea politică a localităților de reședință (can. 36), confirmă autocefalia acestora, precum și a Bisericii din Cipru (can. 39).

Pe lângă Bisericile autocefale amintite, în decursul timpului au mai apărut în cuprinsul Bisericii universale și alte unități bisericești, cărora li s-a recunoscut și lor autocefalia. Astfel, în Răsărit, au luat ființă următoarele Biserici autocefale: Biserica din Persia, din Armenia, Biserica din Iberia (Gruzia sau Georgia), Arhiepiscopia din Ierusalim, Patriarhatul româno-bulgar din Tîrnovo și cel sîrbesc din Ipek, Biserica din Rusia, Mitropolia din Karlovi, Biserica din Cetine în Muntenegru, Arhiepiscopia din muntele Sinai, Biserica din Regatul Greciei, Mitropolia Transilvaniei, Exarhatul Bulgar, Mitropolia Bucovinei și Dalmației, Biserica Serbiei, a României, etc. Iar în Apus, ca Biserici autocefale au existat: Biserica din Africa, din Mediolan, din Aquileea și din Ravena, în Italia, apoi cea din Lyon și altele din Galia și din Spania.

Datorită diferitelor împrejurări istorice, unele din Bisericile autocefale și-au pierdut independența, fie prin desprinderea de Biserica Ortodoxă universală, fie prin încorporarea lor în alte Biserici, datorită transformărilor teritoriale politice, ajungându-se ca Biserica Ortodoxă de astăzi, să fie formată din următoarele Biserici autocefale: Patriarhiile Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei, Ierusalimului, Arhiepiscopia din Cipru, Patriarhia Rusiei, Biserica Georgiei (Catholicosatul), Arhiepiscopia din Muntele Sinai, Arhiepiscopia din* Grecia, Patriarhia Bulgară, Patriarhia Sîrbească, Patriarhia Română, Mitropolia din Polonia, cea din Albania și cea din Cehoslovacia, iar ca Biserici ortodoxe naționale, care nu îndeplinesc toate condițiile pentru a putea fi autocefale (de ex. nu au doi sau trei episcopi necesari pentru hirotonia unui alt episcop, în care caz hirotonia este săvârșită cu ajutorul unui episcop din altă Biserică ortodoxă mai mare) și care au situația de Biserici autonome, există Biserica Ortodoxă din Finlanda, cea din Creta și din China.

Ele sînt în număr de 14 Biserici autocefale și de trei Biserici autonome, cărora li se mai adaugă și o serie de mitropolii și de episcopii autonome, constituite în diaspora ortodoxă.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVA

PARTEA I.

INTRODUCERE ÎN DREPTUL CANONIC

I—III LUCR RI PRIVIND DREPTUL I DISCIPLINA DREPTULUI CANONIC

- STAN L., *Ontologia Juris*, Sibiu, 1943.
- STAN L., *Obâr ia i dezvoltarea istoric a dreptului bisericesc*, M.O. 1—2/1968
- STAN L., *Jus ecclesiasticum. Dreptul în via a Bisericii*, S.T. 7—8-/1960.
- STAN L., *Biserica i Dreptul*, MO 8-9/1956.
- STAN L., *Concep ia canonic a «I. Trei Ierarhi*, MO 1-2/1966.
- STAN L., *Dreptul in gândirea româneasc*, Bra ov, 1943.
- STAN L., *Formarea gândirii juridice moderne*, G.B. 3—4/1971.
- STICKLER, *La norma canonica nel primo mileniu della Chiesa*, în «Jus canon», 16/1976.
- IVAN I., *Oros i Canon în dreptul bisericesc ortodox*, O 3/1970.
- CHI ESCU *N., *Deosebirea dintre, Oros i Canon i însemn tatea ei pentru recep ia sinodului de la Calcedon*, O 3/1970.
- NI ESCU V., *Iniluen a cre tinismului asupra dreptului*, Tîrgovi te, 1932.
- G IN D., *Temeiuri canonice ale con tiin ei ortodoxe*, O, 3/1962.
- DOBRESCU N., *L muriri canonice-istorice*, Bucure ti, 1909.
- ZUZEK I., *Kormciaya Kniga : Studies ori the Chiei Code oi the Russian Canon Law*, în «Orientalia Christian.a Anaâectae», Roma, 1964.
- AFANASIEV N., *The Canons oi the Church : Chougeable or Unchangeab-le*, în «St. Vladimir's Theological Quarterly», 2/1967.
- MOLDOVAN I., *Sfintele canoane i raportul lor cu revela ia divin*, O 2/1978.
- PANAGIOTAKOS P., *Les bases du Droit ecclesiastique dans l'Eglise Orthodoxe Orientale*, în «Revista Espanola de Derecho canonico», 19/1974.
- MERT R., *Droit canonique et Droit ecclesiastique*, în «Revue de Droit canonique», T. XXIX, 2-4/1979, Strasbourg.
- THILS G., *La revision du droit canonique et les problemes ecclesiastiques qu'elle rencontre*, în «Revue theologique de Louvain», IX, 1978, iasc. 3.
- LANNE E., *La revision du Droit canonique oriental et le retours aux traditions autentiques de l'Orient*, în «Irenikon», 4/1971.
- MEYENDORF J., *Con emporany problems ol orthodox Canon Law*, în «The Greek Orth^dox Theological Review», 1/1972.
- MANOLACHE A., *Originea dreptului i sensul drept ii dup diferitele religii ale lumii*, O 4/1958.
- ERBICEÂNU C., *Cîteva cuvinte despre dreptul bisericesc*, BOR 9/1907-1908.
- BERDNIKOV I. S., *Principiile ele baz ale Dreptului bisericesc al Bisericii Ortodoxe*, Cazan, 1902. (l. rus).

POPOVICI C., *Caracterul și pozițiunea Dreptului bisericesc în organismul țiiilor elor*, Cern u i, 1890 (Candela).
 ANCOV t., *Dreptul și Biserica*, Sofia, 1924.

IV—V. IZVOARELE DREPTULUI CANONIC ȘI STUDIUL LOR

a. Izvoare biblice

BIBLIA sau *Sfânta Scriptur*, Bucure ti, 1982.
 DUPIN M., *Regule de drept și de moral scoase din Sfânta Scriptur*, trad. de M. Pacu, Gala i, 1923.
 MAZILESCU Gr., *Dreptate, îndreptare, Îndrept ire dup înv tura Bisericii noastre*, MO 1-2/1975.
 MOLDOVAN I., *Sfintele canoane și raportul lor cu Revela ia divin*, MB 1-3/1977.

b. Izvoare patristice

MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus*, Seria latina, 217 voi., Paris, 1844-1855.
 Seria Graeoa, 162 voi., Paris, 1857—1866.
 SOURCES CHRETIENNES, 114 voi., Paris, 1955-1965.
 CORPUS CHRISTIANORUM, series latina, 176 voi., Turnohl, 1954-1965.
 P RIN I I SCRITORII BISERICI TI, Bucure ti, 1979 și în continuare.

c. Izvoare doctrinare

*

ST NILOAE D., *Teologia dogmatic ortodox*, voi. I-II, Bucure ti, 1978.
 MACARIE, *Theologie Dogmatique Orthodoxe*, Paris, 1860.
 CANEV S., *Teologia dogmatic ortodox*, voi. I-V, Bucure ti, 1899-1906.
 COLOTELO M., *Importan a M rturisirilor ortodoxe pentru studiul dreptului bisericesc*, O 2/1959.
 Z GREANU I., *Conceptul de dreptate social în teologia ortodox român actual*, O 4/1981.
 s * * *Îndrum ri misionare*, Lucrare alc tuit de un colectiv de cadre didactice de la Institutul teologic din Bucure ti, coordonator Pr. Prof. Dr. DUMITRU RADU, Ed. Institutului Biblic..., Bucure ti, 1986.

d. Izvoare filozofice

DJUVARA M., *Teoria general a dreptului*, voi. I-II, Bucure ti, 1930.
 VECCHIO G., *Lec iuni de filosofie juridic*, Bucure ti, 1943.
 MIRONESCU G., *Curs de enciclopedia <j&eplului*, voi. I, Bucure ti, 1939.
 VALIMARESCU A., *Tratat de enciclopedia dreptului*, voi. I, Bucure ti, 1932.
 CETERCHI I., *Teoria general a statului și dreptului*, voi. I, Bucure ti, 1975.
 DEMETER I., *Introducere în studiul dreptului*, Bucure ti, 1962.
 NO IUNI DE DREPT, Bucure ti, 1955.
 PRINCIPII DE DREPT, Bucure ti, 1958.
 HANGA VI., *Drept privat roman*, Bucure ti, 1977.
 BOBO I G., *Teoria general a statului și dreptului*, Bucure ti, 1983.

e. Izvoare istorice

FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, 26 voi., Paris, 1951 .u.
 HEFELE, *Histoire de Conciles*, trad. Leclerq, Paris, 1907-1957.
 POPOVICI E., *Istoria bisericeasc universal*, voi. I-IV, Bucure ti, 1925-1927.

- IORGA N., *Istoria Bisericii și a vieii religioase a românilor*, voi. I-II, București, 1928-1932.
- DOBRESCU N., *Istoria Bisericii Române*, voi. I-II, București, 1910.
- LUPA I., *Istoria Bisericii Române*, Craiova, 1941.
- P. CURARIU M., *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, voi. I-III, București, 1980.
- AZÂREVICI N., *Istoria dreptului bizantin*, voi. I-II, 1877.
- CROCE Iz., *Texte alese din operele comentatorilor bizantini ai dreptului bisericesc*, -Roma-Vatican, 1939.
- FONTI, *Codificarea canonică orientală. Studii istorice asupra izvoarelor dreptului canonic orientală*, Roma-Vatican, 1932.
- HOHENLOHE T., *Influența creștinismului*, în «Corpus Juris Civilis», Viena, 1937.
- IORGA N., *Istoria vieii bizantine*, voi. I-III, București, 1934.
- LINGENTHAL Z., *Istoria dreptului greco-roman (bizantin)*, Berlin, 1892.
- ORTHOLAN M., *Explicație istorică a instituțiilor împăratului Justinian*, voi. I, Paris, 1963.
- RICCO B., *Creștinismul și dreptul roman*, Milano, 1911.
- ROBERTI M., *Contribuții la studiul relațiilor dintre dreptul roman și patristic*, Roma, 1931.
- SCHILLING O., *Filozofia socială și juridică creștină*, München, 1933.
- ESAN V., *Biserica și Statul de la 313-380*, voi. I, Cernăuți, 1911, (1. german).
- TROFOLOG N., *Influența creștinismului asupra dreptului civil al romanilor*, Paris, 1868.
- VASILIEV V., *Istoria imperiului bizantin*, voi. I-II, Paris, 1932.
- GASTER N., *Jus italicum in Dacia*, AIIAI VI (1969).
- BERECHET t., *I riulessi del diritto canonico bizantina dopo la caduta de Constantino-poli sul diritto canonico romano*, Roma, 1936.
- PERICLES P. J., *La legislation imperial et la christianisation de l'Empire romaine (311-476)*, Roma, 1972.
- MATEI I., *Contribuțiuni la istoria dreptului bisericesc*, București, 1922.
- BOROIANU G. D., *Chestiuni de drept bisericesc*, București, 1905.
- POPA C., *Contribuția profesorului D. G.-Boroianu în domeniul dreptului bisericesc*, MMS 3-6/1979.
- IVAN I., *Chestiuni de drept bisericesc*, București, 1937.
- PUFULETE S., *Contribuția profesorului Neolae Gr. Popescu-Prahova la dezvoltarea dreptului bisericesc*, ST 5-6/1973.
- PL TIC M., *Canonistul Clementie Popovici. Contribuția lui la dezvoltarea dreptului bisericesc ortodox*, ST 5-6/1961.
- PL TIC M., *Contribuția lui C. Erbiceanu la studiul dreptului bisericesc la noi*, ST 5-6/1960.
- DUR N., *Preocupările canonice ale mitropolitului Veniamin Costachi, în pastorală și corespondența sa*, MMS 7-8/1971.
- BR TAN V., *Preocupări de drept bisericesc ale episcopului Melchisedec*, ST 9-10/1972.
- ST NCULESCU I., *Chestiuni de drept bisericesc în opera lui Al. Sturza*, ST 3-4/1963.
- AXINIA V., *Contribuția profesorului Valerian Esan la dezvoltarea dreptului bisericesc*, ST 7-10/1976.
- PUFULETE S., *Actualitatea operei canonice a mitropolitului Andrei aguna*, ST 7-8/1973.
- CONSTANTINESCU A., *Dreptul canonic în opera lui Andrei aguna*, BOR 7-8/1973.
- CONSTANTINESCU A., *Andrei aguna canonist*, MB 7-9/1973.

- GARCIA G., *Historia del Derecho canonico, I*, El Prxmer Milenio, Salamanca, 1967.
- TARCLIF, *Histoire des sources du Droit canânique*, Paris, 1887.
- FREISEN J., *Geschichie des canonischen Eherecht*, î.a.
- DESLANDES J., *Les sources du droit canonique oriental*, în «Echos d'Orient», Paris, 172/1933.
- ZUZEK J., *The ancient oriental sources oi canon law and the modern legislation lor oriental catholics*, în «Canon» I, 1973.
- LESBROS, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*, voi. I-XX, Paris, 1955 .u. ;l
- ALiyiZATOS A. S., *Legisla ia bisericeasc a lui Justinian I*, Berlin, 1933.
- ANTONIADIS HRISOSTOM, *Studii asupra dreptului canonic al Bisericii ortodoxe r - s ritene*, Constantinopol, 1893.
- DIOVUNIOTIS K. L., *Studii homocanonice*, voi. I, Atena, 1917.
- LEIPOLDT J., *Ideea social în vechea biseric cre tin*, Leipzig, 1952.
- PERETZ I., *Curs de drept bizantin*, Bucure ti, 1910.
- J. J. GARCIA FAILDE, *Nuevo Derecho Procesai Canonico*, Estudio sistemático-analítico comparado", col. «Bibliotheca Salmaticensis», 1984.
- A. GARCIA Y GARCIA, *Historia del Derecho Canonico, 1 : Primer Milenio*, col. «Corpus Scriptorum Sacrorum Hispaniae», Universidad Pontificia Salamanca, 1987.
- FLOCA J., *Contribu ii transilv nene la dezvoltarea legisla iei i a Dreptului bisericesc*, în «Contribu ii transilv nene la teologia ortodox », Sibiu, 1988.

f. Izvoare juridice

1. Obiceiul juridic, uzul de drept sau tradi ia canonic

- STAN L., *Pe drumul tradi iei i canoanelor ortodoxe*, BOR 5-6/1958.
- STAN L., *Tradi ia pravilnic a Bisericii. Inseian tatea i folosul cunoa terii legilor dup care se conduce Biserica*, ST 5-6/1960.
- STAN L., *Despre Sfinta Tradi ie*, GB 7-4/1964.
- FLOCA N. I., *Legea românilor (Jus valachorum) i legisla ia de stat din Transilvania în epoca voievodatului i principatului*, MA 7-8/1962.
- GHOLAM S., *Obiceiul ca izvor în dreptul romano-bizantin i în tradi ia patristico-canonip a Bisericii ortodoxe*, ST 5-6/1975.
- RENE W., *De la coutume dans le Droit canonique*, Paris, 1928.
- COMAN P., *Problema obiceiului de drept în sfintele canoane*, ST 5-6/1969.
- BIRL DEANU M., *Obiceiul juridic în pravilele române ti tip rite*, ST 1-2/1962.
- NICOLAE, Mitrop. Banatului, *Legea româneasc*, MB 9-12/1972.
- FELEA I., *Legea româneasc*, BOR 7/1925.
- PANTEA N., *Legea str mo easc*, Bucure ti, 1934.
- GHOLAM S., *Legea divin i" legea bisericeasc*, ST 9-10/1975.
- BRANI TE E., *Mitropolitul Atenagoras : Tradi ia i tradi ii*, ST 3-4/1964.
- LOSICI VI., *Tradi ie i tradi ii*, ST 7-8/1970.
- GEORGESCU CH., *Tradi ie i Biseric*, GB 3-4/J1969.
- VASILE, Episcopul Oradiei, *Caracterul Tradi iei în Ortodoxie*, MA 9-10/1972.
- VERDNIKOV A., *Problema tradi iei în teologia ortodox*, trad. I. Serafinceanu, dup Rev JMP nr. 9/sept. 1961, în MMS 3-4/1963, MMS 7-8/1965.
- POPESCU M. Th., *Sfinta Tradi ie în Biserica ortodox spre deosebire de celelalte Biserici*, ST 7-8/1952.
- POPESCU M. Th., *Sfinta Tradi ie ca temei de credin în Biserica Ortodox*, O 1,4/1954.

TODORAN I., *Simt Tradi ie i tradi ia bisericeasc*, MA 9-12/1962.
 STĂNILOAE D., *Concep ia ortodox despre tradi ie i despre dezvoltarea doctrinei*, O 1/19,75.

2. Legea scris sau dreptul canonic pozitiv. Colec ii. Codici.

- STAN L., *îndrum tor canonic*, în Legiuirile BOR, 1953.
 STAN L., *T ria nezdruncinat a siintelor canoane*, O 2/1970.
 STAN L., *Legisla ia bisericeasc a I.P.S. Justinian*, BOR 5-6/1953.
 STAN L., *Legisla ia bisericeasc i valoarea ei canonic*, MO 11-12/1954.
 STAN L., *Legisla ia Bisericii Ortodoxe Române în timpul arhip storirii Prea Ferici-
 tului P rinte Patriarh Justinian*, O 2/1968.
 POPOVICI C., *Fontînele i codicii dreptului bisericesc ortodoxu*, Cern u i, «Candela»,
 1886.
 AGUNA A., *Enchiridion adec carte manuale de canoane*. Sibiu 1871.
 PIDALION, Atena, 1841.
 PIDALION, Ia i, 1844.
 DRON C., *Canoanele, voi. I-II*, Bucure ti, 1932.
 MILA N., *Zbornic Pravila*, Zadar, 1884.
 MJLA N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, voi. M1, Arad, 1930-1931, 1934-1936.
 MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Graz, 1960-1961, 59 voi.
 ALBERGO .a., *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. 3, Bologna, 1973.
 SCHWARTZ E., *Acta conciliorum oecumenicorum*, Berlin, 1927.
 BOTTE B., *Les plus anciens collctions canoniques*, în «L'Orient Syrien», 5/J1960.
 BERECHET t., *înv tura celor 12 apostoli*, BOR 10/1922.
 MIH LCESCU I., *Didahia celor 12 apostoli*, BOR 3/1915.
 CANOANELE SFIN ILOR P RIN I, Moscova, 1884. (l. rus).
 NICODIM P., *Pravilele Bisericii Ortodoxe*, voi. I-II, Petersburg, 1911, 1912. (l. ru).
 PAVLOV A., *Nomocanonul slav*, 1895.
 PAVLOV A., *Capitolul al cincizecilea din Kormciaia Kniga*, Moscova, 1887.
 PAVLOV A., *Nomocanon la Marele Trebnic*. Ed. II, Moscova, 1877 (l. rus).
 MPONI C., *E tris kanonike epistole*, New York, 1964.
 TO KANONIKON SISTEMA TIS DIKISEOS TIS EKKLISIAS ELLADOS, 'Atena, 1955.
 VLATADON A., *Peri tin kodikopiisin ton i karionon ke ton kanonikon diatatheon en
 ti orthodoxu ekklesia*, Tesalonic, 1970.
 FLOCA N. I., *Legile agrare bizantine*, MO 7-8/1975.
 PQPESCU V., *C l uz canonic*, BOR 6-7/(1956).
 ;VARNAVA Mitr. Kitrus, *Akolutia ta aghiu endoxu apostolu Varnava meta tu viu
 artu*, Atena, 1963.
 ARMENOPULOS C., *Prohiron nomon to legomenon i Exabiblos*, Atena, 1872.
 ARHONTONI Vart., *Peri tin oodikopisin ton i kanon... en ti orthodoxu ekklesia*, Tesa-
 lonic, 1970.
 ALIVIZATU S. Am., *E Thesis tis ekklesiastikis nomotesias tu Justinianu pros tus
 ekklesiastikus canones*, Atena, 1936.
 NENSEVICI V., *Colec ia canonic în 14 titluri*, St. Petersburg, 1905,
 DIOVUNIOTIS K. I., *Nomocanonul lui Manuil Malaxos*, Atena, 1916.
 FUNK FL., *Didascalia i Constiti iunile apostolilor*, voi. I-II, Paterborn, 1905.
 SPULBER C., *Eckloga Isaurilor*, Cern u i, 1929.
 SPULBER C., *Novela lui Leon în eleptul*, Cern u i," 1930.

- GRUMES V., *Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople, voi. I, 1043-1206*, 3 fasc.
- DUR N., *Legisla ia canon/c a sinodului ai II-lea ecumenic i importan a ei pentru organizarea i disciplina Bisericii*, GB 6-8/1981.
- DUR N., *Canoanele sinodului II ecumenic i obligativitatea m rturisirii i p str rii neschimbate a crezului niceo-constantinopolitan*, O 3/1981.
- FLOCA N. I., *Autoritatea i actualitatea sinodului II ecumenic*, MA 7-9/1981.
- VALDMAN Tr., *însemn tatea sinodului al VI-lea ecumenic pentru codificarea canoanelor*, ST 9-10/1970.
- DRON C., *Valoarea actual a canoanelor*, Bucure ti, 1928.
- SOARE G., *înapoi la sfintele canoane*, Bucure ti, 1932.
- ESAN V., *Revizuirea canoanelor i altor norme biserice ti precum i codiicarea lor*, Cern u i, 1937.
- COVERG V. I., *în v tura celor 12 apostoli i însemn tatea ei pentru con tiin a canonic ortodox*, GB 9-10/1960.
- DURA N., *Didascalia, versiune etiopian*, ST 5-6/1975.
- PROCANONUL lui Petru Maior, Sibiu, 1948.
- DR GHICIU M., *Legile biserice ti*, Timi oara, 1873.
- SACHELARIE N., *Pravila bisericeasc*, Cernica, 1940.
- BUJOREANU M., *Pravil bisericeasc*, Bucure ti, 1884.
- MARINESCU t., *Pr vilioara de la Ia i din 1784*, BOR 3-4/1974.
- SAVOIU Em., *Capete de porunc ale Iui-Antin Ivireanu*, BOR 9-10/1966.
- SAVOIU Em., *Capete de porunc ale lui Antim Ivireanu (II)*, BOR 9-12/1977.
- DR GU IN C., *Legile biserice ti ale Iui Cuza Vod i lupta pentru canonicitate*, ST 1-2/1957.
- BUJOREANU M., *Colec iune de legiurile vechi i cele noi*, voi. I, Bucure ti, 1873. *Apendice*, Bucure ti, 1875.
- COLEC IUNILE DE LEGE ORGANIC i regulamentele Sfntului Sinod, BOR 9/1876 .u
- BUJOREANU M., *Colec iune de legiurile României vechi i cele noi*, voi. III, Bucure ti, 1885.
- COSTESCU C., *Colec iune de legi, regulamente*, Bucure ti, 1916.
- COVERCA I., *Legi biserice ti cu privire la cler, în veacul XIX pîn la Cuza Vod*, BOR 5-6/1960.
- COCORA G., *Legea sinodal din 1864 — sintez a concep iei clerului contemporan*, BOR 3-4/1969.
- IVAN I., *Legiurile Bisericii Ortodoxe Române*, recenzie, Bucure ti, 1953, BOR 1/1954.
- SOARE Gh., *Legisla ia bisericeasc*, BOR 3-6/1951.
- MOISESCU G., *Legiurile Bisericii Ortodoxe Române*, recenzie, MO 4-6/1954.
- TEFAN V., *Pentru o just interpretare i aplicare a regulamentelor biserice ti*, BOR 4/1954, 6/1954, 1-2/1955, 3-4/1955.
- IZVORANU t., *Elemente de drept bisericesc în legiurile veacului XVIII i XIX pîn la Regulamentul organic*, ST 1-2/1959.
- CODICE DI DIRITTO CANONICO (testo ufficiale (l. latin) e versione italiana), Roma, 1983.
- FLOCA N. I., *Noul cod canonic al Bisericii latine*, Roma, 1983, MA 3-4/1984.
- FLOCA N. I., *Codex juris canonici*, Roma, 1983, ST 9-10/1984.
- GANCE A., *Le code de droit canonique*, Paris, 1949. *
- CODEX JURIS CANONICI, Vatican, 1933..
- FONTI, *Codificatione canonica orientale*, Vatican, 1933.
- 35 — .Drept canonic ortodox

BERUTTI Ch., *Institutiones juris canonici*, voi. I-IV, Taurini-Roma, 1836-1840.
KOTSONI Ier., *I kanoniki apopsis peri tis epikinonios meta ton eterodoxa*, Atena, 1957.

3. Dreptul vechi românesc scris

- STAN L., *Pravila lui Alexandru cel Bun i vechea autocefalie a Mitropoliei Moldovei*, MMS 3-4/1960.
- STAN L., *Vechile noastre pravile*, MMS 9-10/1958. •
- FLOCA N. I., *Legisla ia bisericeasc una i aceea i de o parte i de alta a Carpa ilor*, MA 11 12/1975.
- FLOCA N. I., *Originile dreptului scris în Biserica Ortodox Român*, Sibiu, 1969.
- DISSESCU G., *Origines du droit roumain*, trad., par I. Last, Paris, 1899.
- STAN L., *Importan a canonic i juridic a Pravilei de la Tîrgovi te*, ST 9-10/1952.
- STAN L., *Pravila Sf. Calinic. Un veac de la apari ia ei*, MO 3-4/1962.
- IVAN I., *Pravila Mare de-a lungul vremii*, ST 9-10/1963.
- COVERG I. V., *Îndreptarea legii — 1652*, GB 1-2/1963.
- BASGAN t., *Studiu canonic-literar asupra p r ii I din «Îndreptarea Legii»*, Bucure ti, 1900.
- PREDESCU L., *Mihail Moxa i opera sa*, BOR 9-10/1960.
- COLOTELO M., *Zdconicul Sfantului Ierarh Sava Brancovici*, BOR 7-8/1961.
- VALDMAN Tr., *Principalele probleme de drept bisericesc cuprinse în vechile legiuri ale rii Române ti*, GB 3-4/1974.
- COVERC V. I., *Aplicarea pravilelor*, ST 7-8/1961.
- FLOCA N. L., *Pravila lui Vasile Lupu*, ST 7-10/1980.
- FLOCA N. I., *Elerpente juridice romano-bizantine în Carte româneasc de înv tur de la pravilele împ r te ti, Ia i, 1646*, tez de doctorat, Cluj-Napoca, 1978 (mss.).
- COVERC V. I., *Carte româneasc de înv tur*, 1646, Ed. Acad. R.P.R., Bucure ti, 1961, recenzie, GB 9-10/1962.
- CARTE ROMÂNEASC DE ÎNV TUR 1646, Bucure ti, 1961.
- G IN D., *Pravila bisericeasc de la Ia i (apte Taine, 1644)*, BOR 5-6/1963.
- MARINESCU t., *Dispozi iuni de drept laic în Pravila de la Govora din 1640*, BOR 3-4/1963.
- FLOCA N. I., *Importan a canonic -juridic a Pravilei de la Govora (1640-1641)*, MA 6-8/1964.
- FLOCA N. I., *Pravila de la Govora din 1640-1641*, BOR 3-4/1963.
- COVERC I. V., *Pravila de la Govora din 1640* de Gh. Cron , în «Revista de istorie», GB 11-12/1961.
- CRON G., *Pravila de la Govora*, «Revista de istorie» 5/1961.
- DUDA , FI., *Vechi pravile române ti descoperite în vestul Transilvaniei*, BOR 7-8/1978.
- MARINESCU t., *Pravila de isprav oamenilor i de toate p catele*, BOR 1-2/1978.
- FLOCA N. I., *Pravila ritorului Lucaci (1581)*, MA 9-10/1975.
- SMOCHIN M. M., *O pravil româneasc din veacul al XVI-lea «Pravila sfin ilor p rin i dup înv tura lui Vasile cel Mare», întocmit de ritorul i scolasticul Lucaci în 1581*, BOR 14-12/1965.
- RIZESCU I., *Pravila ritorului Lucaci, 1581*, Bucure ti, 1971.
- CHIVU Gh., *Pravila lui Cotesi*, studiu iilologic, text stabilit, studiu lingvistic i indice, în «Texte române ti din sec. XVI» (coordonator I. Ghetie), Bucure ti, 1982. i
- SPULBER C., *Cea mai veche pravil româneasc*, Cern u i, 1930.

- FLOCA N. I., *Unitatea dintre pravilele folosite în Transilvania și cele din ara Românească și Moldova*, MA 9-10/1962.
- MARINESCU t., *Dispoziții canonico-juridice în Pravila, de la Iași din 1784*, GB 4-6/1982.
- MARE Al., *Prima pravilă bisericească tipărită în limba română și raporturile ei cu cele mai vechi versiuni ale Nomocanonului prescurtat*, în «Studii de limbă literară și filologie», București, 1969.
- GRIGORIE, Mitru., *Învățura prescurtată pentru nunți*, tipărită de mitru. Veniamin Costachi, Iași, 1832.
- HERLEA Al., VALERIU OTROPA, IOAN N. FLOCA, *Vechile legislații transilvane : I. Approbatae Constitutiones 1653*, MA 7-9/1976.
- PRAVILNICEASCA CONDICA, 1780, București, 1957.
- CODUL CALIMACHI, București, 1958.
- MANUALUL JURIDIC AL LUI ANDRONACHI DONICI, București, 1959.
- PALADE I., *Codul Caragea*, București, 1907.
- LEGIUIREA CARAGEA, București, 1955.
- CARTE ROMANEASCĂ DE ÎNVĂȚURĂ DE LA PRAVILELE ÎMPĂRĂTEȘTI, Iași, 4646.
- ÎNDREPTORIUL DE LEAGĂ, Govora, 1640.
- ÎNDREPTAREA LEGII, 1652, București, 1962.
- LONGINESCU S. G., *Pravila lui Vasile Lupu*, București, 1909.
- SPULBER G., *Îndreptarea legii. Codul valah din 1652*, București, 1938; A se vedea bibliografia privind izvoarele juridice și studiul lor la : ISTORIA DREPTULUI ROMÂNESC, voi. I, București, 1980, p. 623-624, nr. 660-701, 63, 75, a21, 579, 829 ; voi. II, București, 1984, p. 402, nr. 269-361.
- FLOCA N. I. *Originile dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română*, Sibiu, 1969, p. 162-191, a se vedea și alte bibliografii.

4. Lucrări de istoria dreptului vechi românesc

- ALEXANDRESCU D., *Droit ancien et moderne de la Roumanie*. Etude de législation comparée, Paris-București, 1898.
- ARION D. C., *Curs de istoria dreptului românesc*, București, 1938/1939 (Litografiat).
- BĂLTĂRIU I., *Vechile instituții juridice din Transilvania. Contribuții la istoria dreptului român*, Aiud, 1934.
- BERECHET t., *Istoria dreptului românesc*, voi. I, Iași, 1934.
- CERNEA E., *Istoria statului și dreptului român*, voi. I, București, 1978.
- FIROIU D. V., *Istoria statului și dreptului românesc*, București, 1976.
- FOTINO G., *Curs de istoria dreptului românesc*, București, 1940-1941.
- HANGA VI., *Istoria statului și dreptului R.P.R.*, voi. I, ed. a 3-a, 1957 (litografiat).
- JAVORSCHI I., *Dreptul feudal scris al Moldovei și al României*, Iași, 1956 (litografiat).
- LONGINESCU G. S., *Istoria dreptului românesc din vremile cele mai vechi și până astăzi*, București, 1908.
- METE I., *Din istoria dreptului românesc din Transilvania*, București, 1935.
- MOLDOVAN N., *Curs de istoria dreptului român*, Cluj, 1933 (lit.).
- MOTOTOLESCU D., *Istoria dreptului român*, Cluj, 1939—1940 (lit.).
- NEGULESCU P., *Histoire du Droit et des institutions de la Roumanie*, voi. I, Paris, 1898.
- NEGULESCU P., *Introducere în istoria dreptului român*, înft RDS, Paris-București, 2/1899.
- ONIȘOR V., *Istoria dreptului român*, ed. 2, Cluj, 1925.

- PERETZ I., *Precis de istoria dreptului român*, Bucure ti, 1932.
 PERETZ I., *Curs de istoria dreptului român*, 4 voi, ed. 2, Bucure ti, 1926—1931.
 R DULESCU A., *Privire asupra dezvoltării juridice a României de la 1864 pînă astăzi*, Bucure ti, 1933.
 OTROPA V., *Introducere în istoria dreptului*, în «Introducere și bibliografie la istoria dreptului român», Cluj, 1937.
 SPULBER C. A., *Curs de istoria dreptului*, Bucure ti, 1941 (lit.).
 ISTORIA DREPTULUI ROMÂNESC, voi. I, Bucure ti, 1980; voi. II, Bucure ti, 1984.
 BERRAT M., *Histoire du droit roumain*, Paris, 1821.
 ISTORIA ROMÂNIEI, voi. I-IV, Bucure ti, 1960-1964.

5^o Lucrări cu caracter general de drept vechi românesc.

- FLOCA N. I., *Tehnica elaborării legilor în statele leudale române*, ST, 5—8141977.
 FILITTI L., *Vechiul drept penal român*, Bucure ti, 1934.
 N DEJDE L., *Din dreptul vechi român*, Bucure ti, 1898.
 BERECHET t., *Legătura dintre dreptul bizantin și românesc*, voi. I, p. I, Vaslui, 1937.
 SMOCHIN N., *L'application du droit romain-byzantin chez les roumains*, Tesalonic, 1971.
 IORGA N., *Anciens documents de droit roumain*, I, Paris, 1930 ; II, Paris, 1931.
 DR GU IN C., *Cronicile românești și Descrierea Moldovei ca izvoare ale dreptului bisericesc*, ST 9-10/1957.
 B LTARIU I., *Tripticele din Transilvania. Contribuții la istoria dreptului român*, Aiud, 1930.
 HERLEA Al., *Studii de istorie a dreptului*, Cluj-Napoca, 1983.
 FOTINO G., *Pagini din istoria dreptului românesc*, Bucure ti, 1972.
 GEORGESCU V., *Momente principale ale dezvoltării dreptului românesc de la începuturi pînă la constituirea statului național românesc*, în Rdl, Buc., 1976.
 GEORGESCU Val., P. STRIHAN, *Justiția domnească în țara Românească și Moldova (1611—1831), partea I, Organizarea judecătorească, voi. I (1611—1750)*, Bucure ti, 1979.
 R DULESCU A., *Pagini din istoria dreptului românesc*, Bucure ti, 1970.
 OTROPA V., *Contribuții la studiul aspectelor unitare ale dezvoltării instituțiilor juridice pe teritoriul României*, în CI, Bucure ti, 1972.

Dicționare, enciclopedii, crestomații, sinteze bibliografice

- BIBLIOGRAFIA ISTORICĂ A ROMÂNIEI, I (1944-1969), Bucure ti, 1969; II, tom. I, Bucure ti, 1972.
 OTROPA V., *Introducere și bibliografie la istoria dreptului*, Cluj, 1937.
 BIBLIOGRAFIA JURIDICĂ ROMÂNĂ 1944—1968, Bucure ti, 1968.
 HANGA VI., I. P. MARCU, *Roumanie* (Introduction bibliographique à l'Histoire du droit et à l'ethnologie juridique), Bruxelles, 1967.
 HANGA VI., *Cercetările din R.P.R. privind istoria statului și dreptului (1948-1963)*, în «Studii», XVII (1964), nr. 1 și 2.
 CHIRIC G., *Cercetări asupra legislației Bisericii Române în sec. XVII-XVIII*, Bucure ti, 1895.
 ISTORIA ROMÂNIEI, Ghid bibliografie, Bucure ti, 1968.
 PASCU I., *Bibliografia dreptului administrativ român*, Chișinău, 1926.
 PERETZ I., *Schimbările de bibliografie juridică*, în «Revista critică de drept, legislație și jurisprudență», II (1912), p. 1.

- VINCENZO DEL GIUDICE, *Notioni di diritto canonico*, Roma, 1970.
- IZVORANU t., *Literatura dreptului bisericesc în veacul al XIX-lea*, BOR 5-6/1960.
- CONTRIBU II transilv nene la teologia ortodox , Sibiu, 1988.
- FLORIN B., *Contribu ii Ia dezvoltarea dreptului bisericesc român în sec. XIX*, ST 9-10/1959.
- IVAN I., *Preocup ri i studii de drept canonic*, ST 5-6/1968.
- STAN L., *Contribu ii i pozi ii ale teologilor români în probleme de drept bisericesc*, ST 3-4/1971.
- FLOCA N. I., *Contribu ii transilv nene la dezvoltarea legisla iei i a dreptului bisericesc*, în : «Contribu ii transilv nene la teologia ortodox », Sibiu, 1988.
- DICTIONNAIRE DE DROIT CANONIQUE (Naz R.), 7 voi., Paris, 1935-1965.
- CAPITANT HENRI, *Vocabulaire juridique*, Paris, 1936.
- DICTIONNAIRE DE DROIT CANONIQUE, 2 voi., Paris, 1761.
- LEXICON FOR THEOLOGIE UNO KIRCHE, 10 voi., Frifcung, 1957-4967.
- ENCICLOPEDIA DEL DIRITTO, Torino.
- BRIA I., *Dic ionar de Teologie ortodox A-Z*, Bucure ti, 1981.
- HANGA VI., *Crestoma ie pentru studiul istoriei statului i dreptului R.P.R.*, Bucure ti, voi. I, 1955,- voi. II, 1958; voi. III, 1959.
- DIC IONAR DE ISTORIE VECE A ROMÂNIEI, Bucure ti, 1976.
- ENCICLOPEDIA ISTORIOGRAFIEI ROMÂNIEI, Bucure ti, 1978.
- VULC NESCU R., *Dic ionar de etnologie*, Bucure ti, 1979.

h. Periodice

- REVISTELE BISERICII ORTODOXE ROMÂNE : Ortodoxia, Bucure ti; Studii Teologice, Bucure ti; Biserica Ortodox Român , Bucure ti; Glasul Bisericii, Bucure ti ; Mitropolia Moldovei i Sucevei, Ia i ; Mitropolia Ardealului, Sibiu ; Mitropolia Olteniei, Craiova; Mitropolia Banatului, Timi oara; Telegraful Român, Sibiu.

1. Manuale i tratate de drept canonic ortodox

- [OANOVICI EUTIMIUS, *Principiile Dreptului Bisericesc a vechii Biserici Ortodoxe*, voi. I-II, Novisad, 1841, 1844 (în limba sîrb i latin).
- SCOR OV P., *Schi e asupra Dreptului Bisericesc*, ed. I, 1848, ed. IV, Kiev, 1871 (l. rus).
- IOAN SOKOLOV WLADIMLR, arhimandrit, apoi episcop de Smolensk, *încercare de curs despre legisla ia bisericeasc* , 2 voi., Petersburg, 1851 (l. rus).
- NIFON D. D., *Manual de pravil bisericeasc* , Bucure ti, 1854.
- AGUNA ANDREI, *Elementele Dreptului canonic*, ed. I, Sibiu, 1854, ed. II, Sibiu, 1855.
- FLOCA N. I., *Primul manual românesc de Drept canonic*, MA, 5-8/0957 (recenzie).
- «' AGUNA ANDREI, *Compendiu de Drept canonic*, Sibiu, ed. I, 1868, ed. II, 187d ; ed. III, 1913, tradus în limba german Sibiu, în limba rus St. Petersburg, 1872, în limba bulgar par ial la 1871.
- OZERSKI ADRIAN, *Elemente de drept bisericesc*, 1862 (l. rus).
- EUTAXIAS I., *Din dreptul canonic al Bisericii Oriodoxe Orientale. Despre puterea sacerdotal* , voi. I, Atena, 1872 (l. greac).
- RA IU I., *Dreptul bisericesc*, Blaj, 1877.
- RA IU J., *Institu iunile dreptului bisericesc*, Blaj 1877.
- EUTAXIAS I., *Dreptul bisericesc*, voi. I, Atena, 1895 (mss.) (l. greac).

- SOKOLOV N. C., *Din lec iile despre Dreptul bisericesc*, Moscova, 1875 (l. rus).
- BERDNICOV I. S., *Curs scurt de Drept bisericesc*, Kazan, ed. I, 1888 i *Complet ri la Cursul scurt de Drept bisericesc*, Kazan, 1889, ed. II în 2 voi., KaBa.n, 1902, 1913 ; ed. I i complet rile din 1889 au fost traduse în române te de Silvestru B I nescu sub 'titlul: *Curs de Drept bisericesc de I. S. Berdnicov*, Bucure ti, 1892.
- BERDNICOV I. S., *Principiile fundamentale ale Dreptului bisericesc al Bisericii Ortodoxe*, Kazan, 1902 (l. rus).
- SUVUROV N. S., *Curs de Drept bisericesc*, 2 voi., Iaroslav, 1889—1890 (l. rus).
- SUVUROV N. S., *Manual de Drept bisericesc*, ed. IV, Moscova, 1912 (l. rus).
- MILAS NICODIM, episcop de Zara, *Dreptul bisericesc al Bisericii Orientale*, Zara, 1890, în limba sîrb , apoi în 1897 la Viena în limba german i la Petersburg în limba rus ; în 1905 la Mostar, ed. II în limba german dup care s-a f cut traducerea româneasc de D. Cornilescu i V. Radu, Bucure ti, 1915; ed. III în limba sîrb , Beograd, 1926.
- OSTRUMOV M., *Introducere in Dreptul bisericesc*, Harkov, 1893 (l. rus).
- OSTRUMOV M., *Tratat de Drept bisericesc ortodox*, voi. II, Harkov, 1902, (l. rus).
- HRISTODULOS APOSTOLOS, *încercare asupra Dreptului bisericesc*, Constantinopol, 1896 (l. greac).
- SAKELAROPULOS MELETIOS, *Dreptul bisericesc al Bisericii Ortodoxe Orientale*, Atena, 1898 (l. greac).
- POCITAN V., *Compendiu de Drept bisericesc al Bisericii Ortodoxe*, Bucure ti, 1898.
- BOROIANU D., *Dreptul bisericesc*, 2 voi., Ia i, 1899.
- BOROIANU D., *Dreptul bisericesc* (manual pentru seminarii), ed. IV, Bucure ti, 1933.
- PAVLOV A. S., *Curs de drept bisericesc*, Moscova, 1902 (l. rus).
- A. C. PAVLOV, *Curs de drept bisericesc*, recenzie, în Revista «Vestitorul teologic», 1899-1901.
- POPOVICI CONSTANTIN-CLEMENT, *Curs de Drept bisericesc*, 2 voi., Cern u i, 1902 (inss.).
- KARTEV A. A. N. SUVOROV, *Manual de Drept bisericesc*, Moscova, 1912, (l. rus).
- POPOVICI C., *Dreptul canonic* (curs), 1896.
- FILIPOTIS E., *Sistem de Drept bisericesc*, 2 voi., Atena, 1912, 1915,(l. greac).
- MITROVICI CEDOMIR, *Dreptul bisericesc*, ed. I, 1912 i ed. II, Belgrad, 1921 (l. sîrb).
- POPOVICI NICOLAE, *Manual de Drept bisericesc oriental*, voi. I, Arad, 1926.
- SISKOS ANTIMOS, *Organizarea Bisericii*, voi. I, Atena, 1926 (l. greac).
- RALLIS K. M., *Manual de Drept bisericesc*, voi. I, Atena, 1927 (l. greac).
- BOBCEV S., *Dreptul bisericesc*, Sofia, 1927 (l. bulgar).
- MOLDOVAN V., *Curs elementar de Drept bisericesc comparat*, Cluj, 1930.
- ANKOV t., *Curs de Drept bisericesc* (mss.), Sofia, 1930 (l. bulgar).
- ALIVIZATOS H., *Curs de Drept bisericesc* (mss.), Atena, 1932 (l. greac).
- POPESCU—PRAHOVA N., *Curs de Drept bisericesc* (mss.), 2 voi. Chi in u, 1935.
- STAN L., *Ontologia juris*, Sibiu, 1943.
- STAN L., IVAN I., *Curs de Drept bisericesc* (mss.), Bucure ti, 1954.
- ESAN VALERIAN, *Curs de Drept bisericesc universal*, Cern u i, 1942.
- ALIVLZATU S. HAMILKAR, *To Kanonikon dikeeon tis orthodoxu ekklisias*, Atena, 1941
- GHEORGHIU P., *Drept canonic*, Bucure ti, 1942.
- DREPTUL BISERICESC, Belgrad, voi. I, 1970; voi. II, 1972 (i trad. român mss.).
- EVANGHELOS K. MANTZONNEAS, *Dreptul bisericesc*, tom. I, partea general , Atena, 1979 (l. greac).
- TROYANOS Sp., *Curs bisericesc*, fasc. I-III, Atena, 1981-1982 (l. greac).

2. Tratate de Drept canonic romano-catolic

- Corso di diritto canonico, voi. I, Torino, 1975.
- VERING, *Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts*, Friburg, 1881.
- FRIEDBERG Em., *Kirchenrecht*, Leipzig, 1909.
- FALCON M., *Corso di diritto ecclesiastico*, voi. II, Padova, 1938. ^
- MORS DORF K., *Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht*, Freiburg in Breisgau, 1941.
- XAMMLE N., *Das Problem des Kirchenrechts*.
- FILIPS G., *Kirchenrecht*, Regensburg, 1855, (voi. I-IV).
- BAND, *Kirchenrecht*, Regensburg, 1889.
- PHILLIPS S., *Kirchenrecht*, Regensburg, 1869.
- MORS DORF K., *Rechtsprechung und Verwaltung in kannonischen Recst*, Breisgau, 1941.
- SOHM R., *Kirchenrecht*, Leipzig, 1923.
- VOJT Jos., *Das kirchliche vergangen Recht*, Koln, 1910.
- VERING F., *Lehrbuch des katolischen orientalischen und protestantischen Kirchen rechts*, Breisgau, 1893.
- WALTER M. FERDIN, *Manual de Drept bisericesc*, trad. de A. Roquemont, Paris, 1940.
- TILLOY A., *Tr ite theorique et pratique de Drept canonique*, Paris, 1895.
- WERNZ-VIDAL, *Jus canonicum*, Roma, 1923.
- SIPO , *Enchiridion juris canonici*, Pecs, 1926—1931.,
- DEL GIUDICE, *Nozioni di Diritto canonico*, ed., 12, Milano, 1970.
- HINSCHIUS, *Dae Kirchenrecht der Katoliken und Protestanten in Deutschland*, Graz, . 1959.
- FRIEDEBERG, *Lehrbuch des katolischen und evangelischen Kirchenrechts*, Leipzig, 1879.
- Curs de Drept canonic*, Cremona, 1975 (1. italian).
- SZYLAGI J. P., *Enchiridion juris*, 1862.
- SENK A., *Compendium des canonischen Rechtes*, Sibiu, 1869.
- De Lege Ecclesiae fundamentali condenda*. Conventus canonistarum Llispano-Germanus. Salmanticae diebus 20-23 januarii 1972 habitus, 1974.
- J. J. GARCIA FAILDE, *Nuevo-Derecho Procesai Canonico*. Estudio sistematico-enalirico comparado, col. «Bibliotheca Salmaticensis», Salamanca, 1984.
- A. GARCIA Y GARCIA, *Historia del Derecho Canonico, 1 : Primer Milenio*, col. «Corpus Scriptorum Sacrorum Hispaniae», Salamain. oa, 1987.
- DUR I., *Noul Cod de Drept canonic al Bisericii Romano-Catolice* (25 ianuarie 1983), în O 2/1986.
- FLOCA N. I., *Noul cod canonic al Bisericii latine, 1983*, MA, 3-4/1984.
- FLOCA I., *Codex juris canonici*, în ST 9-10/1984.
- DUR N., *Noul cod al Bisericii Romano-Catolice. Reilecii ale canonilor i ecclziologilor catolici*, în O 4/1983.
- Derecho Particular de Ia Iglesia en Espana, Experiencias de la aplicacion del Nuevo Codigo*, col. «Bibliotheca Salmaticensis», Salamanca, 1986.

3. Tratate de Drept bisericesc protestant

- KIEKER K., *Die rechtliche Kitche der evangelischen Kirche Deutschlands*, Tubingen. 1907.
- SCHULER VON LIBLOY Er., *Siebenburgische Rechtsgeschichte*, Sibiu, 1855.
- The Canon Law of the Church of England*, Londra, 1947.

- WOLF, *Ordnung der Kirche, Lehr und Handbuch des Kirchenrechts auf oekumenischen Basis*, Francoforte, 1961.
- LIERMAN N., *Deutsches Evangelisches Kirchenrecht*, Stoccarda, 1933.
- DOLGER F., *Bizantinische Zeitschrift*, München, 1957.
- WAGNON N., *Le Droit canonique dans l'Eglise d'aujourd'hui*, in «Revue Theologique de Louvain», I, 1970, fasc. 2.
- A. GONZALES MONTES, *Religion y nacionalismo. La doctrina luterana de los dos reinos como teología civil*, col. «Bibliotheca Salmaticensis», Salamanca, 1982.

4. Drept bisericesc de stat

- MATEIU I., *Dreptul bisericesc de stat în România întregită*, București, 1926.
- DE GIUDICE, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Milano, 1964.
- CALVO, *Teoria general del Derecho publico eclesiastico*, Santiago de Campostela, 1968.
- PUCHTA G., *Cursus der Institutionen* voi. I-II Leipzig, 1857.
- Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canonico para profesionales del ioro*, col. «Bibliotheca Salmaticensis», Salamanca, voi. I (1975); 2 (1977); 3 (1978); 4 (1980); 5 (1982); 6 (1984); 7 (1986).

PARTEA II.

CONSTITUIREA I ORGANIZAREA BISERICII

I. BISERICA, INSTITUȚIE RELIGIOASĂ CREȘTINĂ

A. Elementele constitutive ale Bisericii ca instituție religioasă

- STAN L., *Instituție și instituționalizare în viaa bisericească. Importanța și actualitatea problemei*, MMS 3-6/1970.
- MOISESCU J., *Si. Ap. Pavel și viaa celor mai de seamă comunități creștine în epoca apostolică*, ST 7-8/1951.
- TODORAN I., *Considerații ecleziologice. întemeierea Bisericii*, MA 1-2/1958.
- BELU D., *Împărăția lui Dumnezeu și Biserica*, ST 9-10/1956.
- CHI EȘCU N., *Biserica trupul tainic al Domnului*, București, 1942.
- BRIA I., *Prezența și lucrarea Sf. Duh în Biserică*, O 3/1978.
- PROCOPOVICI P., *Ce trebuie să înțelegem prin cuvântul Biserică*, TR 33-34/1956.
- POPESCU M. T., *Despre Biserică*, O 3/1955.
- TIMOCEANU V., *Despre Biserică*, MMS 3-4/1974.
- MIHOC V., *Eclesiologia Noului Testament*, ST 3-4/1977.
- MIRCEA I., *Învățătura despre Biserică în Evanghelie privind înțelegerea inferconfesională*, O 1/1955.
- S B DU I., *Eclesiologia în scrierile Sf. Ap. și Ev. Ioan*, O 3/1965.
- MARCU G., *Elemente de ecleziologie paulină*, MA 1-3/1961.
- ARION L., *Concepția paulină despre Biserică, cu specială privire la epistola către Efeseni*, ST 7-8/1965.
- ALEXE T., *Eclesiologia Prinților apostolici*, ST 5-6/1955.
- URUBARU I., *Doctrina despre Biserică în «Pisostorul lui Herma»*, ST 7-8/1967.
- HRISTOV V., *Noiunea de Biserică, după SI. Ioan Gură de Aur*, ST 1-2/1960.
- ANACHIE M., *Învățătura despre Biserică după Sf. Ioan Gură de Aur*, O 1/1974.
- ALEXE T., *Eclesiologia Sf. Grigorie de Nyssa*, GB 7-8/1971.
- SANDULE C., *Concepția despre Biserică în opera Sf. Ciprian*, ST 7-8/1970.
- SANDA I., *Fericitul Augustin despre Biserică*, TR 15-16/1961.
- CHI EȘCU N., *Aspecte ale ecleziologiei la Sf. Trei Ierarhi*, ST 7-8/1962.
- ST NILOAE D., *Hristologia sinoadelor*, O 4/1974.

- CHI ESCU N., *Alexei tefanovici Homiacov, încercare de expunere catehetic a învăturii despre Biserica: Biserica este una*, MMS 9-12/1960.
- GRECU R., *Reflecții asupra eclesiologiei ortodoxe*, O 1/1971.
- BELU D., *Invătura ortodoxă și catolică despre Biserica*, O 4/1954.
- ISORDA IU N., *Biserica-comuniune. Aspecte eclesiologice actuale*, O 1/1973.
- VASILE Arhiep., *Hotărârile dogmatice despre Biserica la Conciliul II Vatican din punct de vedere ortodox*, extr. din «Messenger», 1966.

**B.—C. Structura și organizarea Bisericii
în perspectivă istorică. Unitățile organizatorice.**

- STAN L., *Structura primară a comunității creștine*, ST 9-10/1972.
- TROITSKY, *De la structura de l'Eglise*, în «Contacts», nr. 20, 1958.
- KUNG H., *Strukturen der Kirche*, Viena, 1962.
- BRUNELLO Ar., *Struttura e gerarchia della chiesa ortodossa*, Roma, 1967.
- A. B. AL., *In legătură cu începuturile creștinismului*, BOR 3-4/1965.
- KONIDARIS G., *Sur l'organisation primitive de l'Eglise*, în «Contacts», nr. 21.10/1958.
- MIRCEA I., *Organizarea Bisericii în viața primilor creștini după Faptele Apostolilor*, ST 1-2/1955.
- FLOCA N. I., *Elemente de organizare statală autonomă a românilor în Transilvania*, MA, 4-5/1978.
- AFANASSIEFF N., *L'Eglise du Saint Esprit*, Paris, 1975.
- COLSON J., *L'organisation ecclesiastique aux deux premiers siècles*, în «Probleme! d'histoire della Chiesa», Milano, 1970.
- DUR N. V., *Biserica creștină în primele patru secole. Organizarea și bazele ei canonice*, O 3/1982.
- BULGAKOV S., *L'Eglise comme organisation sacramentale et hierarchique.*, în «Le Messager orthodoxe», 46-J9/1969.
- ZIZIOULAS J. D., *Episkope et Episcopos dans l'Eglise primitive*, în «Irenikon», nr. 4 1983.
- OULMANN Os., *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Delachaux et Niestle, Neuchâtel, 1963.
- B NESCU N., *Începuturile creștinismului în jurul Mării Roșii*, MO 10-12/1962.
- COVERC I. V., *Probleme de organizare bisericăscă în canoele vechi arabe*, GB 5-6/1961.
- VALDMAN Tr., *Vechea organizare a Bisericii și sinodul I ecumenic*, ST 3-4/1970.
- POPESCU T. M., *Primii didascoli creștini*, București, 1932.
- SIRBU C., *Aspectul social al Bisericii*, MMS 8-9/1957.
- SKOZKHIN S. D., *Istoria Bizanului*, voi. I-III, Moscova, 1967.
- PAPUC G., *Viața creștină după epistolele Sf. Apostol Pavel*, ST 5-6/1955.
- ALEXE t., *Viața creștină după învățăturile apostolice*, ST 3-4/1955.
- SLEVOAC t., *Harismele în Biserica primară*, MMS 9—10/1958.
- AILINC I D., *Harismele și rolul lor în viața Bisericii primare*, MMS 10-12/1981.
- MALLEY W. J., *Hellenism and Christianity*, Roma, 1978.
- LEMEPJE P., *Histoire de Byzance*, Paris, 1975.
- SCHMEMANN A., *Byzantine Theocracy and the orthodox Church*, în «t. Vladimir's Seminary Quarterly», voi. I, nr. 2/1953.
- B NESCU N., *Biserica în primele veacuri ale Bizanului. Politica religioasă a lui Anastasiu I*, MO 1-4/1961.

- STAN L., *Ecumenicitate i Ortodoxie ecumenic*, MO 5-6/1955.
 FLOCA I. N., *Sobornieitatea Bisericii*, O 3/1982.
 NOROCEL, Ep., *Organizarea Bisericii în %ec. V în urma hot rîrilor sinodului de ia Calcedon*, GB 3-4/1962.
 LAURENT V., *Les Droits de l'empereur en matiere ecclesiastique*, în «Studies "Byzantines»», 5/1955.
 ZAREA A., *Bizantinologie, Iconoclasmul*, GB 5-6/1964.
 POPESCU M., *Privire istoric asupra schismelor, ereziilor i sectelor*, ST 7-8/1950.
 ESAN M., *In problema Schismei*, MB 7-8/1959.
 POPESCU T. M., *Schisma de la 1054 v zut azi*, MO 9-10/1954.
 ESAN M., *Schisma de la 1054*, TR 45-46/1954.
 POPESCU A., *Schisma i unirea la papii din sec. al XIX-lea*, GB 9-10/1954.
 ESAN M., *Biserica ortodox*, MA 1-3/1963; 4-6/1963; 11-12/1963; 1-2/1964.
 R MUREANU I., *Cre tînismul în provinciile romane dun rene ale Illiricului la sfrîiul sec. IV. Sinodul de la Sirmium din 378 i sinodul de la Acvileea din 381*, ST 7-8/1964.
 SOARE Gh., *Mitropolia în dreptul canonic ortodox*, Bucure ti, 1939.
 MAXIMOS, metr. de Sardes, *The Oecumenical Patriarchate*, în «The Orthodox Church», Tesselonik, 1973, Paris, 1975 (l.fr.).
 RUS Const., *Schisma i consecin ele ei pentru unitatea Bisericii (cu exempliic ri din trecut i prezent)*, în ST 9-10/1985.

D. însu irile Bisericii

- STAN L., *Probleme de eclesiologie*, ST 5-6/1954.
 STAN I., *Aspecte ignorate ale Schismei*, O 2-3/1954.
 STAN L., A. S. *Homiakov (1804-1860)*, ST 9-10/1954.
 JUSTINIAN (Marina), patr., *Una, siînt, soborniceasc i apostoleasc Biserica*, O 2-3/1954.
 TEFAN A., *Însu irile i limitele Bisericii*, ST 7-10/1976.
 MIHOC V., *Unitatea cre tînilor în Hristos i prin Biserica, dup epistola c tre Efeseni*, MA 1-3/1976.
 MLADIN N., *Caracterul de unitate în via a Bisericii Ortodoxe Române*, BOR 6/1968
 PISTRUI C., *Despre unitatea i diversitatea Bisericii în epoca primar*, MO 1-2/1966.
 ALEXE t., *Biserica una, i bisericile cele multe*, O 2/1973.
 MARCU G., *Unitate i diversitate în Noul Testament i în Biserica primar*, MA 7-9/1979.
 SANDU S. N., *Unitatea Bisericii dup înv tura celor trei mari confesiumi cre tine*, O 3/1971.
 BODOGAE T., *Str daniile Sf. Vasile cel Mare pentru unitatea Bisericii*, MB 11-12/1963.
 TODORAN Is., *Unitatea de credin i pluralism teologic*, O 2/1975.
 GRIGORA A., *Unitatea de credin condi ie a unit ii Bisericii*, O 3/1966.
 QUENET Ch., *Unitatea Bisericii*, Roma, 1937 (în l. italian).
 R DULESCU N., *Ideea de unitate i de comuniune în Noul Testament*, ST 7-8/1975.
 IVÂN I., *Unitatea Bisericii Ortodoxe în organiza ie i form de exercitare a puterii biserice ii*, în «îndrum torul bisericesc», Sibiu, 1968.
 ARION L., *Unitatea i universalitatea Bisericii dup epistolele pauline*, ST 1-2/1967.
 ALEXE Gh., *Catolicitatea în în elesul ei ortodox*, MO 7-8/1967.
 FLOROVSKY G. V., *Sobornost: The catholicity of the Church*, în voi. «The Church of God», London, 1934.
 ESAN M., *Despre Ortodoxie i catolicitate. Cercet ri istorice*, O 2/1961.

- PL M DEALA A., Zece teze despre catolicitate i etnicitate, ST 1-4/1979.
- CORNEANU N., Cu privire la semnificatia originara a cuvintului «catolic», MA 1-2/1959.
- MEYENDORF J., *The catholicity oi the Church*, în «Messenger», nr. 80/1972.
- ST NILOAE D., *Universalitatea i etnicitatea Bisericii în concepia ortodox*, O 2/1977.
- ST NILOAE D., *Biserica universal i soborniceasc*, O 2/1966.
- TALIZIN V., *Sobornicitate i autocefalie*, traci . M. Pl tic , MMS 7-8/1960; MO 5-6/1960.
- TUDOR AI., *Sobornicitatea Bisericii în epistolele pauline*, ST 5-10/1975.
- ST NILOAE D., *Siintul Duh i sobornicitatea Bisericii*, O 1/1967.
- FER N., *Sfinta Treime i sobornicitatea Bisericii*, ST 7-8/1971.
- ST NILOAE D., *Sobornicitatea deschis*, O 2/1971.
- ROUSSEAU O., *L'infaillibilite de l'Eglise*, Chevetogne, 1961.
- PL M DEAL A., *Hans King i declaratia «Mysterium Ecclesiae»*, O 3/1960.
- AFANASSIEFF N., *L'infaillibilite de l'Eglise du point de vue cl'une theologien orthodox*, în voi. «L'itifaMifoilite de l'Eglise», Chevetogne, 1963.
- BUC LAE A., *Ecumenicitatea Bisericii în sfintele canoane*, O 3/11969.
- TODORAN I., *Apostolicitatea Bisericii*, MA 3-6/1962.
- D. t., *Spiritualitatea Bisericii nedivizate*, O 2/1972.
- GALERIU C., *Spiritualitate i slujire*, ST 5-10/1975.
- DAMASKINOS M., *La disponibilite au Esprit et la ficelile aux origines d'apres les Peres*, în «Istina», nr. 1/1974.
- ST NILOAE D., *Realitatea tainic a Bisericii*, în O 3/1984.
- POGAN D., *Constituia teandric a Bisericii*, în O 1-2/1987.

E. Principiile canonice fundamentale de organizare i func ionare a Bisericii

- STAN L., *Legislaia Bisericii Ortodoxe Române în timpul arhip storirii P. F. P. P. Justinian*, O, 2/1968.
- STAN L., *Legislaia Bisericii Ortodoxe Române*, O 2/1960.
- STAN L., *Legislaia bisericeasc a I.P.S. Justinian*, BOR 5-6/1953.
- IVAN I., *Principii de organizare i disciplin bisericeasc în canoanele sinodului al IV-lea ecumenic*. TR 7-9/1952.
- IVAN I., *Importan a principiilor fundamentale canonice de organizare i administratie pentru unitatea Bisericii*. MMS 3-4/11969.
- MARCU G., *Principiul sinodalit ii în via a bisericeasc a veacului apostolic*, TR 34-36/1951.
- VORNICESCU N., *Principiul sinodalit ii in via a Bisericii Ortodoxe Române*, ST 5-6/1975.
- RO ESCU G. I., *Principiul autonomiei i principiul autocefaliei în opera mitropolitului A. aguna*, MA 5-6/1982.
- MOISIU L., *Principii de organizare i disciplin bisericeasc în canoanele sinodului III ecumenic*, ST 9-10/1984.
- RO ESCU G. I., *Principii i dispozi ii de organizare i disciplin în canoanele sinodului VI ecumenic*, ST 1-2/1983.
- BERDNIKOV I., *Principiile fundamentale ale dreptului bisericesc*, Kazan, 1902 (1. rus).
- TROITSKI S., *L'autocephalie ecclesiastique*, în «Messenger» nr. 11/1952, nr. 12/1952.
- PALADE V., *Principii i instituii de drept bisericesc în documentele de vechi drept românesc de N. Iorga*, ST 9-10/1974.

POPA C., *Principii canonice oglindite în Legiuirea lui Caragea și aplicarea lor*, ST 1-2/1980.

BRATSIOTIS P., *Despre principiile fundamentale*, Atena, 1936—1937, rec. în BOR, 1938, 443—446 de J. Moisescu.

F.-G. Autoritatea sau puterea bisericească și transmiterea ei pe calea succesiunii apostolice

STAN L., *Sucesiunea apostolică*, ST 5-6/1955.

HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition apostolique*, trad. de B. Botte, Paris, 1968.

ZIZZOULAS J., *La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Eglises orthodoxes*, în «Istina», nr. 19/1974.

GARIJO-GUEMBE M., *Notas sobre la sucesión apostólica en la teología ortodoxa*, în «Dialogo ecumenico» (Salamanca), t. XI, nr. 40-41/1976.

MARIN B., *Le pouvoir dans l'Eglise du premier siècle*, în «Studia du VIII-XII siècle», Malhouse, 1957.

WARE K., *L'Exercice de l'autorité dans l'Eglise orthodoxe*, în «Irenikon», t. LIV, 4/1981.

BASILE KRIVOCHEINE, *Autorité et Saint Esprit*, în «Messenger», nr. 68/1969.

ST NILOAE D., *Autoritatea Bisericii*, ST 3-4/1964. -

BELU D., *Autoritatea în Biserică*, O 4/1961.

CHI ESCU N., *Autoritatea ierarhică, autoritate duhovnicească*, MMS 3-4/1957.

ERBICEANU C., *Autoritatea bisericească și organele ei*, BOR 6/(1902-1903).

BÂRBULESCU L., *Autoritatea bisericească privity interconfesională*, GB 3-4/1975.

BRATSIOTIS P., *Autoritate și libertate în Teologia ortodoxă*, trad. de O. Ciulă, Cernica, 1940.

PETRITAKIS J., *L'Exercice du pouvoir canonique et administratif l'Eglise orientale*. Praga, 1975.

IRENEE DE LYON, *La signification de la succession apostolique dans l'heterodoxie*, în MEPREO, 1963.

SERGHIE, mitr., *Importanța succesiunii apostolice și eterodocia*, trad. D. St niloae, MMS 9-10/1963.

BRATSIOTIS NICOS, *Comment l'Eglise enseigne-t-elle avec autorité aujourd'hui!*, în «Istina», nr. 1/1978.

II. MEMBRII BISERICII, ST RILE BISERICII

A. Clericii. Starea clericală

NEAGA N., *Preoia în lumina Vechiului Testament*, MB 7-9/1977.

MIHOC V., *Preoia după Noul Testament*, MA 4-6/1974.

DEHELEANU P., *Preoia ortodoxă. Documentare biblică*, BOR 3-5/4973.

SUPARSCHI M., *Superioritatea preoiei Noului Testament față de preoia Vechiului Testament după epistola către Evrei*, ST 5-6/1956.

MIRCEA I., *Preoia harică și preoia obtească*, O 2/1979.

SLEVOAC T., *Preoia harică și preoia credințioasă*, O 2/1959.

FRENIU V., *Preoia creștină*, MB 1-3/1974.

TEOCTIST, mitr., *Preoia creștină*, MO 9-10/1973.

BRANITE E., *Preoia și chipul preotului după Sf. Scriptură*, BOR 5-6/1952.

COMAN I., *Chipul preotului după Sf. Scriptură și Sf. Părinți*, ST 3-4/1956.

COMAN I., *Sensul preoiei la Sf. Părinți*, ST 9-10/1949.

- COMAN I., *Sensul i sarcinile preoiei dup St. P rin i ai primelor secole*, MO 1-2/1972.
- CÂNDEA Sp., *Chipul preotului dup Si. Scriptur i St. P rin i*, MA 1-3/1961.
- CÂNDEA 3p., *Sensul preoiei la Si. P rin i*, ST 3-6/1950.
- FIRMILIAN Mitr., *Preotul*, MO 1-2/1955.
- NEDELUCU T., *Preotul*, TR 39-41/1953.
- PETRESCU N., *Înv tura despre preoie dup Si. Grigorie de JVazianz i chipul de preot al lui însu i*, MO 5-6/1966.
- FECIORU D., *Sl. Grigorie de Nazianz. Despre preoie*, BOR 1-2/1968.
- FECIORU D., *Sf. Ioan Gur de Aur. Despre preoie*, BOR 10/1957.
- PETRESCU N., *Înv tura Sf. Ioan Gur de Aur despre preoie i chipul lui însu i p stor sufletesc*, MB 4-6/1968.
- ALEXEI, patr., *Demnitatea preoiei*, trad. Tr. Seviiciru, MB 5-8/1963.
- BASÂRAB M., *Chipul preotului dup Si. Trei Ierarhi*, MO 1-2/1970.
- BELEA N., *Calea c tre preoie*, Sibiu, 1946.
- ANTAL D. E., *îndreptar pentru candida ii care vin la hirotonie*, Bucure ti, 1939.
- CIUBOTEA D. I., *Chemarea preoieasc*, MA 1-2/1973.
- VEGERZAN S., *Chemarea preoieasc (medita ie pentru preo i)*, MA 9-12/1962.
- BRANI TE E., *Voca ia pentru preoie*, O 2/1979.
- POPESCU Gh., *Profesia i voca ia in concep ia cre tin*, MO 5-6/1971.
- CONSTANTINESCU I., *Reilec ii cu privire la problema voca iei i a preg tirii preo- e ti*, BOR 11-12/1969.
- BRANI TE E., *Via a l untric a preotului*, BOR 1-2/1956.
- BUCEVSCHI O., *Via a l untric a preotului i lucrarea lui*, MO 10-12/1955.
- BRANI TE E., *«Preo ii t i Doamne se vor împ ca întru dreptate»*. *Despre via a moral a preotului*, GB 6-7/1958.
- CERN U EANU G., *Puritatea trupeasc i sufleteasc*, MB 10-12/1970.
- BUCEVSCHI O., *Purtarea moral a preotului*, MO 5-6/1955.
- VORNICESCU N., *Via a l morala duhovniceasc a preotwii*, BOR 3-4/1958.
- COMAN V., *Echilibrul sufletesc al preotului, f ctor de c petenie în pastoia ie*, MB 1-3/1958.
- PL M DEAL A., *Cîteva aspecte ale tr irii duhovnice ti ortodoxe*, GB 3/1958.
- POPESCU T. M., *Sfin enia i r spunderile preoiei*, ST 3-4/1952.
- ST NILOAE D., *Sublimitatea preoiei i îndatoririle preotului*, MO 5-6/1957.
- MIH L AN I., *Preo ia. Mîntuitorul Hristos i preo ia bisericeasc*, MA 11-12/1984/
- FULGA N., *îndatoririle morale ale p storului de suflete dup epistolele Si. Ap. Pavel c tre Timotei i c tre Tit*, BOR 10/1931.
- AXINIA V., *îndatoririle didactice, liturgice i morale ale celor trei trepte ierarhice dup Constitu iile Si. Apostoli*, GB 3-4/1975.
- POPESCU I. G., *Drepturile i datoriile clericilor dup dreptul canonic*, Bucure ti, 1907.
- VASILESCU E., *îndatoriri preo e ti*, GB 8-9/1956.
- BUZESCU N. C., *îndatoriri ale preotului*, BOR 2/1959.
- CÂNDEA Sp., *Cump tarea preotului*, MB 9-10/1962.
- VASILESCU E., *Cultura preotului de ast zi*, BOR 7/1955.
- BR TAN D., *Tactul pastoral*, MO 3-4/1972.
- MARCU G., *Sf. Ap. Pavel despre responsabilitatea religios-moral a p storului de suflete*, ST 3-4/1955.
- BRIA I., *Preoie i Biserica*, O 4/1972.

- POPESCU T., *Preotul, p str tor al Si. Tradi ii*, GB 5-6/1955.
 POPESCU T., *Evanghelia, cartea preotului*, GB 8-9/1957.
 BUZDUGAN C., *Puterea sim itoare a preotului*, MMS 5-6/1974.
 IOANICESCU I., *Preotul ca îndrum tor de suflete*, MO 5-6/3976
 POPESCU Gh., *Preot i pastora ie*, MO 9-10/1965.
 IC I., *Slujirea preo easc dup Si. Scriptur i Si. Tradi ie, ierarhia bisericeasc i-puterea disciplinar*, MO 1-2/1975.
 GANEA I., *Slujirea preotului*, MO 7-8/1976.
 VERZAN S., *Slujirea preotului dup epistolele Si. Ap. Pavel*, MO 5-6/11955.
 ST NILOAE D., *Sujitori ai lui Dumnezeu, slujitori ai altarelor* BOR 3-4/1970.
 BELA CU T., *Preotul ortodox-slujitor al lui Hristos i al poporului în duh evanghelic*, BOR 10-11/1956.
 R. MUREANU I., *Preotul-slujitor al lui Dumnezeu i al oamenilor, dup Si. Trei Ierarhi*, BOR 1-2/1970.
 MIRON D., *Principii i rînduieii morale privitoare la cler în canoanele sinoadelor ecumenice*, ST 9-10/1970.
 BRANI TE E., *Despre vorbirea preotului în via a de toate zilele*, MO 3-4/1958.
 OPORAN L., *Iar i costumul preo esc*, BOR 10/1931.
 STAMATE Z., *No iunea de «diakonia» la Si. Ap. Pavel*, O 3//1974.
 CONGAR Y., *Structure du sarcedoce chretien*, în «Maison-Dieu», 27/1951.
 POPESCU V., *înv tura dieritelor Biserici cre tine despre preo ie*, GB 5-6/1961.
 MARINESCU t., *Competen a i atribu iile juridice ale clericilor în secolele XIV-XVIII*, BOR 7-8/(1970).
 CONGAR Y., *Sacerdoce et laicat*, Paris, 1962.
 POPESCU M., *Cler i popor în primele trei secole*, ST 9-10/1949.

B. Laicii sau mireni. Starea laic .

- STAN L., *Mireni în Biseric*, Sibiu, 1939.
 STAN L., *Elementul laic în Biserica Ortodox*, MMS 1-2/1962.
 STAN L., *Biserica cu sau i r laici ?*, O 4/1969.
 LAMME E., *Le laicat dans l'Eglise ancienne*, în «Verbum Caro», nr. 71-72, voi. XVIII
 PETRIC V., *O privire asupra termenilor «laic» i «mirean»*, MB 10-12/1975.
 NICOLAE, mitropolit, *Rolul mirenilor în Biseric*, MB 4-6/1971.
 GRILLE ARG., *Sacerdoce du peuple chretien et sacerdoce ministeriel*, în «Presence . orthodoxe» 25/1974.
 COM A Gr., *Apostolatul laic*, Arad, 1933.
 MATEIU I., *Mireni i drepturile lor în Biseric*, Cluj, 1938.
 NECULA N., *Participarea credincio ilor laici la cult _ în Bisericile r s ritene*, ST 3-4/1970.
 REDAC IA, *Participarea mai deplin a elementului laic la via a cultic i de alt lei a Bisericii*, O 2/1972.
 VÎRLAN I., *Rolul credincio ilor mireni în Biserica Ortodox Român*, MMS 7-9/1981 ~
 POPESCU A., *Laicii i citirea Si. Scripturi în evul mediu, în Apus*, ST 3-4/1955.
 JUSTINIAN, patr., *Apostolatul laic*, voi. I-X, Bucure ti, 1950-1960.

C. Monahii sau c lug rii. Starea monahal . Monahismul

- STAN L., *Karl Heussi: Originea monahismului* (recenzie), O 2/1955.
 FLOCA I. N., *Sfîntul Vasile cel Mare, organizator al vie ii monastice*, în «Sf. Vasile cel Mare», Bucure ti, 1980, p. 330—354.

- VOROBCHIEVICI I., *Normele canonice i canoanele Bisericii Ortodoxe pentru monahism*, Suceava, 1912.
- Z GREANU I., *Sfaturile evanghelice*, MB 10-12/1970.
- JITARU V., *Ivirea monahismului*, Bucure ti, 1944.
- k PUIU V., *Din istoria vie ii monahale*, Bucure ti, 1911.
- REPTA V., *A ez mînturi c lug re ti*, Cern u i, 1898.
- DOCUMENTAR, *Monahismul în pustia Ierusalimului*, ST 7-8/1957.
- STAN L., *Sfîntul Munte i Atanasie Atonitul*, MB 3-4/1964.
- IRIMIA I., *Cîteva figuri de români athoni i*, GB 8-10/1952.
- HRISTOFOR K., *Toate sfintele a ez minte din Sf. Munte*, BOR 1-2/1941.
- Rînduielele c lug riei*, Bucure ti, 1951.
- COLIB M , *Regulile monahale ale Sf. Vasile cel Mate în istoria vie ii religioase monahale i a cultului cre tin*, ST 3-4/1965.
- PRESCURE V., *Via a monahal cre tin dup «Regulile monahale ale Sf. Vasile cel-Mare»*, MO 7-9/1979.
- AXINIA V., *Influen a Regulilor monahale ale Sf. Vasile cel Mare asupra Regulilor Si. Benedict de Nursia*, GB 5-6/1979.
- POPESCU P., *Vechile rînduiele ale vie ii monahale*, 1929.
- SUPARSCI M., *Temeiuri biblice ale vie ii de ob te*, GB 3-4/1955.
- BIRDA E., *Originea istoric a voturilor monahale*, GB 9-10/1954.
- SLEVOACĂ t., *Temeiuri cre tine pentru via a de ob te*, MMS 7-8/1960.
- POPA I., *Temeiuri patristice pentru via a de ob te (Ava Senuti)*, ST 1-2/1960.
- ST NILOAE D., *Temeiuri dogmatice i duhovnice ti pentru via a monahal de ob te.*, ST 7-8/1952.
- FAUR A., *Monahismul românesc i reorganizarea lui*, ST 3-6/1950.
- GLADCOVSCHI A., *Via a nou în monahism*, GB 6-7/1951.
- FLOREA J., *Reorganizarea mîn stirilor*, GB 5-7/1952.
- FLOREA J. *Via a în m n stiri*, GB 4-5/1957.
- FLOREA J., *Organizarea muncii în mîn stiri. Cooperativele me te ug re ti*, GB-8-10/1952.
- STAN L., *Cooperative i ateliere me te ug re ti*, MO 9-10/1954.
- STAN L., *Popas la Agapia*, MO 9-10/1954.
- POPA I., *Munca manual a monahilor dup tratatul «De opere monahorum* al Fer. Augustin*, ST 7-8/1953.
- POPA I., *Pentru o mai bun organizare a unor mîn stiri de c lug rie*, ST 5-6/1953.
- BICA G., *Pentru monahi*, GB 1949.
- MICLE V., *Despre monahismul ortodox român anterior sec. al XIV-lea*, GB 3-4/1978.
- METE t., *Mîn stirile române ti din Transilvania i Ungaria*, Sibiu, 1936.
- MOISIU A., *Rolul monahismului ortodox transilv nean în p strarea con tiin ei de unitate na ional i bisericeasc*, MA 10-12/1978.
- SF. GRIGORIE CEL MARE {Dialogul}, *Cartea reguli pastorale*, trad. A. Moisiu, Sibiu, 1987.
- POPA I., *Caracterul vasilian al actualului regulament mîn stiresc*, GB 6-7/1958,
- REGULAMENTUL *pentru organizarea i func ionarea administrativ i disciplinar a mîn stirilor*, BOR 4/1953.
- REGULAMENTUL *pentru organizarea vie ii monahale*, BOR 1-2/1960.
- C.ÎRSTOIU Ioan, *Temeiuri neotestamentare pentru voturile monahale*, GB 1-2/1985.

III. ORGANELE DE CONDUCERE A BISERICII

A. Organele individuale, Ierarhia. Raporturile dintre gradele ierarhice

- STAN L., *Primatul adevărului înaintea oricărui alt primat*, O 1/1968.
- STAN L., *Iconomie și intercomuniune*, O 1/1970.
- MOISESCU I., *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, MO 1-3/1954; MO 4-6/1954 ; Craiova, 1955.
- CONSTANTIN Gh., *Ierarhia bisericească după Epistolele Sf. Ap. Pavel*, ST 7-8/1971;
- IZVORANU t., *Ierarhia bisericească după scrierile bisericești apostolice*, MMS 8-9/1957.
- MUNTEANU Z., *Noiunea și originea divină a apostolatului*, Caransebeș, 1941.
- G ÎN D., *Sf. Apostoli și episcopi*, ST 9-10/1962.
- GRECU R., *Marele preot iudaic și episcopul creștin*, BOR 11-12/1974.
- CIUIȘIN N., *Temeiurile biblice și patristice ale ierarhiei bisericești*, ST 3-6/1950.
- MOISIU AL., *Despre ierarhia bisericească*, TR 7-8/1972.
- MIRCEA I., *Cei 70 de ucenici ai Mântuitorului și problema ierarhiei bisericești*, ST 9-10/1968.
- DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL, *Ierarhia cerească, ierarhia bisericească*, trad. Cicerone I., Chișinău, 1932.
- Z VOIANU C., *Învățătură despre ierarhia bisericească la Dionisie Pseudo-Areopagitul*, ST 9-10/1978.
- ST NILOAE D., *Temeiurile teologice ale ierarhiei și ale sinodalității ei*, ST 3-4/1970.
- SOARE Gh., *Temeiurile scripturistice ale distincției dintre episcop și presbiter*, Buzău, 1938.
- BRINZEU N., *Sf. Biserici, episcopi și preoți*, Lugoj, 1937.
- MARINA E., *Despre preoți și diaconi după Sf. canoane*, BOR 11-12/1965.
- RUSIN J., *Starea civilă a preoților și diaconilor după sfințele canoane*, ST 5-6/1973.
- BUZAN S., *Starea civilă după Dreptul român de stat și cel bisericesc*, BOR 3-4/1957.
- CALINIC D. D., *Studiu despre Ierarhia și instituția sinodală în Biserica ortodoxă a răsăritului în genere*, București, 1883.
- MELCHISEDEC, ep., *Studiu despre ierarhie și instituția sinodală în Biserica Ortodoxă Română*, București, 1883.
- GÂNDEA Sp., *Preoți căsătoriți sau celibatari*, MA 9-10/1961.
- GEORGESCU V., *Declarația episcopului catolic olandez privind obligativitatea celibatului și urmările ei*, MB 4-6/1970.
- REDAC IA., *Celibatul, colegialitatea și primatul papal*, MB 7-9/1970.
- G ÎN D., *Unele rânduiri canonice privitoare la episcop*, GB 9-10/1965.
- CONGAR Y., *UEpiscopat'et l'Eglise universelle*, Paris, 1952.
- CRON G., *Alegerea ierarhilor în Biserica Ortodoxă*, București, 1937.
- CURIERUL JUDICIAR, *Impediment la alegerea în episcopat*, București, 1911.
- STROTMANN D. T., *L'evêque dans la tradition orientale*, în voi. «L'Episcopat et l'Eglise universelle», Paris, 1964.
- TEODORESCU F., *Episcopi eparhiali în biserica veche*, MMS 7-8/1968.
- ST NCULESCU I., *Arhiepiscopi*, ST, 9-10/1962.
- MARINA E., *Episcopi ajutoți și episcopi vicari*, ST 7-8/1965.
- POCITAN V., *Arhierii vicari în Biserica Ortodoxă Românească*, București, 1937.
- NICOLAE, mitr., *Episcopi vicari în Biserici*, MB 1-4/1976.
- ION C., *Instituția horepiscopiilor în Biserica veche*, ST 5-6/1962.
- COVERC I. V., *Protopopii în trecutul Bisericii Ortodoxe Române*, GB 7-8/1962.
- ERBICEANU C., *Despre ierarhie*, BOR 9/1904-1905.
- SOARE G., *Temeiurile canonice pentru prerogativele patriarhatului*, BOR 11-12/1949.
- IONESCU D., *Patriarhatul ortodox*, BOR 3/1925.

- MUNTEANU AI., *Exarhii m Biserica veche*, ST 9-10/1962.
- CRISTI OR M., *Titulatura de «primat» în Biserica*, ST 1-2/1965.
- REGULAMENTUL pentru determinarea atribuțiilor patriarhului și de încredințare a organelor centrale deliberative, administrative și executive din Patriarhia Română, BOR 7-9/1950.
- REGULAMENTUL pentru numirea și transferarea clericului din parohii, examene de capacitate, definitivare etc., BOR 3-6/1950.
- P DUREANU L., *Alegerile pentru adunările eparhiale*, BOR 4/1954.
- CIUREA A., *Despre ascultare* (Mt. 2, 13-23), GB 1-2/1966.
- ST NCULESCU I., *Ascultarea canonică*, ST 7-8/1962[^]
- DR GU IN C., *Primirea eterodocilor în Biserica*, O 8/1957.
- ST NILOAE D., *Iconomia dumnezeiască, temei al iconomiei bisericești*, O 1/1969.
- ICONOMIA ÎN BISERICA ORTODOXĂ, O 2/1972.
- PIRVU C., *Dreptul de devoluțiune*, ST 7-8/1954.
- BIRDA E., *Stavropighia în Dreptul bisericesc*, GB 3-4/1955.
- ERBICEANU C., *Despre horepiscopi*, BOR 1/1910-1911.
- CONGAR Y., *La collegialité de l'épiscopat et la primauté de l'évêque de Rome dans l'histoire*, în «*Angelicum*», 47/1970.
- PAQUIER R., *L'épiscopat dans la structure institutionnelle de l'Église*, în «*Verbum caro*», voi. XIII, nr. 49/1959.
- NAZARIE C., *Horepiscopii*, BOR 11-12/1910.
- PATSAVOS I., *Intrarea în cler în primele secole*, Atena, 1983.
- KONIDARI G. I., *Despre titlul de arhiepiscop*, Atena, 1963.
- SCHWEGL S. J., *Ierarhia Bisericii Ortodoxe*, Roma, 1928.
- BOUMIS Pan., *Primaturile de onoare ale scaunelor Romei și Constantinoplei*, în «*Theologia*», 3/1982.
- WINYS A., *Le 28 canon de Calcedone et le iondement du Primat roman*, în «*Orientalia Christiana*», 1951.
- PAPADOPULU M., *To protion tu episkopu Romis*, Atena, 1964.
- CRISTI OR M., *Ierarhia principalelor scaune episcopale în Biserica veche*, ST 5-6/1963.
- SCHMEMANN Al., *Primauté et Autocephalie dans l'Église orthodoxe*, în «*Istina*», nr. 1/1954.
- PASCHER J., *L'évêque et son presbyterium*, în «*Concilium*» 2/1965.
- ESAN M., *Na terea ideii papale*, MA 7-8/1962.
- PAPADOPOULOS M., *Primatul episcopului Romei*, BOR, 1931.
- THEODORIAN M., *Papa*, Iași, 1938.
- JOANNOU P., *Pape, concile et patriarches*, Roma, 1962.
- EMPLE P. și a., *Papal Primacy and the universal Church*, Minnesota, 1974.
- LANNE Em., *La conception prototridentine de la Primauté et l'origine des Églises unies*, în «*Irenikon*» 5/1979.
- KOLOMINE G., *Le Saint Apôtrophe Pierre. Etude ecclesiologique*, în «*Cahier Saint-Irène*», nr. 1/1963.
- TIMIADIS Em., *Saint Pierre dans l'exegese orthodoxe*, în «*Istina*», 1/1978.
- LA PRIMAUTE de Pierre dans l'Église orthodoxe, Neuchâtel, 1960.
- FAVORITO G., *I Papi*, Trivoli, 1925.
- BUCEVSCHI O., *Sergius Poloshenski, Primatul papal*, GB 9-10/1975.
- POPESCU T., *Primatul episcopului Romei*, BOR 2-3/1931.
- POPESCU T., *Primatul episcopului Romei în concepția papalistă*, O 2/1952.

- POPESCU T., *Premisele primatului papal*, O 1/1955.
 REDAC IA, *Netemeinicia primatului papal oglindit in operele unor mari ierarhi*, O 2/1965.
 R MUREANU I., *Primatul papal i colegialitatea episcopal în dezbaterele Conciliului II Vatican*, O 2/1965.
 POPESCU A., *Colegialitatea episcopal , primatul papal*, GB 11,-12/1969.
 BROJU I., *Primatul papal i infailibilitatea papei*, Sibiu, 1890.
 KUNG'H., *Infailibile ?, une domanda*, 1970.
 ST NILOAE D., *Doctrina catolic a infailibilit ii la I-iul i al II-lea Conciliu de la Vatican*, O 4/1965. .
 ENACHE M., *Problema iniaailibilit ii papale dup Conciliul II Vatican i pozi ia Bisericii Ortodoxe in acest privin* , GB 1-2/1975.
 DR GULIN G., *O replic ortodox din veacul trecut la infailibilitatea papal* , O 1 A1961.

B. Organele colegiale, sinodale. Sinoadele

- STAN'1., *Despre sinodalitate*, ST 3-4/1969.
 STAN L., *Despre «recep ia» de c tre Biserica a hot ririlor sinoadelor ecumenice*, ST 7-8/1965.
 CRISTI OR M., *Tipuri de sinoade prev zute de sfintele canoane*, ST 7-8/1963. .
 PIERRE de CHEVRONESE, *Le Concile Oecumenique comme autorite >supreme dans l'Eglise*, în «Analecta» 24/1975.
 MUNITZ J., *Synoptic Byzantine chronologies oi the Concils*, în «Revue des Etudes byzantines», 36/1978.
 CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA, ed. III, Bologna,
 AGHIORGONSSIS Max., *Theological and Historical Aspects of Conciliarity some Propositions ior Discussion*, în «The Greek Orthodox Theolgical Review», 24/1979.
 MEYENDORF J., *Qu'est-ce qu'un Concile oecumenique ?*, în «Le Messenger orthodoxe», " 76'1977.
 MEYENDORFF J., *What is an Ecumenical Council ?*, în voi. «Concils and the Ecumenical Movement», Geneva, 1968.
 C LIAN C. S., *Which Councils are eoumenical form Nicees to Vatican II?* în «The Greek Orthodox Theolgical Review», voi. XIV, 2 Fall. 1969.
 DUPREY P., *The Synodical Structure of the Church in Eastern Theology*, în «One in Christ», 1970, 20, 123-145, voi. VII, 2-3/1971.
 COMAN G. I., *Sinoadele ecumenice ca expresie a universalit ii Bisericii*, ST 1-2/1967.
 ALLIVISATOS Ham. S., *It is possible to convoke an Ecumenical council?*, îrf «Dia-cronia», 1/1969.
 ALIVISATOS Ham. S., *Les Concils Oecumeniques VI, VII et VIII*, în voi. «Le Concile et les concils», Ed. de Ch. et du Cerf, 1960.
 ST NILOAE D., *Natura sinodalit ii*, ST 9-10/1977.
 HADDIS YESHANEV, *Sinodalitatea în lucrarea Sf. Apostoli*, ST 7-8/1977.
 MAZILESCU G., *M rturii neotestamentare despre întiuetatea apostolic i despre sinodalitate*, GB 3-4/1975.
 DVORNIC Fr., *Histoire des Conciles de Nicee Vatican*, Paris, 1966.
 METZ R., *Histoire des Concils*, Paris, 1968.
 HEFELE J. Ch., H. Leclerk, *Histoire des Conciles*, voi. I-VIII, Paniis, 1907-1927.

- BOTTE B., *Le concile et les conciles*, Namurci, 1960.
- NEAGA N., *Sinodul apostolic i Legea Vechiului Testament*, TR 34-36/1951.
- VLAD S., *Sf. Apostol Pavel i Sinodul apostolic din Ierusalim*, TR 34-36/1951.
- GHIAUROV Hr., *Sinodul apostolic din Ierusalim*, ST 3-4/1958.
- SINODUL *apostolic din Ierusalim*, TR 34-36/1951.
- MUNTEANU L., *Sf. Apostol Iacov «Fratele Domnului» la sinodul apostolic din Ierusalim*, TR 34-36/1951.
- R MUREANU I., *Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol (381). înv tura despre St. Duh i Biserica . Simbolul constantinopolitan*, ST 5-6/1969.
- FLOCA N. I., *Importan a i actualitatea hot rîrilor Sinodului VII ecumenic de la Niceea (787)*, O 4/1987.
- MÂNU D., *Importan a sinoadelor r s ritene din secolul al XVII-lea pentru unitatea Ortodoxiei*, O 3/1987.
- MÂNU D., *Sinodul din Ierusalim (1672). Importan a lui pentru înt rirea Ortodoxiei secolului al XVIII-lea*, GB 5-6/1974.
- MARCU G., *Ideea de sinodalitate i prioritate apostolic în Noul Testament*, ST 7-8/1974.
- ESAN M., *Sinodalitatea ortodox în veacurile IX-XX*, MA 3-5/1964; MA 1-3/1965; 4-6; 9-10; 1-3y)1966.
- BRIA I., *Biserica i sinodul ecumenic*, GB 5-6/1972.
- VIECU V., *Convocarea sinoadelor ecumenice*, MMS 7-8/1979.
- R MUREANU I., *Sinodul I ecumenic de la Niceea. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul niceean*, ST 1-2/1977.
- IVAN I., *Hot rîrile canonice ale sinodului II ecumenic i aplicarea lor de-a lungul veacurilor*, BOR 7-8/1981.
- FLOCA I. N., *Autoritatea i actualitatea sinodului II ecumenic*, MA 7-9/1981.
- IVANOV I., *însemn tatea sinoadelor I i II ecumenic pentru teologia cre tin*, GB 1-2/1967.
- POPESCU T. M., *Sinodul al III-lea ecumenic*, BOR 3-4/1933.
- BODOGAE T., *Scurt istorie a soborului de la Calcedon*, TR 37-38/1951.
- POPESCU T. M., *Importan a istoric a sinodului al IV-lea ecumenic*, O 2-3/1951.
- R MUREANU I., *Evenimentele istorice înainte i dup sinodul de la Calcedon*, ST 3-4/1970.
- SINODUL IV *ecumenic*, TR 37-38/1951.
- M. VAN PARIS, *Le Concile de Chalcedoine et son histoire; Implications ecumeniques*, MO 5-6/1970.
- FLOCA I. N., *Însemn tatea sinodului de la Calcedon*, MO 7-8/1975.
- PETREU I., *Hot rîrea dogmatic de la Calcedon*, TR 2-4/1952.
- COMAN G. I., *Defini ia doctrinar a Sinodului de la Calcedon i receptarea ei în Biserica Ortodox Oriental*, O 4/1969.
- STAN L., *Importan a canonic-juridic a Sinodului al IV-lea ecumenic*, O 2-3/1951.
- TROI KI V. S., *Despre sensul canoanelor 9 i 17 de la Calcedon*, trad. I. Paraschiv, MB 4-6/1966.
- JUSTINIAN, Patr., *Valabilitatea actual a canonului 28 al sinodului IV ecumenic de la Calcedon*, O 2-3/1951.
- REZU P., *Sinodul de la Calcedon i rolul lui pacificator*, GB 10-12/1951.
- LUP A t., *Biserica Ortodox Român i sinodul de la Calcedon*, TR 41-42/1951.
- DUR V. N., *Sinodul de la Calcedon în tradi ia dogmatic a Bisericii Etiopiene*, O 3-11/1975.

- SÎRBU C., *Actualitatea Calcedonului*, TR 45-46/1951.
- FIRMILIAN, Mitr., *Cuvintare festiv cu prilejul comemorării a 1500 arii de la Sinodul IV ecumenic din Calcedon*, BOR 10-12/1951.
- REDAC IA, *1500 ani de la Sinodul din Calcedon (451-1951)*, BOR 10-12/1951.
- SESAN M., *Sinodul V ecumenic*, TR 26-27/1953.
- ESAN M., *Le V-eme concile Oecumenique*, Sibiu, 1954.
- N. M., *edin ele sinodului V ecumenic*, TR 26-27/1953.
- VALDMAN Tr., *însemn tatea sinodului al VI-lea ecumenic pentru codificarea canoanelor*, ST 9-10/1970.
- ESAN M., *Sinodul al VI-lea ecumenic i importan a sa pentru ecumenismul actual*, MA 4-6/1979.
- IONI V., *Sinodul VI ecumenic i însemn tatea lui pentru ecumenismul actual*, ST 5-8/1978.
- IONI V., *Sinodul VI ecumenic i importan a sa. pentru ecumenismul actual*, GB 40-12/1980.
- DAVID I. P., *Despre cel de al VII-lea sinod ecumenic*, MO 7-9/1981.
- CATRINA I., *Canoanele sinodului convocat ca al VIII-lea sinod ecumenic*, O 4/1965.
- V LDMAN T., *Problema sinodului ecumenic în siintele canoane*, ST 7-8/1973.
- STAN L., *Importan a vechilor sinoade ecumenice i problema unui viitor sinod ecumenic*, ST 3-4/1972.
- COMAN G. I. *Sinoadele ecumenice i importan a lor pentru via a Bisericii*, O 3/1962.
- TEODORESCU F., *Sinoadele ecumenice din R s rit i Apus, expresie a unit ii în varietate a Bisericii din veacul al IV-lea*, MMS 1-2/1969.
- DUMITRESCU D., *Bisericile cre tine i sinodul ecumenic*, O 3/1974.
- COMAN P., *Problema sinodului ecumenic în discu iile interortodoxe din veacul al XIX-lea*, O 1/1970.
- ELIAN A., *Atitudinea Bisericii Vechi-Catolice fa de sinoadele ecumenice*, O 3/1970.
- FLOCA I. N., *Canoanele sinodului de la Sardica*, ST 9-10/1971.
- R MUREANU I., *Sinodul de la Sardica din anul 343. Importan a lui pentru istoria p trunderii cre tinismului la geto-daco-romani*, ST 3-4/1962.
- R MUREANU I., *Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 i 352. Condamnarea lui Fotin de Sirmium*, ST 5-6/1963.
- HAJJAR J., *Le synode permanent*, Roma, 1962.
- MARINA E., *Organizarea sinoadelor permanente în Bisericile autoceiale*, ST 5-6/1966.
- MARINA E., *Temeiuri istorice i canonice ale sinodului permanent*, ST 3-4/1966.
- SUTTNER Ch., *Noi date i preciz ri în leg tur cu sinodul de la Ia i din anul 1642*. BOR 11-12/1975.
- IZVORANU t., *Sinoadele de sub regimul legilor lui Cuza Vod*, BOR 7-8/1960.
- DOBRESCU N., *L muriri canonice, istorice, asupra organiza iei biserice ti din Biserica Ortodox*, Bucure ti, 1909.
- ST NILOAE D., *Organizarea sinodal a Bisericii Ortodoxe în paralel cu cezarpapismul catolic*, ST 9-10/1950.
- DUR V. N., *Canoanele Sinodului II ecumenic i obligativitatea m rturisirii i p s tr rii neschimbate a credin ei niceo-constantinopolitane*, O 3//1983.
- KRIVOICHEINE B., *The Authority and Iniaibility 'oi the Ecumenical Councils*, în «Eastern Churches Review», 1/1975.
- CHIRICESCU C., *Privire asupra institu iunei sinodale în diferite biserici ortodoxe de r s rit*, Bucure ti, 1909.
- POKROVSKEI A. J., *Sinoadele Bisericii vechi (primele trei scole)*, (l. rus), 1915.

- F I'RU, Arliim. *Sinoadele ecumenice i viata bisericeasc*, (I. rus), 1967.
- WARE K., *The Ecumenical Councils and the Conscience oi the Church*, în «Kanon», voi II, Viena, 1974.
- SAINT ET GRAND CONCILE DE L'EGLISE ORTHODOXE, în «Contacts»-supplement, nr. 80/1971.
- RADOPOULOS P., *Stidiu eclesiologic asupra can. 34 ap.*, în «Klironomia», 11/1979.
- ORLEANU Cal., *Sinoadele celor din ii secole ale Bisericii cre tine*, BOR 1900-1901.
- METZ R., *L'institution synodale d'apres Ies canons des synodes locaux (topiques)*. Etude des sources et application actuelle, în «Kanon», voi. II.
- LANNE J. E., *Vorigine des Synodes*, în «Theologische Zeitschrift», t. 27/1971.
- JEAN, metr. de Helsinki, *Autorite des Concils oecumeniques*, în «Messenger de l'Exarchat de Patriarchie Russe en Europe Occidentale», 1/1974.
- HAJJAR J., *Les Synodes dans l'Eglise orientale*, în «Concilium», 8/1965.
- ERBICEANU C., *Sinoadele celor dinfi secole ale Bisericii*, BOR 1/1900.
- KARMIRIS I., *Die V pan-ortodoxe Konferenz*, Atena, 1968.
- KUNG H., *Kirche im Konzil*, Viena, 1964.
- KRESTSKHMAN G., *Okumenischen Konzile der Christenheit*, Stuttgart, f.a.
- MIH LCESCU I., *Sinodul IV ecumenic (451)*, Bucure ti, 1899.
- PAPNLICHIS C., *La place de l'empereur Bizance pendant les Concils Oecumeniques*, în «Byzantina» (Tesalonic), t. III, 1971.
- MOISIU LIVIU-CLAUDIU, *Principii de organizare i disciplin bisericeasc în canoanele Sinodului IV ecumenic*, ST 9-10/1984.
- RO ESCU I. GH., *Principii i dispozit iuni de organizare i disciplin în canoanele Sinodului VI ecumenic*, ST 1-2/1983.
- S NDULESCU Gh., *Sinodul (a a-zis) al VIII-lea ecumenic sub patriarhul Fotie*, în O 4/1984.

C. Forma de conducere a Bisericii

- VERZAN S., *Cîrmuirea Bisericii în epoca apostolid*, ST 5-6/1955.
- SOARE G., *Forma de conducere în Biserica cre tin în primele trei veacuri*, Bucure ti, 1938.
- KERAME Or., *Les chaires apostoliques et le rol des patriarchats dans l'Eglise*, în voi. «L'episeopat et l'Eglise universelle», Paris, 1964.
- CONGAR C. Y., *Institution de la Pentarchie aujourd'hui*, în «Contacts», 31/1969.
- MAXIM DE SARDES, mitr., *The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church*, în «Pentarchia», Tessaloniki, 1976.
- MAROT H., *Not sur la Pentarchie*, în «Irenikon», 32/1959.
- MARELLA M., *La Pentarchia. Storia di un ideaa*, în «Nicolaus», (Bari), 2/1974.

IV. BUNURILE BISERICI TI

- STAN L., *Iube te pe aproapele t u*, MO 9-12/1959.
- IVAN I., *Bumurile biserice ti în primele ase secole*, Bucure ti, 1937.
- ARGHIROPOL I. G., *Ce se în elege prin avere bisericeasc*, Bucure ti, 1937.
- FOURNERET P., *Ressources dont l'Eglise disposa pour reconstituer son patrimoine*, Paris, 1902.
- REDAC IA, *Despre avere*, TR 4-5/1949.
- VELTAN I., *Mintuitorul Hristos despre avu iile materiale*, TR 25-26/1960.

- COMAN I., *Înv tura cre tin despre bunurile economice*, ST 3-4/1951.
 COMAN I., *Bog ia, piedic în calea mîntuirii*, ST 9-10/1952.
 D. B., *Atitudinea credinciosului ia de bunurile materiale. Temeiul vie ii omului este... Plinea. Orice om care munce te are drept la bunurile materiale necesare traiului*, MA 3-4/1957.
 DAN M., *Atitudinea ia de bunurile ob te ti dup concep ia moralei cre tine*, ST 9-10/1969.
 PAPUC G., *Bog iile materiale dup Epistola Si. Iacob*, ST 9-10/1956.
 NOROCEL, Ep., *Înv tura Si. Vasile cel Mare pentru folosirea bunurilor materiale*, GB 5-6/1979.
 DAM A T., *Bog ia i s r cia în lumina omiliilor Sf. Vasile cel Mare*, MB 4-6/1979.
 NEGOI A., *Bunurile p mînte ti dup Vechiul Testament*, MO 5-6/1976.
 T N SESCU M., *Despre în eleapta folosire a bunurilor materiale*, GB 11-12/1969.
 BELEA N., *Gînduri despre rolul con tiin ei în chivernisirea bunurilor Bisericii*, MA 7-8/1965.
 REGULAMENT *pentru administrarea averilor biserice ti*, BOR 3-6/1950.

V. A EZAMINTELE BISERICII. INSTITU IILE ANEXE

- STAN L., *Institu iile de asisten social în Biserica veche, O 1-2/1957*
 STAN L., *Societ ile religioase în Biserica veche*, ST 1-2/1956
 M SLIN M., *Institutions ecclesiastiques et clerication dans L'Eglise ancienne II-V siecle*, în «Concilium», nr. 47/1969.
 SOARE G., *Biserica i asisten a social*, Bucure ti, 1940
 SOARE G., *Biserica i asisten a social*, GB 3/1949
 SOARE G., *Asisten a social a Bisericii în sec. II-III*, GB 1-2/1949
 NONEA C., *Asisten a social prin Biserica*, BOR 3-6/1951
 VORNICESCU N., *Institu ii pentru îngrijirea s n t ii patronate de m n stirea Neam*, MMS 5-6/1962.
 GHI Ier., *Principii sociale de baz în Si. Scriptur i Sf. Tradi ie*, MB 1-3/1958.
 NEGOI A., *Institu ii sociale în Vechiul Testament*, ST 9-10/1950
 SOARE G., *Scurt înf i are a st rii sociale Ia începutul sec. IV*, GB 1-2/1949
 DAM A T., *Principiile de baz ale asisten ei sociale cre tine dup omiliile Sf. Vasile cel Mare*, MB 10-12/1979
 GHOLAM S., *Vasiliada sau institu ia de binefacere a Sf. Vasile cel Mare*, GB 7-8/1973
 V T MANU N., *1600 de ani de 1-a înfiin area Vasiliadei — cel dintî a ez mînt de asisten social i sanitar*, BOR 3-4/1969
 COTLARCIUC N., *Ocotirea social i Biserica*, Cern u i, 1921
 ISPIR G., *Biserica in serviciul social*, Bucure ti, 1938
 BULAT T. C., *Biserica Moldovei i a ez mintele spitalice ti în prima jum tate a secolului al XIX-lea*, BOR 11-12/1972
 MOLIN V., *Date noi cu privire la trecutul institu iilor pentru îngrijirea s n t ii patronate de m n stirea Neam*, MMS 5-6/1964
 BOLOCÂ V., *Semnifica ia medico-istoric a bolni elor m n stire ti*, MO 9-10/1969
 GOMOIU V., *Biserica i medicina*, Br ila, 1940
 ORTAN V., *Func ia medical a Bisericii*, TR 12-14/1949.
 ORTAN V., *Preotul i plantele noastre medicale*, TR 24-25/1949.

- ORTAN V., *Preotul i medicina preventiv*, TR 31-32/1949.
 VELEA A., *Rolul preotului în asisten a bolnavilor i medicina social*, BOR 11-12/1941.
 VONIGA N., *Preotul i s n tatea poporului*, Sibiu, 1940.
 SCRIPORARU Gh., *Medicina i Dreptul*, Ia i, 1979.
 BR TE.SCU Gh., *Etico social*, Bucure ti, 1968.
 MARINESCU D., *Mijloace juridice de ocrotire a s n t ii*, Bucure ti, 1971.
 ANTONIE PL M DEAL , Mitr. Ardealului, *Biserica slujitoare*, Sibiu, 1986.

VI. BISERICA ORTODOXA, BISERICI AUTOCEFALE I BISERICI AUTONOME

1. Biserica Ortodox . Ortodoxia.

- BULGAKOV S., *L'Orthodoxie*, Paris, 1932.
 EGLISE LOCALE ET EGLISE UNIVERSELLE, Chambesy-Geneva, 1981.
 LANNE E., *L'Eglise locale et l'Eglise universelle*, în «Irenikon», 4/1970.
 LANNE E., *Eglises locales et patriarchats l'epoque des grands conciles*, în «Irenikon», XXX,'1961.
 MAXIMU E., *To icumenikon Patriarcbia en ti ortodoxe Ekklisia*, Tesalonic, 1972, Paris, 1975 (l. fr.).
 MEYENDORF J., *Ecclesiastical organisation in the History oi Orthodoxy*, în «St. Vladimir's Seminary Quarterly», 1/1960.
 ST SILOAE D., *Cîteva tr s turi caracteristice ale Ortodoxiei*, MO 5-6/1970.
 ESAN M., *Ortodoxia. Istorical no iunii*, MA 1-2/1956.
 BRIA I., *L'Orthodoxie*, Paris, 1979.
 SCHMEMANN A., *The Historical Road oi Eastern Orthodoxy*, New-York, 1963.
 BRATSIOTIS P., *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart, 1959.
 ZANKOW St., *Die Orthodoxe Kirche des Ostens in Okumenischer Sicht*, Ziirich, 1946.
 POPESCU T., *Ce reprezint azi Biserica Ortodox*, Bucure ti, 1941.
 POPESCU T., *Vitalitatea Bisericii Ortodoxe*, Bucure ti, 1942.
 POCITAN V., *Patriarhatele Bisericii ortodoxe*, Bucure ti, 1926.
 POCITAN V., *Geneza demnit ii patriarhale i patriarhatele Bisericii ortodoxe*, Bucure ti, 1926.
 P. N., *Situa ia actual de drept bisericesc a Bisericii Ortodoxe R s ritene*, Arad, 1927.
 GHIDULIANOVA P. V., *Patriarhii r s riteni*, MCMVIII (l. rus).
 FR II ORTODOXE, Moscova, 1908 (l. rus).
 POPESCU T., *Condi iile istorice ale form rii vechilor biserici orientale*, O 1/1965.
 ESAN M., *Despre bisericile orientale necalcedoniene*, MA 7-8/1969.
 JANIN R., *Les Eglises orientales et les Rites orientaux*, Paris, 1935.
 ALLMEN J. J. v-on, *L'Eglise locale parmi les autres Eglises locales*, O 3/1971.
 Z GREAN I., *Biserica local într-o perspectiv euharistiei*, MA 7-9/1980.
 POPESCU D., *Biserica local i comunitatea conciliar*, O 3-4/1977.
 AGUNA A., *Istoria Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1860.
 POPOVICI E., *Istoria bisericesc universal*, I-IV, Bucure ti, 1925-1928.
 POPESCU T. i a., *Istoria bisericesc universal*, 1-11, Bucure ti, 1956.
 NEGOI A., *Cele trei patriarhii cre tine din ara Simt*, MO 5-6/1972.
 ESAN M, I. R MUREANU, *Istoria bisericesc universal*, MI, Bucure ti, 1975.
 CRON G., *Patriarhia ecumenic*, Atena, 1974.
 IORGA N., *Istoria vie ii bizantine*, Bucure ti, 1974.
 PARGOIRE, *L'Eglise byzantine*, Paris, 1923.

- ILIAS A., *Bizan, o lume a spiritului i a dragostei*, MO 1-2/1973; 11-12/1973; 3-4, 5-6/1974.
- C CIUL O., *Bizan, o lume a spiritului i a dragostei*, MO 3-4, 5—6, 7-8/1975 ; 7-9/1978.
- JIVI A., *Biserica Ortodox din Cipru i situa ia ei actual* , ST 1-2/1970.
- GHOLAM S., *Biserica Ortodox a Antiohiei: organizare i func ionare' in prezent*, ST 1-2/1973.
- IONI V., *Patriarhia de Alexandria, din 1920 pin ast zi*, BOR 5-6/1972.
- BRANI TE E., *Biserica Greciei*, O 2/1967.
- CRON G., *Legisla ia bisericeasc din Grecia*, Bucure ti, 1936.
- STAN L., *Noul Statut de organizare al Bisericii Ortodoxe din Grecia*, O 2/1970.
- STAN L., *O nou Patriarhie : Biserica din Etiopia*, O 1/1960.
- YESHANEW H., *Despre autocefalia Bisericii din Etiopia*, O 4/1972.
- COLOTELO M., *Biserica Copt -: Caracteristicile organiz rii ei*, ST 5-6/1961.
- BRANI TE E., *Biserica monofizit copt* , GB 9-40y(1967).
- NOROCEL E., *Biserica Armean* , MMS 7-8/1965.
- P. R., *L'Eglise Orthodoxe Russe*, Moscova, 1958.
- STATOV P., *Biserica Ortodox Rus in U.R.S.S.*, O 1/1950.
- NAZARIE C., *Statutul pentru administrarea bisericii ruse ti*, BOR 5/1923.
- PISTRUI C., *Biserica Ortodox Rus (1918-1958)*, MA 1-2/1960.
- SEVERIN AL, *Organizarea i activitatea Bisericii Ortodoxe Ruse*, GB 7-12/1959.
- IOAN, Arhim., *La jubileul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Rusie, (1448—1948)*, TR 17-18X1948.
- ERB NESCU N., *La a 40-a aniversare a reînfiin rii Patriarhiei Bisericii Ortodoxe? Ruse*, O 1/1958.
- ANUICHI S., *Biserica Ortodox Bulgar ds la înfiin arQa Exal hatului piu la jn/iin- area Patriarhiei*, GB 11-12/1960.
- REDAC IA, *Reîniin area Patriarhiei Bisericii Ortodoxe Bulgare*, O 2/1953.
- PISTRUI C., *Imperiul vlaho-bulgar i Patriarhia de Tlnovo*, MA 3-4/1972.
- VASILESCU D., *Bogomilismul*, ST 7-8/1963.
- IUFU I., *Scurt istorie a Bisericii Ortodoxe Sîrbe*, BOR 8-9/1957.
- MIRON I. V., *Deosebirea dintre Biserica ortodox i Biserica armean* , Bucure ti., 1910.
- NOVAK M., *Biserica cehoslovac* , trad. M. esan, MMS 5-6/1963.
- ESAN M., *Ortodoxia în Cehoslovacia*, TR 4-5/11949.
- ESAN M., *Biruin a ortodoxiei în Cehoslovacia*, TR 34-35/1950.
- ESAN M., *Mitropolia Ortodox Cehoslovac* , MB 9-10/1959.
- ESAN M., *Proclamarea autocefaliei Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia*, BOR 10-12/1951.
- ESAN M., *Autocefalia cehoslovac* , TR 1-2/1952.
- PULPEA I., *Dou noi Biserici Ortodoxe Autocefale : Biserica Ortodox Polon i Bi- serica Ortodox Cehoslovac* , O 3/1953.
- ESAN M., *Biserica Ortodox din Cehoslovacia. Biserica Ortodox din Polonia*, MO 1-2/1955.
- ESAN M., *Mitropolia Ortodox Polon* , MB 9-10/1959.
- IHATSU V. K., *Biserica Ortodox Finlandez* , MO 7-8/(1954).

- IONESCU V., *Bizan ul secolelor al XIII-lea — XV-lea in opera lui Dimitrie Cantemir*, ST 3-4/1973.
- POPESCU T. M., *Recunoa terea autonomiei Bisericii Ortodoxe din China i hirotonia primului ei episcop*, MO 11-12/1957.
- NICA A., *înfiin area Episcopiei Ortodoxe Autonome din China*, BOR 5/1956.
- NICA A., *Noi pa i în dezvoltarea Ortodoxiei din China*, BOR 3-4/1958.
- NICA A., *Negrii ortodoc i din Africa de Est i lupta lor pentru autonomie bisericeasc*, O 1/1957
- REZU P., *Slujirea ca func iune esen ial a Bisericii*, O 44/1965.
- NEGOI I., *Biserica i atribu iile sale*, GB 5-6/1970.
- RADU D., *Spiritualitate i slujire la Sf. Trei Ierarhi*, ST 3-4/1974.
- BRIA I., *Slujirea în teologia contemporan*, O 2/1971.
- GEORGESCU V. A., *Bizan ul i institu iile române ti pîn la mijlocul sec. al XVIII-lea*, Bucure ti, 1980.
- PAPASTATIS Ch., *Aspects of the probleme of Autocephaly*, în «Diecomia», 6/1971.
- C CIUL O., *Legea de func ionare a Patriarhiei din Ierusalim*, MO 9-12/1959.
- PAPASTATIS Ch., *Aspects de Tautocephalie au sein de l'Eglise Orthodoxe*, în «Dinamica juridica post concilier», Salamanca, 1969.
- P. M., *Biserica Ortodox Rus*, Moscova, 1958 (l. rus).
- STRUCTURES ECCLESIASTIQUES *et conciles dans les relations entre Orient et Occident*, în «Revue de Sciences philosophiques et theologiques», 58/1974.
- LE DEVELOPPEMENT DE L'EVOLUTION *ecclesiastique des Eglises non catholiques*, în «Revue de Droit canonique», XXV, 1975.
- POPESCU T. M., *Geneza i evolu ia schismei*, O 2-3/1954.

2. Biserica Ortodox Român

- FLOCA I. N., *Formarea i dezvoltarea unitar a limbii i a poporului român de o parte i de alta a Carpa ilor*, MB 7-9/1966.
- FLOCA I. N., *Considera ii privind începuturile cre tinismului i problema existen ei unei Biserici organizate pe p mîntul rii noastre*, MA 9-10/1972.
- PÂRV N V., *începuturile vie ii române la gurile Dun rii*, f.a.
- MEHEDIN I S., *Cre tinismul românesc*, Bucure ti, f.ja.
- ENACEANU G., *Cre tinismul în Dacia i încre tinarea românilor*, BOR 2/1875.
- SAVIN G. I., *Cre tinismul în trecutul nostru istoric*, BOR 1-2/1969.
- LUP A t., *Cre tinismul românesc a fost de la început ortodox*, ST 9-10/1949.
- ESAN M., *Organiza ia bisericeasc veche carpatic*, MA 5-6/1958.
- GHIMPU BOL ACOV., *Scythia Minor prima mitropolie de pe teritoriul rii noastre*, GB 11-12/1969.
- GIURESCU C. C., *întemeierea Mitropoliei Ungrovlahiei*, BOR 7-10/1959.
- MARINESCU C., *înfiin area mitropoliilor în ara Româneasc i în Moldova*, Bucure ti, 1929.
- ERB NESCU N., *Mitropolia Severinului. ase sute de ani de la înfiin are*, BOR 11-12/1970.
- P CURARIU M., *Istoria Bisericii Rotnâne*, Sibiu, 1972.

- P CURARIU M., *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, I-III, Bucure ti, 1980-1981.
- IORGA N., *Istoria Bisericii române ti i a vie ii religioase a românilor*, ed. 2, I-II, Bucure ti, 1929-1932.
- METE t., *Istoria Bisericii i a vie ii religioase a românilor din Transilvania i Ungaria*, I, ed. 2, Sibiu, 1935.
- MOISESCU Gh. i colectiv, *Istoria Bisericii Române*, MI, Bucure ti, 1957—1958.
- VALDMAN Tr., *Principal&le probleme de drept bisericesc cuprinse în vechile legiuri ale rii Române ti*, GB 3-4/1974.
- NEIGEBAUER F., *Das Kanonische Recht der morgenl ndischen Kirche in der Moldau und Wallachei*, tn «Neuer Jahrbrieht der Geschicfate und Politik», 1847.
- SEREDA G., *De la Biserica autocefal la Patriarhia Român*, O 2/1950.
- ACTE privitoare la autocefalia Bisericii Ortodoxe Române, Bucure ti, 1885.
- STAN L., *Pravila lui Alexandru cel Bun i vechea autoceialie a Mitropoliei Moldovei*, MMS 3-4/1960.
- PIRVU C., *Autoceialia Bisericii Ortodoxe Române*, ST 9-10/1954.
- CIUCUR M., *Autonomie i autoceialie în Biserica Ortodox Român*, MMS 3-4/1974.
- REDAC IA, *70 de ani de autoceialie a Bisericii Ortodoxe Române*, BOR 11-12/4955.
- ERB NESCU N., *Optzeci de ani de la dobîndirea autoceialiei Bisericii Ortodoxe Române*, BOR 3-4/1965.
- BRANI TE E., *90 de ani de la recunoa terea autoceialiei Bisericii Ortodoxe Române i 50 de ani de la înfiin area Patriarhiei Române*, GB 11-12/1975.
- RADU D., *Autoceialia Bisericii Ortodoxe Române, retrospectiv istoric i aniversarea a 90 de ani de la proclamarea oiicial*, GB 11-12/1975.
- RADU D., *Autoceialia Bisericii Ortodoxe Române la a 90-a aniversare*, BOR 3-4/1976.
- R MUREANU I., *La 90 de ani de autoceialie*, BOR 11-12/1975.
- IVAN I., *Telegraful Român i autonomia Bisericii*, TR 1-2/1953.
- VLAD S., *Iniin area Patriarhiei Ortodoxe Române*, TR 9-10/1955
- PATRIARHIA Ortodox Român, TR 9-10/1955.
- COMAN P., *Situa ia de drept a Bisericii~Ortodoxe Române de ia începuturi pîn la siîr itul epocii ianariote*, GB 3-4/1968. ,
- COMAN P., *Situa ia de drept a Bisericii Ortodoxe Române de la siîr itui epocii fanariote pîn la în larea ei la rangul de Patriarhie*, GB 7-8/1968.
- POP V., *Ortodoxia Român*, Lugoj, 1922.
- PULPEA I., *Biserica Ortodox*, cu special privire asupra Bisericii Ortodoxe Române, ST 1-2/1949.
- RADU D., *Biserica Ortodox Român în istoria, poporului român*, jîOR 1-3/1977.
- BISERICA Ortodox Român, TR 43-44/(1960).
- DESPRE Biserica Ortodox Român, TR 17-19/(1951).
- VASILESCU E., *Despre structura unitar i armonic a Bisericii Ortodoxe Române*, BOR 7-8/1967.
- STAN L., *Biserica Ortodox Român al turi de popor*, GB 6/1950.
- DOBRESCU N., *Istoria bisericii Române*.
- LUPA I., *Istoria bisericeasc a românilor ardeleni*, Sibiu, 1918.
- La vie religieuse en Roumanie*, Bucarest, 1987.
- ST NILOAE D., *Ortodoxie i românism*, Sibiu, 1939.
- CONSTANTINESCU G., *Organizarea vechilor jurisdic ii în Moldova i Muntenia*, Bucure ti, 1939.
- STAN L., *O ar*, un Popor, o Istorie, BOR 11-12/1968.

- FLOCA I. N., *L'Autocephalie dans l'Eglise Orthodoxe Roumaine*, în «Kanon», 2 Teii, V, Viena, 1931.
- FLOCA L., *Canonicitatea Patriarhiei Române*, MB 9-10/1985.
- FLOCA I., VI. FIANGA, *Organizarea bisericească. Biserica de la tormarea statelor feudale pînă la mijlocul secolului al XVIII-lea*, în «Istoria Dreptului Românesc», I, București, 1980.
- SPERAN V., *Dovezi de toleranță religioasă în rile Române*, BOR 7-8/j1965.
- SOARE G., *Titlul de locuitor al Cezareii Capadociei purtat de mitropolitul Ungrovlahiei*, ST 5-6/1960.
- SIMEDREA Tit., *Unde și cînd a luat tîin legenda despre afirmarea canonică a Scaunelor mitropolitane din ara Românească și Moldova d Arhiepiscopia de Ohrida*, BOR 9-10/1967.
- DRAGOMIR S., *Românii din Transilvania și unirea cu Biserica Romei*, BOR 9-10/1962.
- STĂNILOAE D., *Restaurarea unității Bisericii străbune*, GB 5-6/1949.
- MLADIN N., *Reîntregirea Bisericii Ortodoxe Române*, MA 1-2/1960.
- LUP A. t., *Biserica Ortodoxă Română din Ardeal și Ungaria în veacul XV (Ierarhia sa superioară. Mitropolia Ardealului)*, MĂ 1-2/1958.
- COTOMAN G., *Biserica Banatului în epoca turcească. Episcopii Ioan I și Ioan II ai Caransebeului și Vîrșului. Soarta mîinștirilor și colilor gramaticite*, MB 7-12/1961.
- BOLDUR A. V., *Biserica în timpul domniei lui Teian cel Mare*, BOR 7-8/1964.
- TURCU N. C., *Biserica din ara Românească în timpul domniei lui erban Canfacuzino (1678-1688)*, BOR 1-2/1965.
- DUR I., *Biserica din ara Românească în epoca lui Matei Basarab*, BOR 5-6/1971.
- SC., *Biserica Ortodoxă Română și noua împărțire administrativă a rii*, GB 9-10/1950.
- GRAMA A., *Instituțiile calvine în biserica românească din Ardeal*, Blaj 1895.
- GHIBU O., *Un anachronism și o sîidare: Statul romano-catolic ardelean*, Cluj. 1931.
- EN CEANU G., *Condica sîint*, I, București, 1886.
- 'ESAN M., *Despre concordatul papal*, MMS 7-8/1859.
- POPESCU T., *Concordatul cu papa*, București, 1927.
- GOLDI V., *Concordatul*, Arad.
- CONCORDATUL și Patriarhia Ortodoxă Română, București, 1929.
- MU AT A., *Cele două convenții dintre Statul Român și Vatican*, Beiu, 1943.
- B LAN N., *Biserica împotriva concordatului*, SdMu, 1929.
- NULITATEA CONCORDATULUI dintre România și Sf. Scaun, Cluj, 1935.
- ABROGAREA CONCORDATULUI, TR 17-18/1948.
- BUZAN S., *Regulamentele organice și însemnătatea lor pentru dezvoltarea organizației Bisericii Ortodoxe Române*, ST 5-6/1956.
- IVAN I., *Statutul agunian (o sut de ani de la aplicare)*, MA 4-6/1969.
- STATUTUL pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, București, 1949.
- STAN L., *Statutul Bisericii Ortodoxe Române*, ST 7-8/1949.
- SOARE G., *Însemnări asupra noului statut de organizare*, GB 5-6/1949.
- STATUTUL pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, TR 18-19/1949.
- BALC N., *Formarea clerului în Biserica Ortodoxă Română*, MO 1-2/1976. \

LUCRURI CU CONINUT JURIDIC, RECENT AP RUTE

- ANTONIU, George, POPA Marin, DANE tefan, *Codul penal pe în elesul tuturor*, Editura Politic , Bucure ti, 1988, 504 p.
- * * * *Codul penal i Codul de procedur penal* , 1986, 382 p.
- GHIMPU, Sanda, *Dreptul Muncii*, Editura didactic i pedagogic , Bucure ti, 1985, 347 p.
- BENDITER, Idil i MURARU, Ioan, *Dreptul constitu ional*, Editura didactic i pedagogic , 1982, 242 p,
- ANTONIU, George i DANE , tefan, *Constitu ia cet eneasc i educa ia juridic* , Editura Politic , 1983, 181 p.
- FILIPESCU, Ion P., *Tratat de dreptul familiei*, Editura Academiei R.S.R., Bucure ti, 1989, 557 p.
- C PREANU, Stelian, COSMOVICI, Paul (coordonator), *Tratat de drept civil*, voi. I, Partea general , Editura Academiei R.S.R., Bucure ti, 1989, 400 p.
(în continuare vor ap rea alte patru volume : II —• Persoana fizic ; persoana juridic j III — Drepturile reale ; IV — Teoria general a obliga iilor. Contracte speciale; V — Succesiuni).
- N STASE, Adrian, *Dimensiunea interna ional a drepturilor omului*, Editura Academiei R.S.R., 1989, 192 p.
- LE , Ioan, *Proceduri speciale in dreptul socialist român*, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1989, 256 p.
- EMINE5CU, Yolanda, *Opera de crea ie i dreptul. O privire comparativ* , Edit. Academiei R.S.R., Bucure ti, 1987, 216 p.
- COSTIN, Mircea N., *Marile institu ii ale dreptului civil român*, voi. I, Edit. Dacia, Cluj-Napoca.
- ISTRATE, Ilie, *Libertatea persoanei i garan iile procesual-penale*, Edit. Scrisul românesc, Craiova, 1984.
- * * * *Practica judiciar penal* , voi. I, Partea general (art. 1—51 din Codul penal).
Coordonatori : dr. George Antoniu, dr. Constantin Bulai, Edit. Academiei R.S.R., 1989.
- DASE , tefan, PAPADOPOL, Vasile, *Individualizarea judiciar a pedepselor*, Edit. tiin ific i Enciclopedic , Bucure ti.
- BACACI, Alexandru, *Raporturile juridice patrimoniale în dreptul familiei*, Edit. Dacia, Cluj-Napoca.
- GHIMPU, Dr. Sanda '(coordonator i autor), Athanasiu Alexandru, Brehoi, Dr. Gheorghe, Mohanu, Dr. Gheorghe, Popescu Dr. Andrei, *Dreptul la munc . Codul Muncii comentat i adnotat*, Editura politic , Bucure ti, 1988, 777 p.

CUPRINSUL

| | Pag. |
|--|------|
| -Prea Fericitul Patriarh TEOCTIST : | |
| <i>Cuvînt înainte</i> | 5 |
| <i>Prefa</i> | 9 |
| <i>Abrevieri</i> | 10 |
| Partea întâi | |
| INTRODUCERE ÎN DREPTUL CANONIC ORTODOX | |
| I. Despre drept în general | 11 |
| A. <i>Despre drept și studiul dreptului</i> | 11 |
| B. <i>Noțiunea dreptului</i> | 18 |
| 1. Termenii - specifici și cuvintele înrudite prin care se exprimă noțiunea de drept în limba română _____ | 18 |
| 2. Etimologia juridică | 20 |
| 3. Definițiile filosofilor și juristilor antici | 21 |
| 4. Definițiile Sfinților Părinți și ale scriitorilor bisericești | 24 |
| II. Dreptul în viața Bisericii | 28 |
| A. <i>Factorii care au determinat formarea Dreptului bisericesc</i> | 28 |
| 1. Motivarea folosirii normelor de drept ale Bisericii | 30 |
| 2. Momentul și modalitatea creării normelor juridice pentru Biserica | 31 |
| 3. Specificul normelor de drept create pentru Biserica | 37 |
| B. <i>Despre normele canonice</i> | 43 |
| III. Disciplina sau studiul Dreptului canonic | 55 |
| 1. Definiția Dreptului canonic | 55 |
| 2. Studiul Dreptului canonic și necesitatea lui | 57 |
| 3. Dreptul canonic și disciplinele înrudite | 64 |
| IV. Izvoarele Dreptului canonic | 70 |
| ~ 1. Izvoarele materiale sau factorii de determinare a Dreptului canonic | 70 |
| - 2. Izvoarele formale sau formele de exprimare a Dreptului canonic | 72 |
| A. <i>Izvoarele formale genealogice ale întregii Biserici</i> | 72 |
| a. Izvoarele fundamentale sau principale | 72 |
| 1. Adevărurile de credință revelate | 73 |
| 2. Canoanele cuprinse în colecția fundamentală de canoane | 75 |
| 3. Obiceiul de Drept bisericesc și normele stabilite prin consensul unanim al bisericilor | 78 |

»

| | Pag. |
|---|-----------------|
| 4. Legiuirile fundamentale ale statelor | 81 |
| b. Izvoarele generale întregitoare | 82 |
| 1. Hotărârile Sinoadelor ecumenice și ale altor categorii de sinoade | 83 |
| 2. Pravilele cîntregitoare | 85 |
| 3. Canoanele întregitoare și tipicul | 86 |
| 4. Prerile canonicilor | 88 |
| 5. Jurisprudența sau practica judiciară | 88 |
| B. Izvoarele particulare privind Bisericile locale _____ | 88 |
| 1. Izvoare fundamentale _____ | 89 ¹ |
| 2. Izvoare întregitoare | 89 |
| » | |
| V. Codicii sau colecțiile de legi bisericești | 91 |
| A. Codicii și colecțiile Bisericii ecumenice | 91 |
| a. Codicii Apostolici sau Colecțiile, de canoane apostolice | 93 |
| b. Colecții bisericești străvechi | 95 |
| c. Codicii canonici _____ | 98 |
| d. Nomocanoanele | 96 |
| e. Codicii legilor de stat care au aplicare în viaa Bisericii. ' | 100 |
| f. Extrase de legi de stat privitoare la Biserică, din codurile Dreptului de stat romano-bizantin | 104 |
| g. Colecții de canoane ale Bisericii Orientale tip rite în Apus | 105 |
| h. Marile colecții târzii | 107 |
| i. Colecțiile de Drept romano-bizantin | 108 |
| j. Opera marilor comentatori bizantini | 108 |
| B. Codicii și colecțiile Bisericilor locale | 109 |
| 1. Codicii și colecțiile Bisericilor locale din Apus | 109 |
| 2. Codicii și colecțiile Bisericilor locale din Răsărit | 112 |
| 3. Codicii și colecțiile legiuirilor Bisericii Ortodoxe Române. Codicii și Colecții de legi de stat; de canoane sau colecții mixte, în manuscris, nomocanoane în limba slavon | 120 |
| 5. Codicii și colecțiile de legiuri bisericești în limba română, în manuscris | 130 |
| 6. Codicii și colecțiile canonic-juridice, ' Pravilele tip rite în limba română | 132 |
| 7. Legile de stat ale Statului român privind Biserica | 148 |

Partea a doua

CONSTITUIREA ȘI ORGANIZAREA BISERICII

| | |
|--|------------|
| I. Biserica, instituție religioasă creștină _____ | 151 |
| A. Elementele constitutive ale Bisericii ca instituție religioasă | 151 |
| B. Forma de organizare primară a Bisericii ca instituție religioasă creștină | 160 |



| | Pag. |
|--|------------|
| C. Dezvoltarea organizației Bisericii ca instituție religioasă creștină, comunitățile locale și unitățile teritoriale .. | 171 |
| D. însușirile sau atributele Bisericii | 480 |
| 1. Sfințenia Bisericii..... | 181 |
| Biserica cea «Una Sfântă»..... | 181 |
| 3. Biserica sobornicească .. | Ig3 |
| 4. Biserica Apostolică stâlp și întărire a adevărului. Infașibilitatea .. | 186 |
| b Principiile canonice fundamentale de organizare a Bisericii .. | 191 |
| 1. Principii canonice cu fond dogmatic și juridic .. | 193 |
| 2. Principiile canonice cu fond simplu juridic .. | 200 |
| V <i>Autoritatea sa. puterea bisericească și transmiterea acesteia</i> .. | 206 |
| 1. Noțiunea, originea și natura puterii bisericești .. | 206 |
| 2. Împărțirea puterii bisericești .. | 213 |
| 3. Transmiterea puterii bisericești, Succesiunea apostolică, Deosebiri confesionale .. | 218 |
| Autoritatea bisericească .. | 226 |
| Oficiile bisericești .. | 228 |
| G. Biserica, instituție religioasă, subiect al dreptului .. | 231 |
| II. Membrii Bisericii. Stările bisericești | 235 |
| A. Clerul, starea clericală sau preoție, locul și importanța ei în Biserică .. | 235 |
| 1. Noțiunea de cleric, ierarhie, preoție și expresiile derivate din ele .. | 235 |
| 2. Starea clericală sau preoție în sens propriu, poziția și importanța ei în Biserică .. | 237 |
| 3. Treptele preoției de instituire divină în epoca apostolică .. | 239 |
| 4. Treptele preoției în dezvoltarea lor istorică până în vremea noastră .. | 242 |
| B. Mirenii sau laicii .. | 245 |
| 1. Starea laică, locul și importanța ei în Biserică .. | 245 |
| 2. Participarea laicilor la exercitarea puterii bisericești .. | 259 |
| a) Participarea laicilor la exercitarea puterii învățătoare .. | 259 |
| b) Participarea laicilor la exercitarea puterii sfințitoare .. | 260 |
| c) Participarea laicilor la exercitarea puterii cîrmuitoare sau juridiciale..... | 260 |
| C. Monahii sau călugării .. | 262 |
| Starea monahală. Caracteristici. Locul și importanța ei în Biserică .. | 262 |
| III. Organele și forma de conducere a Bisericii .. | 269 |
| A. Organele individuale de conducere .. | 269 |
| 1. Noțiunea de organ de conducere .. | 269 |
| 2. Ierarhia. Treptele ierarhice .. | 273 |
| a. Treptele ierarhiei de instituire divină: Episcopatul, presbiteratul, diaconatul .. | 273 |
| b. Treptele ierarhiei de instituire bisericească .. | 304 |

| | Pag. |
|---|------------|
| 3. Patriarhii, papii și catolicii | 327 |
| 4. Organele ajutoare ale patriarhilor și papilor. | 339 |
| 5. Raporturile ierarhice dintre treptele clerului și ascultarea canonică | 348 |
| 6. Întâietatea onorifică în raporturile ierarhice dintre treptele clerului și dintre scaunele principale ale Bisericii. | 356 |
| 7. Chestiunea întâietății sau a primatului ierarhic juridic ional | 367 |
| B. Organele colegiale de conducere ale Bisericii. | 383 |
| — Sinoadele și corporațiile bisericești. | 383 |
| ! f \f Sinodalitatea și felurile sinoadelor. | 383 |
| "2. Sinodul apostolic și sinoadele din veacurile primare ale Bisericii | 392 |
| 3. Sinoadele endemice, sinoadele locale și alte organe de conducere sinodală . Pentarhia și tetrarhia | 402 |
| Sinoadele ecumenice | 411 |
| Iv. Bunurile și averile bisericești. | 447 |
| 1. - Bunurile. Patrimoniul. Clasificarea bunurilor bisericești | 447 |
| 2. Necesitatea și dreptul Bisericii de a posedea bunuri | 451 |
| 3. Temeiurile și formele proprietății bisericești | 452 |
| 4. Mijloacele de agonia a patrimoniului. | 459 |
| 5. Subiectul proprietății bisericești | 469 |
| 6. Organele competente de administrare a averii bisericești | 433 |
| 7. Dreptul de control al Statului. | 489 |
| 8. Întrebuințarea averii bisericești | 491 |
| 9. Înstrințarea bunurilor bisericești | 493 |
| 10. Dreptul ctitoricesc. | 495 |
| V. Forme instituționale de manifestare a credinței și dragostei creștine ap rate în Biserica veche. | 500 |
| 1. Grupuri religioase ap rate în Biserica veche | 500 |
| 2. A ez minte de asistență socială în Biserica veche | 531 |
| VI.- Bisericile autocefale și Bisericile autonome. | 534 |
| Unități locale teritoriale independente în cadrul Bisericii Ortodoxe | 534 |
| Bibliografie selectivă | 540 |
| Cuprinsul | 573 |

Redactor : Pr. CONSTANTIN DRAGU IN
Tehnoredactor: Ierom. VABTOLOMEU BOGDAN

Dat la cules 25 mai 1986. Bun de tipar 20 oct.
1989. Format 16/70X100, legat 1/1. Coli de tipar 36.

Comanda nr. 208.

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC
I DE MIȘIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMANE