

STUDII TEOLOGICE

PUBLICAȚIE A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE
DIN BUCUREȘTI

ANUL VII

1938—1939

V O L U M O M A G I A L
ÎNCHINAT PROFESORILOR:
Arhiepiscopul IRINEU MIHĂLCESCU și
Preot IOAN POPESCU-MĂLĂEȘTI
CU OCAZIA TRECERII LA PENSIE

1 9 3 9

„BUCOVINA” I. E. TOROUȚIU, BUCUREȘTI

S U M A R

ARTICOLE, STUDII :

	Pag.
<i>Prof. Nichifor Crainic</i> : Irineu Mihălcescu	5
<i>Prof. Pr. Haralambie Rovența</i> : Ioan Popescu-Mălăești, preotul și profesorul	20
<i>Prof. Pr. Petre Vintilescu</i> : Expresiunea «slujbă cuvân- tătoare» din liturghierul român	30
<i>Prof. Teodor M. Popescu</i> : La o sută de ani după shismă	46
<i>Prof. Lazăr Iacob</i> : Dreptul bisericesc la Facultățile de Drept	90
<i>N. Chițescu</i> : Teoria recapitulațiunii (Ανακεφαλαίωσις) la sfântul Irineu	115
<i>Preotul Mihail Bulacu</i> : Problema conștiinței creștine după catehezele Sf. Ciril al Ierusalimului	141
<i>Emilian Vasilescu</i> : Materialismul medical	179
<i>Ene Braniște</i> : Controversa asupra necesității epiclesei euharistice. După Nicolae Cabasila.	197
<i>Diacon N. I. Nicolaescu</i> : Exegeza textului : II Corin- teni, XII, 7—9 a	209
<i>Emilian Vasilescu</i> : Bibliografia P. S. Arhiepiscopului Mihăl- cescu-Craioveanu	245
<i>Ion V. Georgescu</i> : Bibliografia Părintelui Profesor Ioan Popescu-Mălăești	326

CRONICĂ :

<i>Teodor M. Popescu</i> : In memoria patriarhului Miron Cristea	374
<i>Teodor M. Popescu</i> : Alegerea I. P. Sf. Patriarh Nicodim	381
<i>Prepev</i> : Conferința profesorilor dela Facultățile de Teo- logie din țară	386
* * Deschiderea anului școlar universitar la Facultatea de Teologie din București	394
* * Tabloul sumar de situația școlară a Facultății noas- tre la finele anului 1938—1939	403

STUDII TEOLOGICE

PUBLICAȚIE A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE
DIN BUCUREȘTI

ANUL VII

1938—1939

V O L U M O M A G I A L
ÎNCHINAT PROFESORILOR:
Arhiepiscop IRINEU MIHĂLCESCU și
Preot IOAN POPESCU-MĂLĂEȘTI
CU OCAZIA TRECERII LA PENSIE

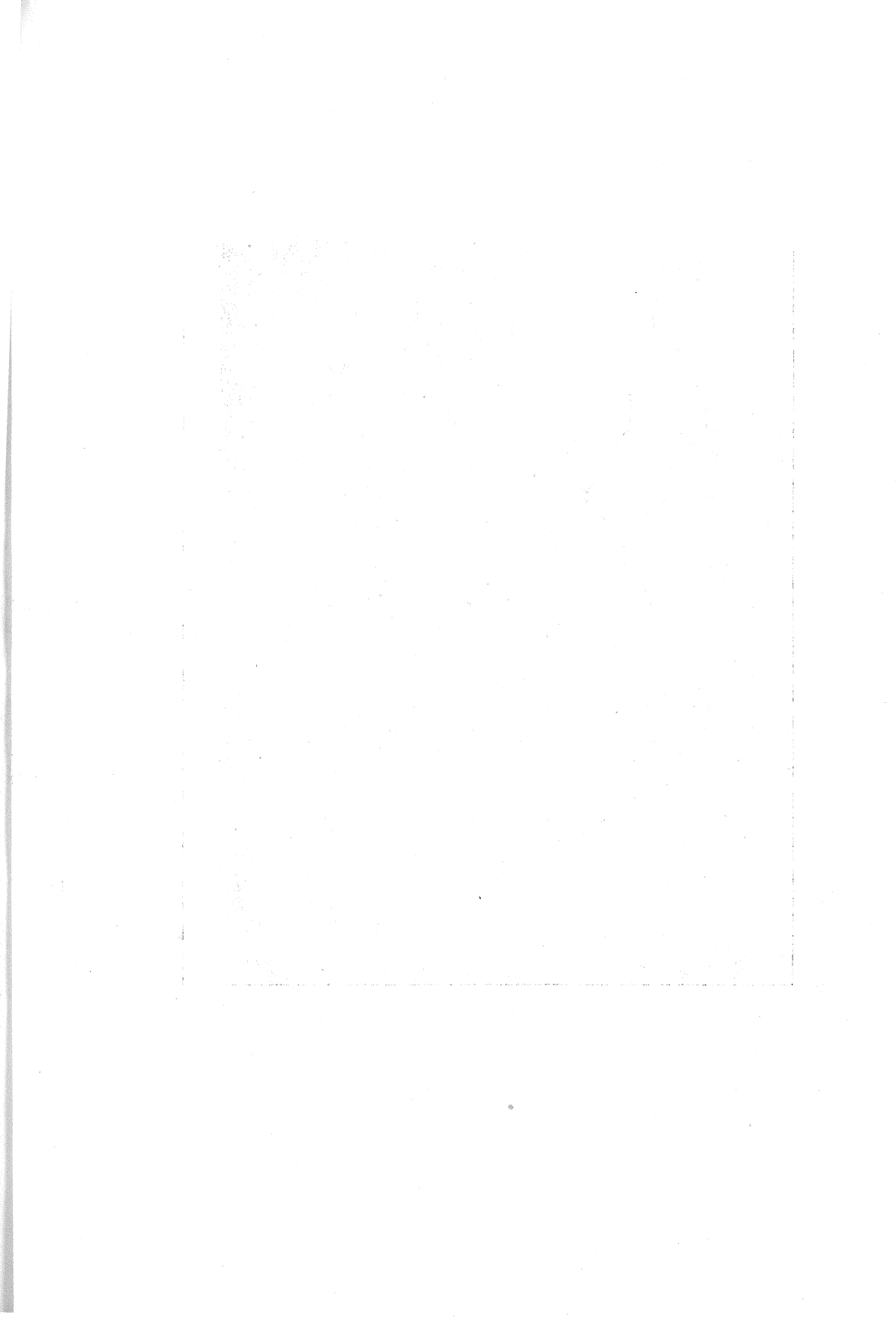
1 9 3 9

„BUCOVINA” I. E. TOROUȚIU, BUCUREȘTI

Se menționează că din anul VI (1937)
n'a apărut decât volumul I din „Studii
Teologice”



Inalt Prea Sfinția Sa
D. D. NICODIM
Arhiepiscop al Bucureștilor, Mitropolit al Ungro-Vlahiei și
Patriarh^o al României
(Ales în ziua de 30 Iunie și investit în ziua de 5 Iulie 1939).



IRINEU MIHĂLCESCU

de Prof. NICHIFOR CRAINIC

Cu adâncă melancolie, pe care o lasă în suflet termenele fatale puse de rânduiala noastră omenească, suntem nevoiți să însemnăm în aceste pagini trecerea la pencie a P. S. Irineu Mihălcescu, titularul catedrei de Apologetică și Dogmatică de la Facultatea de Teologie a Universității din București. Un moment cum e acesta nu ne mișcă numai în calitatea noastră de colegi, ci mai mult decât atât, în calitatea noastră de foști ucenici ai marelui dascăl, fiindcă toți profesorii, cari rămân, cu excepția d-lui Lazăr Iacob i-au fost elevi.

În jurul P. S. Irineu Mihălcescu sentimentele noastre se strâng ca în jurul celui care a fost prin excelență magistrul Facultății noastre

Fiu de preot, a văzut lumina vieții în comuna Pătârlagele din județul Buzău, la 24 Aprilie 1874. Din școala satului trece la gimnaziul din Buzău, unde urmează două clase. Linia aceasta nu era însă a vocației sale personale. O schimbă și intră în seminariul teologic din acelaș oraș, unde face primele patru clase. Cursul superior îl împlinește la seminariul Central din București, școala care, împreună cu colegiul Sfântul Sava, a dat în mare parte elita intelectuală și științifică a țării noastre. Linia vocației sale e de acum încolo definită. Dela seminariu, trece la Facultatea de Teologie din București, unde, la 30 Iunie 1899, splendida teză despre «Sinodul III ecumenic din Efes» îl încununază cu titlul de licențiat.

Suntem la sfârșitul veacului XIX, veacul marilor crize ale spiritului european și, odată cu el, ale teologiei noastre ortodoxe. Epoca aceasta a fost pentru noi una de dureroasă deso-

rientare. Legăturile tradițiilor sunt rupte. Autocefalia bisericească, necesară stadiului de dezvoltare a statului român, lăsase în aier un sentiment de izolare față de vechiul Răsărit ortodox, care părea în această vreme părăsit de orice lumini atrăgătoare pentru noi. Atenția lumii noastre culturale e în general orientată spre Occidentul aureolat cu prestigiul științei. Teologia românească, ea însăși, desgărdinată din țâțânile datinilor istorice, își caută izvoarele în această nouă direcție. E aproape de prisos să amintim că faima, așezată în această vreme, a Facultății de Teologie din Cernăuți, își sorbia resursele nu din Răsăritul ortodox, ci din sfera culturii germane. Astăzi, când lucrurile s'au schimbat în bună măsură, ni se pare curios să constatăm că știința teologică, profesată în învățământul superior al epocii de care vorbim, nu e altceva decât împrumut din cultura germană, rectificat mai mult sau mai puțin în duhul doctrinei ortodoxe. De atunci și până astăzi, teologia românească s'a resimțit și se resimte încă de această înrăurire exercitată de o știință occidentală prea puțin înrudită cu esența credinței noastre răsăritene. În anumite laturi ale doctrinei noastre această situație paradoxală a avut repercusiuni fatale. Astfel, bunăoară, fiindcă în Germania, unde studiau teologii noștri, nu se vorbea de o învățătură mistică răsăriteană, ori se vorbea cu disprețul raționalist, teologia românească a ignorat această ramură de învățământ, care face parte din însăși esența ortodoxiei noastre. Cunoaștem și astăzi teologi cari, din pricină că protestantismul ignorează disciplina mistică și ascetică, sunt convinși cu adorabilă inocență că această disciplină n'ar avea întru nimic aface cu ortodoxia. Curentul occidentalist al vremii, pe lângă avantajile unei metode științifice de netăgăduit, se repercutează asupra învățământului superior românesc ca o adevărată amputare a corpului doctrinei răsăritene. Recunoașterea răspicată a acestei fatale deficiențe n'ar avea nici un rost fecund dacă n'ar sluji la orientarea noastră spre glorioasele baze tradiționale ale teologiei ortodoxe.

Crescut într'o astfel de atmosferă dominantă, încotro s'ar fi putut îndrepta pentru desăvârșirea studiilor un tânăr, care



Prea Sfinția Sa
Profesorul IRINEU MIHĂLCESCU-CRAIOVEANU

cunoscuse pasiunea întâielor izbânzi intelectuale ca Ioan Mihălcescu, decât spre Germania ? Căci în afară de teza de licență pomenită, acest tânăr mai cucerise un succes cu lucrarea «Istoria bisericii române dela 1800 la 1850 și a literaturii teologice din această epocă», încununată cu premiul Universității din București.

Berlin și Leipzig sunt centrele, care îl atrag, în voința de a se aprofunda în studiul filosofiei și al teologiei sistematice. La Berlin rămâne trei semestre și audiază cursurile unor profesori ca Paulsen, Stumpf, Lasson, Simmel, Dessoir, Tiele, Vierkandt, Delitzsch, Harnack, Kaftan, Pfeleiderer și Seeberg. Trece apoi la Leipzig, unde audiază pe Heinze, Wundt, Volkelt, Frieker, Barth, Lindner, Hofmann, Weigand și alții. Cel puțin jumătate dintre acești profesori au rămas până azi celebri în domeniul teologiei, al filosofiei, estetice și filologiei. Intr'adevăr, rare ori un student român a avut norocul să vină în contact cu învățați de talia acestora. Stagiul berlinez se caracterizează în deosebi prin participarea la lucrările colegiului pentru «studiul confesiunilor comparate» al lui Adolf Harnack, căruia fostul student îi va păstra o amintire neștearsă. Stimulat de asemenea preocupări, dânsul publică încă din această epocă opera sa despre «Teologia simbolică». La Leipzig își trece doctoratul în filosofie, *summa cum laude*, în 1903, cu teza intitulată «Darlegung und Kritik der Religionsphilosophie Sabatiers», sub conducerea profesorului M. Heinze. Această lucrare, care ataca o temă de mare răsunet în actualitatea filosofică a epocii, i-a fost tipărită la Berna, în colecția «Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte» a profesorului Ludwig Stein.

Cu o faimă repede câștigată prin asemenea lucrări, pe care timpul le va situa dincolo de nivelul atelierului universitar, Ioan Mihălcescu e numit, la 1 Iunie 1904, agregat la Facultatea de Teologie din București, pe seama catedrei de Teologie fundamentală și Dogmatică, al cărei titular e confirmat la 28 Martie 1908. Cel mai înalt așezământ de știință sacră al vechiului Regat dobândise astfel un dascăl cu care avea să-și confunde aproape în întregime prestigiul. La 1 Iunie, estimp,

s'au împlinit 35 de ani, de când P. S. Irineu ilustrează ca nimeni altul învățământul teologic al României.

Caracterul vastelor și complexelor cursuri ale profesorului se lămuresc încă din primele lucrări pomenite. Teza de licență despre Sinodul III ecumenic, retipărită ulterior, e o lucrare istorică și dogmatică deopotrivă, care vedește dela început o seriositate științifică puțin obișnuită la noi. Autorul merge direct la izvoarele de mână întâia ale chestiunii, descriându-i cu o remarcabilă siguranță de sine sensul dogmatic și situând-o cu o suverană claritate în împrejurările istorice, care i-au dat naștere.

Dacă această lucrare e preamărirea științifică a unui moment de triumf în formularea evolutivă a dogmei ortodoxe, teza de doctorat ne duce pe meleaguri abstracte, în afară de sfera credinței noastre. Auguste Sabatier e un gânditor protestant, a cărui filosofie religioasă încearcă să se întemeieze pe baze kantiene și pe ideea evoluționismului. Desigur, această încercare, apărută în toiuł științismului și raționalismului veacului XIX, își avea însemnătatea ei epocală, legată în mare parte de fisicnomia filosofică a momentului. Așa se și explică răsunetul universal al ideilor lui Sabatier, de care astăzi, când vremea l-a depășit, abia se mai amintește în cărțile de istoria filosofiei. Acum aproape patru decenii însă, când apare această teză de doctorat, Sabatier era extrem de actual și abordarea lui constituia un act de îndrăzneală. Lucrarea lui Ioan Mihălcescu are, pe lângă această îndrăzneală, eminente calități care s'o susțină. Ea e de o sobrietate și de o condensare maximă în expunerea ideilor acestor filosofii religioase și de o logică uimitoare în judecarea lor critică. E drept că tânărul doctorand în filosofie de atunci scăpa unele afirmații, cum e aceea despre evoluția religiunilor naturale, pe care apologetul de mai apoi avea el însuși să le părăsească. Dar această lucrare, întru totul remarcabilă ca atare, vădea o temeinică pregătire filosofică atât de necesară apologetului și dogmatistului, care avea să fie. Filosofia e un auxiliar indispensabil teologiei și, dacă la noi n'a înflorit o gândire teologică românească, aceasta se

datorește în mare parte unei regretabile lipse de pregătire filosofică. Din acest punct de vedere, tânărul profesor, care se suia acum 35 de ani la catedra de Apologetică și Dogmatică, venea înarmat cu o disciplină de gândire, care era o raritate în teologia noastră și care avea să dea nota caracteristică activității sale academice.

Cealaltă lucrare de tinerețe, tratatul de «Teologie simbolică», transpus apoi, la 1932, în versiune franceză sub titlul de «La Théologie symbolique au point de vue de l'Église orthodoxe orientale», trebuie s'o socotim ca pe una din puținele cărți de rară valoare în literatura teologică românească. În ea sunt concentrate cu deosebire marile calități de scriitor ale dascălului și colegului nostru. E foarte interesantă geneza acestei cărți, povestită de autor în prefață. Student într'o lume cu totul străină de atmosfera și de doctrina noastră ortodoxă, în prelegerile, pe care le asculta despre creștinism, era vorba mereu de catolicism și de protestantism, dar de ortodoxie aproape niciodată. Atunci când numele ei se rostea în treacăt, era fie ca s'o acopere de dispreț, fie ca s'o înfățișeze fals și desfigurat. Un suflet pasionat de propria-i credință nu se putea să nu sufere și să nu reacționeze față de o asemenea situație umilitoare, pe care au cunoscut-o toți câți au fost nevoiți să-și desăvârșească studiile în mediu străin. Din această necesitate de a reacționa, strigând adevărul credinței noastre înnăbușit sau ignorat, s'a născut «Teologia simbolică». Lucrarea e scrisă într'adevăr cu o fierbinte, cu o nobilă, cu o sfântă pasiune pentru adevărul ortodox, în care stă însăși esența creștinismului, în comparație cu desfigurarea lui romano-catolică și cu degenerarea lui protestantă. Disciplina științifică în tratarea comparată a confesiunilor creștine, însușită dela maestrul berlinez Adolf Harnack, e folosită cu prisosință, dar mai presus de ea birue pasiunea ortodoxă a autorului, izbucnind cu atât mai înflăcărată cu cât fusese mai adânc jignită de mentalitatea străină și ostilă credinței noastre. Cartea e o splendidă apoloogie a ortodoxiei. Redactată într'un stil de o vigoare bărbătească și de o limpezime cristalină, ea boltește în sinteze minunate doctrina expusă și nu scapă nici un prilej să-i semna-

leze diferențele față de catolicism și de protestantism și să evidențieze îndreptățirea acestor diferențe cu un simț critic vigilent și cu îndemânarea unui teolog versat. În teologia românească, această carte ar trebui să fie tratatul clasic de introducere în doctrina creștină. Cursul de Dogmatică, profesat de P. S. Irineu la Facultate nu e, în fond, decât ampla dezvoltare a acestui tratat, care stă la temelie. În tipar n'a ieșit până acum decât «Dogma soteriologică», publicată după notele studenților, plus foarte numeroase articole și studii risipite prin reviste, și care îmbrățișează variate chestiuni dogmatice, fără să uităm «Catechismul ortodox», broșura care conține expunerea simplă, la îndemâna tuturor, a învățaturii Bisericii noastre.

Dogmatistul e dublat în personalitatea științifică a P. S. Irineu de apologet.

Apologetica sau Teologia fundamentală, cum se numia până deunăzi, e o disciplină creată la Facultatea noastră de P. S. Irineu. Dânsul e în această privință un deschizător de drum și de orizonturi noi. În orice înțeles am lua-o, dintre cele care i se dau, Apologetica e altceva decât Dogmatica. Una e știința religiei în general cu specială evidențiere a principiilor fundamentale, pe care se razimă credința creștină, susținute cu aparatul logic și polemic, pe care îl impune adevărul creștin, dar și modalitatea de înțelegere confesională. Cealaltă e știința dogmelor profesate de Biserică. Apologetica poate fi socotită ca un preambul al Dogmaticii, ca o introducere în Dogmatică, dar în orice caz obiectul ei e cu totul altul. Totuși, în restricțiunile, în care se mișcă încă învățământul nostru superior, aceste două discipline cu obiecte diferite sunt nevoite să se îngheșuie într'una și aceeași catedră. P. S. Irineu a fost astfel obligat ca, paralel cu activitatea de dogmatist, să desfășoare o amplă și complexă activitate de apologet. Ființa și originea religiei, istoria religiunilor, ideea de Dumnezeu și de suflet, ideea de revelație și de inspirație, religia în raportul ei cu celelalte forme de cultură, iată capitolele principale ale marelui curs de Teologie fundamentală, pe care apologetul

nostru l-a dezvoltat într-o activitate de 35 de ani. Dintre ele, singură istoria religiunilor constituie, la Universitățile străine, o catedră aparte. Amintim lucrurile acestea pentru a înțelege mai ușor sarcinile științifice, care au apăsas pe umerii unui singur om. Cine s'a așteptat ca titularul unei asemenea catedre să fie cu totul personal în toate aceste multiple și variate direcții, acela nu și-a dat seama de ceea ce înseamnă specializare și de puterile omului, pe care ea le pretinde.

Creind disciplina apologetică la Facultatea noastră, P. S. Irineu era pus în primul rând în situația de a sistematiza didactic un imens material, pe care știința europeană i-l punea la îndemână. Orientat perfect asupra acestui material prin studiile desăvârșite la Berlin și Leipzig, dânsul s'a achitat în chip magistral de această sarcină, dovedindu-se, după regretatul Vasile Găină dela Facultatea cernăuțeană, singurul nostru dascăl de seamă în ramura apologetică. Cursurile sale, considerate în comparație cu cele mai prestigioase ale Universității din București, au fost adevărate sărbători ale vieții intelectuale. În deosebi, un curs cum a fost acela de istoria religiunilor, care în fond nu era altceva decât istoria tuturor formelor de cultură ale omenirii, nu se predă nicăieri în altă Facultate bucureșteană, deși el interesează nu numai pe teologi, ci și pe studenții, cari îmbrățișează ramurile literare și filosofice ale culturii. Am urmat toate cursurile cu faimă ale Universității din București, în anii studenției și mărturisim că niciunul nu ne-a fecundat spiritul în măsura în care ni l-a fecundat acest curs de Apologetică al P. S. Irineu. El a fost mândria și nobila noastră satisfacție de tineri dornici de nemărginite crizonturi culturale.

O bună parte din aceste cursuri ale P. S. Irineu au rămas încă în manuscris sau în teancuri litografiate. O altă parte a fost tipărită. Volumul I din «Curs de Teologie fundamentală sau Apologetică», tipărit la 1932, e numai un fragment. El conține numai teoriile despre ființa și originea religiunii, iar în latura istorică numai religia popoarelor primitive. Afară de el, care e un manual în sensul occidental al cuvântului, trebuie să amintim în aceeași ordine de preocupări «Cosmogoniile popoa-

relor civilizate din antichitate, cosmogonia biblică și cosmogonia științifică modernă», o carte concepută să fie întâia dintr'o serie ce aveau să apară ca răspuns din partea teologiei româneșii la atacurile unor pseudo-învățați dela noi, alimentați de un științism ateist la modă în prima decadă a acestui secol. Seria anunțată n'a continuat, probabil fiindcă aceștia atacuri, care o provocaseră, au amuțit. Studiul despre cosmogonii e în realitate o lucrare de istorie comparată a religiunilor pentru a evidenția adevărul concepției creștine despre originea lumii, adevăr confruntat apoi cu ipotezele științei moderne.

În fiecare ramură, fie de ordin dogmatic, fie de ordin apologetic, unde spiritul său s'a aplicat, P. S. Irineu a avut viziunea integrală a obiectului și, dacă ne lasă moștenire numai începuturi splendide, pricina trebuie căutată în limita energiei omenești, care nu e dăruiată nimănui în proporția voinței și a pasiunii oricât de înalte. Dar aceste lucrări, concepute pe liniile cele mai largi ale obiectelor respective, deschid perspective de orientare în tot atâtea direcții și sugerează urmașilor pasiunea de a continua ceea ce magistrul a început.

O altă lature, nu mai puțin prețioasă, a activității sale de apologet e traducerea în românește a monumentelor literare ce conțin doctrina feluritelor religiuni naturale superioare. Au apărut astfel, sub titlul general de «Biblioteca istoriei religiunilor», trei capodopere ale vechei cugetări religioase: «Epopoea lui Ghilgameș» din literatura asiro-babiloneană, «Legile lui Manu» și acel minunat fragment din Mahabharata indică, cunoscut sub numele de «Bagavad-Gita». Traducerile, făcute după versiuni germane și franceze, sunt însoțite de introduceri lămuritoare și prevăzute cu numeroase adnotări savante, culese din studiile specialiștilor străini. Această operă a P. S. Irineu constituie un fapt ce depășește marginile teologice propriu zise și se rânduiește între cuceririle cele mai însemnate, ce vin să îmbogățească patrimoniul cultural al limbii românești.

Stilul P. S. Irineu, atât în traduceri cât și în lucrările originale, e remarcabil. Dacă sunt la noi oameni de știință, cari

cred că redactarea unei opere nu e compatibilă cu talentul literar și își alcătuiesc lucrările în fraze de proces-verbal, autorul nostru nu face parte din această categorie. Pentru dânsul, compunerea unei cărți de știință e totdeodată și un act artistic în măsura necesară. Arta și mistica sunt de altfel pomenite mereu ca motive de teologie speculativă. Și există o anumită sensibilitate nativă pentru frumos în personalitatea P. S. Irineu, care îi împodobește fraza științifică cu o foarte agreabilă strălucire literară. Limba, pe care o mânuiește, e viguroasă și colorată, cu surprize de termeni originali, chemați în pozițiune de un gust ales. Dar ceea ce face însușirea de căpetenie a stilului cărților sale e o sobrietate atât de la locul ei în gândirea dogmatistului, o claritate suverană, care niciodată nu absentează, și o rânduială logică a materialului, care e proprietatea dascălului de vocație. Rareori literatura teologică românească a putut fi slujită de o pană atât de distinsă.

Acelaș gust artistic, de marcă academică, ce prezidează redactarea cărților și a cursurilor, l-a determinat să abordeze domeniul literar propriu zis și să dea pe românește o serie de povestiri cu conținut edificator și de opere moderne, în care gândirea științifică se împletește cu entuziasmul religios în apărarea și afirmarea adevărului creștin. Dogmatistul și apologetul nostru n'a socotit niciodată că arta ar fi ceva inutil sau străin față de teologie. Dimpotrivă. Această ținută e în perfectă concordanță cu spiritul clasic al ortodoxiei, care a hrănit din plin toate artele, ce participă la cult, și ai cărei scriitori sunt mari gânditori în măsura în care sunt mari stilști. Insistăm asupra acestui lucru, fiindcă, în carența de talent a literaturii teologice românești, P. S. Irineu e un model de reinălțare a scrisului către nivelul de frumusețe incomparabilă al marei tradiții răsăritene, în concepția căreia frumosul a fost veșmântul indispensabil al adevărului.

Cu aceleași calități sunt scrise și manualele sale didactice, care alcătuiesc o altă față a multiplei sale activități. Manualul de învățământ religios e una din marile probleme ale școlii românești, încă nesoluționate. Intărirea sentimentului și a convingerilor creștine în sufletul tineretului atârână consi-

derabil de felul cum aceste manuale didactice îi înfățișează doctrina Mântuitorului. Invățământul nostru nu excelează în asemenea manuale. Cele mai multe sunt sub orice critică. Oricine se simte îndreptățit să compună mai mult cu foarfecele decât cu condeiul cărți de școală, care au darul nefast să respingă sufletul tineretului ; dar ceea ce e mai dureros e ușurința cu care se aprobă asemenea confecțiuni. Căci nu e suficient ca un manual să prezinte în cuvintele cele mai tocite o aproximativă doctrină creștină pentru a căpăta pecetia circulației școlare. Asemenea cărți trebuiesc scrise de oameni nu numai versați în teologie, dar și de talente puternice, care să pună în relief cuvenit învățătura Mântuitorului. Sântem convinși că lucrul cel mai greu de făcut sunt asemenea cărți care continuă totuși să fie scrise de oameni cari, dincolo de ele, n'au scris nimic în viața lor. Manualele P. S. Irineu fac excepție onorabilă. Dacă ar fi locul în acest articol omagial, i-am obiecta totuși concesiia sensibilă, pe care o face didacticismului mediocru, când însușirile autorului ar putea crea și în această direcție un nivel înalt ca în celelalte ramuri de activitate semnalate. Lucrul acesta nu e din partea noastră o pretenție gratuită, ci încă o respectuoasă recunoaștere a resurselor de care dispune minunatul autor de cărți didactice.

N'am semnalat în rândurile de mai sus decât o parte din vasta activitate a P. S. Irineu Mihălcescu. Nădăjduim însă că, în liniile ei generale, personalitatea sa se rotunjește suficient pentru a înțelege locul de frunte pe care îl ocupă în teologia românească și rolul călăuzitor pe care l-a jucat în dezvoltarea vieții intelectuale creștine. Cei 35 de ani de profesorat, plini de o frenetică activitate creatoare și îndrumătoare, nu se pot cuprinde ușor în câteva pagini. În teologia românească, Irineu Mihălcescu e un capitol aparte și o fază culminantă. În această vreme, spiritul său a fost prezent în orice mare problemă a vieții creștine din țara noastră. Present nu cu ostentația și cu agresivitatea temperamentală, cu care o facem unii dintre noi — mă gândesc, dacă mi-e îngăduit, la semnatarul acestor rânduri, — ci cu adevăratul duh evanghelic al unei firi ponderate,

care știe că blânda insinuare e o armă, ce dezarmează mai ușor pe adversar. Părintele Irineu, al cărui nume monahal e parcă însăși definiția temperamentului propriu, e un om iubit chiar atunci când se constituie în adversar. Modest peste măsură într'o societate neașezată, în care trâmbița orgoliului personal țipă la toate răspântiile meritele reale, dar mai ales pe cele imaginare, dânsul e modest în spiritul profund al Evangheliei. Tocmai din această pricină, în viața publică n'a jucat până acum rolul pe care i l-ar fi atribuit cu prisosință covârșitoarea-i activitate de apostol al științei noastre teologice.

A fost, e drept, în răstimpuri, inspector general al învățământului secundar, director al învățământului primar sau secretar general al Ministerului Instrucțiunii. Dar cine nu recunoaște că aceste demnități de scurtă durată n'au fost decât răsplătiri cu totul inferioare personalității sale într'o țară unde, chiar în sfera noastră, locurile dintâi le-au ocupat uneori stârpiciunile morale și prestigiile false, îndărătul cărora neantul nici măcar nu izbuteste să se disimuleze ?

Un moment de cinstire deosebită trebuie considerată demnitatea de decan al Facultății de Teologie din Chișinău, 1926—28. Nou întemeiată cu profesori, cari atunci intrau în învățământul superior, această Facultate era în situația dificilă de a nu avea conducător în prevederile legii. Atunci s'a apelat la cea mai de seamă personalitate din lumea teologică și astfel părintele Mihălcescu a tutelat timp de doi ani cu autoritatea și experiența sa dezvoltarea acestui tânăr așezământ, ce avea să se dovedească în scurt timp atât de rodnic în contribuții științifice. Nedepășind cadrul universitar, acel moment a fost totuși o înaltă recunoaștere oficială. Două Facultăți se vor mândri în viitor că l-au avut decan.

În anul 1923, un eveniment crucial a intervenit în viața profesorului Ioan Mihălcescu : hirotonirea ca preot pe seama bisericii Amza ! Cu greu s'ar putea evoca înălțarea sufletească a lumii noastre bisericesti, trăită în clipa când, sub bolțile catedralei mitropolitane, dogmatistul ortodoxiei românești primia în genunchi taina preoției lui Iisus Hristos. Das-

călul își pecetluia cu viața consacrată învățătura dela catedră, clerul se înfiora de autoritatea ce venea să-i adauge la strălucirea nimbului apostolic, iar tineretul studios sorbia un pătrunzător exemplu de identificare a cuvântului cu fapta. Două hirotonii au zguduit inimile noastre în anii turburi de după războiu: aceea a marelui scriitor G. Galaction și aceea a profesorului Ioan Mihălcescu. Am stat în fața lor cu bucurie negrăită ca în fața unor triumfuri ale Bisericii, dar și cu întristare ca în fața unor porți a căror intrare ne este interzisă. Ce splendid lucru e să te poți identifica în întregime și fără rest, până la ultima consecvență, cu adevărul pe care îl profesezi! Ca civil și dascăl de teologie simt neconținut stânjenirea fără nume a acestei neputinți de identificare, cu atât mai mult cu cât ea e de ordin extern.

Moartea unanim regretată a aceleia care, dela 1904, a fost doamna Anastasia Mihălcescu, dizolva în durere fără leac sfânta legătură a căsătoriei și, în preotul rămas singur, Bisericii i-a plăcut să vadă imediat pe viitorul ierarh. O episcopie și o mitropolie îi ofereau deodată jilțul chiriarhal. Intre a primi și a refuza nicio luptă nu s'a dat atunci în sufletul omului îndurerat. Dacă ar fi primit, i s'ar fi părut o nedelicatăț fața de memoria fostei tovarășe de viață abia călătorită din această lume și, afară de acest considerent intim, plecarea la Cluj sau la Chișinău ar fi însemnat despărțirea înainte de termen de lucrul care i-a fost, poate cel mai scump: catedra! Toți câți îl iubim și-i stăm aproape știm cu ce hotărîre neînduplecată a respins atunci orice îmbieri, oricât de măgulitoare ar fi fost. Când, după noi insistențe, a convenit să devină arhiereu vicar al Patriarhiei, a făcut-o fiindcă aceasta îi lăsa putința să rămână mai departe la catedră. Iar când acum un an a fost nevoit să primească locotenența episcopală a Râmnicului-Noului Severin, a pus condiția nedespărțirii de Facultate. E profund impresionantă această dragoste, deasupra oricărei măririi, de sfânta dascălie unde a mistuit în studiu o jumătate de viață. Termenul fatal al legii, odată sosit, nu ține seamă totuși nici de vigoarea deplină a bărbatului, nici de nemărginita lui pasiune pentru catedră.

Facultatea noastră se desparte de magistrul ei.

Biserica primește, în schimb, un mare cărturar între ierarhi. Căci ceace duce P. S. Irineu în forul suprem al casei lui Hristos nu este o abilitate în lucrurile practice, dar o mare știință a tainelor doctrinei. Cu extrem de puține excepții, ierarhia noastră superioară e minunat dotată în îndemănările administrative. Dar lucrul acesta, care e fără îndoială al Martei, nu este de dorit să lase prea mult în umbră îngerescul lucru al Mariei, care e contemplația, ozonul marilor altitudini religioase. Contemplația e legată între altele de savanta speculație teologică, de meditația îndelungă a dumnezeștilor adevăruri. Astăzi, în sânul respectatei noastre ierarhii, eminentele calități administrative s'ar părea că sunt dăruite într'o măsură covârșitoare față de glorioasa tradiție a arhierilor cărturari. Intrarea P. S. Irineu Mihălcescu împreună cu vasta-i operă științifică, fără pereche în teologia românească, leagă din nou firul tradiției răsăritene, pentru care nestimatele mitrei chiriarihale nu erau decât simbolurile văzute ale mărgăritarelor științei și înțelepciunii sacre.

Noi, profesorii cari i-am fost ucenici înainte de a-i deveni colegi, și cari, în fața Prea Sfinției Sale, ne-am simțit mereu una cu studenții noștri, ne putem bucura de cucerirea, pe care o face Biserica noastră, dar această bucurie e adânc umbrată de pierderea, pe care o încearcă Facultatea. Suntem în situația eroului din poveste, care râde cu un ochiu, dar plânge cu cellalt. Cu plecarea P. S. Irineu odată cu părintele I. Popescu-Mălăești, despre a cărui vrednicie vorbește colegul nostru H. Roventă, se retrage dintre noi marea generație, care a dat viață acestei instituții de superioară cultură teologică. Rămânem singuri, cei mai tineri, să suplinim golurile, să îndeplinim grelele sarcini. Ele nu ne sperie, dar ne îngrijorează. Căci teologia nu e, ca disciplinele profane, expresia liberă a personalității; ea cere, dimpotrivă, adaptarea continuă a acestei personalități la adevărurile nestrămutate și eterne ale revelației. Acest proces de acomodare individuală la regula universală e însoțit de o neîntreruptă îngrijorare. Nu există ținută teologică justă fără acest sentiment al îngrijorării. Și

dece să n'o mărturisim ? Cu magistrul Mihălcescu între noi, știam că îngrijorările noastre se pot involbura oricând, la nevoie, în jurul acestui falnic pilon al zidirii teologice. Fără dânsul, însemnează un reazim mai puțin.

De aceea, într'un moment cum e cel de față, toate bunurile spirituale, pe care le-am primit dela dânsul, toate bucuriile și mâhnirile, pe care le-am trăit împreună, toate strădaniile, pe care împreună le-am mistuit, ne revin în suflet cu un timbru de final melancolic. Personificate în el, parcă pleacă odată cu el. Zâmbetul de fiecare zi și infinita bunătate a omului ne vor lipsi. Dar peste istoria și peste viața ce vine a Facultății de Teologie din București va pluti mereu aureola curată a magistrului care pleacă.

Profesori sau studenți, fiecare și oricine va simți un fior de mândrie că prin sălile acestea a trecut Irineu Mihălcescu, dela această catedră a propovăduit el dogma slăvitei Biserici a Răsăritului și aici i-a dăruit lui bunul Dumnezeu 35 de ani închinați științei ortodoxe.

Profundă recunoștință dascălului !

Neclintită iubire omului !

IOAN POPESCU-MĂLĂEȘTI

PREOTUL ȘI PROFESORUL

de Prof. Pr. HARALAMBIE ROVENȚA

Invățământul teologic are un pronunțat caracter clasic. *Erasmus*, părintele umanismului și inițiatorul culturii clasice, s'a impus cu ediția greacă critică a Noului Testament. Din această pricină, s'a zis cu multă dreptate, că «Grecia s'a sculat din morți cu Noul Testament în mână». Umanismul și clasicismul s'au născut deci sub scutul Teologiei. Legătura acestora cu clasicismul derivă între altele din conținutul și limba originală a Sfintei Scripturi.

Revelația divină s'a exercitat asupra omenirii dela creațiune, dar a căpătat o formă în cărțile Vechiului Testament, iar mai în urmă în cele ale Noului. Ori câte veacuri sau milenii ar putea dăinui lumea în viitor, faptul de mai sus rămâne implântat în istoria epocii din vechime, ce se întinde dela Moise până la apostolii Mântuitorului. Pe slova legilor lui Moise au buchisit căutătorii de înțelepciune dumnezeiască, cu 1500 ani înainte de începutul erei creștine. Apoi teancul cărților sfinte s'a îngroșat cu atâtea scrieri istorice, profetice și didactice, care s'au adăogit prin inspirarea altor autori, cunoscuți sau anonimi, ai cărților ce formează Vechiul Testament. Legile lui Moise, cărțile Regilor, psalmii lui David, scrierile lui Solomon, Profeții mari și mici, drame ca cea a lui Iov, toate au văzut lumina scrisului cu sute și sute de ani înainte de cultura greacă și cu atât mai vechi de cea latină și de era creștină.

Revelația nouă, adusă în chip desăvârșit de Domnul Iisus Hristos și de sfinții apostoli, a fost deasemenea prinsă într'un



Prea Cucermeicia Sa

Părintele Profesor I. POPESCU-MĂLĂEȘTI

moment definit al antichității. Veacul întâi al Noului Testament este în epoca de aur a imperiului latin și formează cel mai hotărîtor răboj crestat de Providență pentru mântuirea lumii. Atunci s'au scris sfintele Evanghelii, atunci au predicat și au scris sfinții apostoli și tot atunci s'au pus temeliile Bisericii creștine. Pe aceste temelii antice se va zidi lumea până la sfârșitul veacurilor. Limba greacă de atunci s'a bucurat de acest privilegiu unic, de-a servi ca vehicul pentru ideile dumnezeiești ce se împărtășiau pentru totdeauna lumii.

Pe isvoarele acestei Revelațiuni, Veche și Nouă, s'au adăogat apoi toate creațiunile geniului creștin, în una, sfântă și sobornicească Biserică. În limba greacă și în cea latină, scriitorii creștini au lăsat doctrina și tradiția normativă pentru Biserică.

Un teolog nu poate deci să se desăvârșească fără să pătrundă în acest templu al antichității, boltit pe cerul istoriei cu mii de ani în urmă și cu opere așternute în cele trei limbi, socotite odată sfinte: *ebraica, greaca și latina*.

Dacă limba greacă și cea latină sunt cercetate cu deosebit interes în păturile culte pentru binefacerile clasicismului, chiar în afară de Teologie, nu tot astfel a fost cazul cu limba ebraică. Aceasta n'a produs alte opere, afară de cărțile Vechiului Testament. Dar influența ei asupra culturii umane prin religiunea creștină a fost covârșitoare. Mântuitorul și sfinții apostoli s'au mișcat într'un mediu derivat din cel ebraic, așa încât influența aceasta se resimte puternic chiar și în literatura greacă a Noului Testament. Din această pricină, Teologia a adăogat clasicismului greco-latin a treia limbă de cercetare: *ebraica Vechiului Testament*.

Deși deosebită mult în structura și prin alfabetul ei de limba greacă și de cea latină, ebraica îmbracă însă acelaș pronunțat caracter al studiului clasicismului. Tehnica ei este algebrică; regulile și structura ei urmează cea mai minunată construcție clasică; judecata ia parte la învățarea ei tot atât de mult ca într'o oră de matematică. Deși ebraica e o limbă semită-orientală, studiul ei ascutește spiritul omenesc ca orice exercițiu occidental.

Este firesc că studenții în Teologie privesc la început cu multă sfială acele semne întoarse de alfabet, cu reguli dintr'o limbă ce-a trăit mult departe de epoca și de înțelegerea noastră. Dar intrând apoi, cu metoda unui profesor iscusit, în adâncirea acestei limbi, studentul teolog descopere o mină de-o construcție arhitectonică rară, de-o frumuseță și regularitate care încântă mintea, ca formațiile stelare pe firmanent. Iar când această limbă începe să dea spiritului suficientă înțelegere din graiul ei, atunci apar deliciile Revelației divine în forma cea mai curată dela izvor, așa cum s'a grăit cu mii de ani în urma lui Moise, lui David, lui Solomon, lui Amos și atâtor alți profeți. Puțini își pot închipui fiorul plăcut ce-l simte acel ce poate să contemple, măcar pe porțiuni restrânse, limpezimea cea mai autentică a cerului, așa cum s'a scris în litera ebraică a Vechiului Testament.

Este deci explicabil de ce Teologia creștină nu s'a putut lipsi de limba ebraică în studiul ei. *Origen* a învățat-o ani de zile, începând încă de tânăr. Fericitul *Ieronim* a căutat s'o pătrundă cu aceiaș pasiune pe locurile țării sfinte. Chiar reformatorul *Luther* s'a străduit să învețe ceva din ea, pe lângă greaca Nouului Testament. Toate Facultățile de Teologie din lume au în timpul nostru o catedră pentru limba ebraică în vederea studiului mai adânc al Vechiului Testament.

Facultatea noastră a avut chiar dela înființare o asemenea catedră. Intrucât limba ebraică însă servește numai ca un mijloc pentru studiul Vechiului Testament, multe alte științe au fost concentrate pe lângă această catedră: Arheologia biblică, Introducerea și Exegeza Vechiului, ebraica ș. a. Numai această simplă înșirare arată ce vast domeniu de cercetare a fost cerut unui profesor la această catedră. Pe lângă ebraică, se cere cunoașterea limbilor semite orientale, istoria popoarelor celor mai vechi pomenite în diferite cărți din V. T., obiceiurile din arheologia veche și chiar preistorică. Intr'un cuvânt, desgroparea unei epoci de mii de ani, pe o rază întinsă, a unor popoare numeroase, cu limba, cu viața, obiceiurile și credințele lor. Toate acestea, pentru a se putea înțelege mai bine revelația scrisă dintr'o asemenea vreme îndepărtată.

Facultatea noastră a avut chiar dela început o figură renumită la această catedră, în persoana regretatului *N. Nitulescu*. Acesta a dat o traducere științifică a întregii Biblii și s'a bucurat de așa prestigiu, încât numai unele intrigi l-au împiedecat să urce treptele Academiei Române.

Cu atât mai grea era găsirea unui succesor după moartea fostului profesor Nițulescu. Acest urmaș însă s'a impus prin studii serioase în țară și în străinătate, în persoana venerabilului nostru Profesor de până azi: *Părintele I. Popescu-Mălăești*.

Născut la 30 Ianuarie 1874 în comuna Mălăești, jud. Prahova, a învățat carte în satul natal (absolvent în 1886), a studiat apoi în Seminarul «Central» din București (absolv. 1893) și a urmat în fine Facultatea de Teologie (Licență 1898). Intrând în cler, a fost hirotonit ca diacon pe seama bisericii ortodoxe din Baden-Germania (anul 1900). În această calitate a putut să-și desăvârșească studiile de specialitate la Universitatea germană pe atunci dela Strassburg, unde a obținut titlul de Doctor (în 1903), pe care l-a echivalat în țară (1904). Calea i-a fost deschisă astfel spre profesoratul universitar, fiind numit la această Facultate pe data de 1 Noembrie 1907 și ca preot pe seama bisericii regale din palatul Cotroceni în acelaș an. A rămas însă așa de strâns legat de satul său natal din Prahova, încât acolo își găsia refugiul pentru odihnă, iar numele său a fost impus tuturor prin acela de «*Mălăești*». Cât de repede trec anii, când e vorba de munca unui Profesor! N'aș putea încerca să strâng aici un câmp atât de lung de activitate, cât o viață de om. Această operă se poate urmări în extinderea ca și în calitatea ei după tabela ce urmează a publicațiilor sale.

Dar viața unui profesor nu stă numai în operele sale scrise. Silit să se retragă după legile țării, deși în plină vigoare, venerabilul nostru profesor de Vechiul Testament lasă în urmă trăsături nesterse în amintirea celor ce l-au cunoscut. Voi căuta să desprind, ca într'o poză fugară, câteva din trăsăturile ce l-au caracterizat ca om și profesor, în șirul atâtor generații de discipoli ce l-au ascultat. Un omagiu ar fi mai puțin folositor, decât impresiile ce nu se uită din inima celor ce au învățat din mintea lui. Dela inimă la inimă, din credință

pentru credință și dela cei ce l-au cunoscut către cei ce n'au avut prilejul să-l asculte, aș vrea să fie aceste cuvinte de mărturisire.

O figură clasică. În ținută, ca și în suflet, profesorul nostru de ebraică s'a identificat cu obiectul său. Figura unui rege asirian n'ar putea găsi o expresie mai vie, ca pe chipul său. El a crezut în muncă, în corectitudine și în învățătură. Nici-o preocupare lăaturalnică n'a reușit să-l abată din drumul său. Pe temperamentul său conștiincios și muncitor s'au ațoțit disciplina, austeritatea și meticulozitatea școalei germane, în care și-a desăvârșit studiile de specialitate. Profesorul acesta n'a cunoscut concedii prelungite și nici lipsuri nejustificate. Dânsul n'a dat prilej studenților să vină zadarnic la curs, nici să aștepte îndelungat sosirea profesorului. Ceva din punctualitatea lui Kant i-a caracterizat întreaga viață profesorală.

Față de studenți, n'a folosit niciodată măgulirea deșartă. A trecut ca cel mai sever din Facultate, fiindcă a pretins totdeauna o pregătire neîndoelnică din partea studenților. Aceștia nu știu să prețuiască chiar pe băncile Universității binele pe care li-l face un asemenea profesor și răul pe care l-ar simți abia mai târziu dela acela ce nu și-ar face întreaga datorie față de ei. Părintele profesor Popescu-Mălăești a fost toată viața dintr'o bucată. Obiectul lui n'a fost ușor și poate nici tocmai plăcut studenților. Știința cere eforturi, metodă și muncă. Acestea nu se împacă cu dorințele studentului de-a trece mai ușor un examen. Dar profesorul de Vechiul Testament s'a impus cu atâta autoritate prin exemplul muncii sale, încât o putea pretinde fără murmur discipolilor săi. Toate generațiile de studenți cari au trecut prin Facultate și au lucrat cu Prea Cucernicia Sa pot fi martore chiar azi, unii chiar după mulți ani dela studenție, câtă muncă au depus pentru acest obiect.

Această muncă era cu atât mai generală, cu cât simțul de dreptate al profesorului a fost mai vădit. Căci o altă mare însușire a profesorului a fost o absolută nepărtinire. Părtinirea pentru motive lăaturalnice de catedră s'a isbit de-o rezistență rar obișnuită. Intervențiile politice, familiale sau de sentiment,

de orice natură, s'au isbit de granitul neclintit al omului de dreptate. Era deajuns ca cineva să-și permită o asemenea intervenție pentru un student puțin pregătit, pentru ca acesta să fie asigurat de respingere.

Dimpotrivă, studenții merituoși au găsit un aprig susținător în acest profesor sobru, care s'a ridicat numai prin puterea muncii. Pentru asemenea studenți a avut o adevărată protejere părintească. Nici-un ajutor nu i se părea destul pentru ei. În schimb, nu putea să sufere pe studentul lenș, plimbăreț sau lipsit de disciplină.

O figură în care romantismul, aventura, neseriozitatea sau echivocul nu și-au găsit sălaș nici măcar o clipă. Cuvântul său a fost totdeauna da, da; nu, nu ! Omul Scripturei pe care te poți bizui ca prieten și pe a cărui loială opunere nu o poți nimici ușor. A putut greși, ca om, în viață. Dar n'a părăsit o poziție, decât în clipa când s'a putut convinge de greșală. Altfel, a rămas apărător fanatic al unei atitudini, cu pasionantă convingere și stăruință, chiar dacă aceasta i-ar fi atras antipatii sau adversități.

Căci legea și disciplina i-au fost mai dragi ca orice. Pentru studenții noștri, cu obiceiurile vârstei tinere, ca și ale rasei mai puțin disciplinate, profesorul Mălăești apărea ca un comandant de-o mare putere disciplinară. Așa precum da el însuși exemplul, îl cerea și studenților. Multe neplăceri va fi provocat: dura lex, sed lex. Câți au pierdut examenul fiindcă au întârziat câteva minute de ora fixată ! Câți n'au repetat un examen, fiindcă n'au respectat dispozițiunile date în această privință ! Severitate aparentă, care a urmărit totdeauna o înaltă deprindere educativă, pentru punctualitate, corectitudine și seriozitate. Acestea sunt mai de preț decât învățătura însăși. Amiralul Nelson, eroul dela Trafalgar, ar fi spus că secretul marilor sale victorii a stat în faptul că a sosit pe poziție cu cinci minute înainte de începutul unei bătălii. Asemenea însușiri oțlesc caracterul. De aceea, nici studenții n'au luat vr'odată în glumă acest obiect. Știau că se condamnă singuri. Ebraica și Vechiul Testament formau studiul cel mai obișnuit

în repetitoare sau la gazde. Faima acestui profesor pretențios trecea astfel dela studenți în mediul dinafară.

Desigur, mulți au uitat în viață o bună parte din învățătura ebraică a Vechiului Testament. Cărările deosebite de lucru ale fiecăruia n'au folosit poate prea mult din acest obiect arid și cu preocupări îndepărtate în aparență de epoca modernă. Dar toată viața lor a rămas înfiptă în acea plăcere a muncii, în acea punctualitate de ceasornic, cu acel spirit de dreptate neinfluențabil și cu acea mândrie ce-o dă devoțiunea studiului, luând viața în serios, iar nu irosindu-o în plăceri sau pierdere. Măcar atât de-ar fi rămas și încă acest profesor poate fi satisfăcut de contribuția lui în formarea discipolilor săi.

Decan al Facultății în mai multe rânduri (1929—1933 și 1936—1938), acest pasionat de bibliotecă a contribuit în mare măsură ca Facultatea noastră să fie înzestrată cu cea mai bogată bibliotecă teologică din țară. Toate fondurile disponibile ale Facultății, chiar acele care la alte Facultăți se puteau atribui profesorilor, au fost cruțate și aruncate, ca într'o adevărată înarmare spirituală, în rafturile mereu sporite ale bibliotecii. Împreună cu P. S. *Irineu Mihălcescu*, colegi de vârstă și de pensie, dâșii au format stâlpii acestei Facultăți timp îndelungat. Nici-o acțiune importantă nu s'ar fi putut concepe fără ei, cu atât mai puțin împotriva lor. Schimbând alternativ decanatul, ei au condus destinele acestei Facultăți ani de zile, au fost autori ai progresului ei și se văd părăsind sălile de curs împreună. Această despărțire de instituția în care au dat energia celor mai frumoși ani ai vieții ne umple de întristare. Este totuși o mare mângâiere pentru dâșii, ca și pentru noi ceilalți, profesori sau studenți, faptul că încoronează cu voia celui de sus activitatea unei vieți cu prețuirea unanimă. Toți cei ce s'au îmbogățit din cultura și din sufletul lor au prilejul cel puțin acum să exprime omagiul lor neprecupețit.

Căci rar s'au văzut la Teologie profesori ajungând la vârsta de pensionare și deci onorifici. Afară de venerabilul profesor *D. Boroianu*, ieșit la pensie câțiva ani în urmă la o vârstă mai înaintată după vechea lege, Facultatea noastră n'a cunoscut profesori pensionari și onorifici. Puțini s'au bucurat

de-o vârstă înaintată, încă mai puțini de tihna pensionării. Poate că acești oameni de elită, ridicați aproape fără excepție din straturile adânci ale poporului, au trebuit să lupte în viață cu eforturi mai mult decât omenești, pentru ca să dobândiască o cultură atât de înaltă și să străbată până în culmile de conducere universitară. Viața lor a fost o cazarmă spirituală permanentă, ca viața tuturor elitelor intelectuale. Toată această muncă, unită adesea cu multe privațiuni, au consumat vigoarea fizică. Este cu atât mai mare bucuria noastră să vedem acum că în ciuda muncii de-o viață, Teologia poate da și ea venerabile figuri de profesori pensionați. Plecați din armata noastră activă, ei rămân rezerva noastră cea mai instruită, la cari putem găsi totdeauna sfatul cuvenit, exemplul dorit și binefacerea unui prestigiu neatins.

Opera scrisă a Profesorului Popescu-Mălăești rămâne o mărturie de cele spuse mai sus. Studiile în specialitate l-au impus dela început ca un cercetător migălos și tenace. Labirintul științific al Vechiului Testament e atât de vast, încât numai un muncitor de lungă răbdare poate să se avânte în asemenea cercetări. Nu putem înșira toate lucrările de specialitate ce a publicat Părintele prof. Mălăești. Amintim însă pe cele mai importante. Studiul asupra *Pentateuhului* (1904 și ed. II 1936) l-au impus dela început. *Gramatica limbii ebraice* a servit ca singurul mijloc de studiu la noi al acestei limbi. A urmat o serie de studii asupra principalelor cărți din Vechiul Testament: profeția lui *Obadia* (1906), a lui *Ioel* (1910), a lui *Isaia* (1926—27), *Proverbele lui Solomon* (1930), *Ecclesiastul* (1933), *Cartea Iob* (1935) ș. a. Un studiu special a fost închinat pentru o problemă care a pasionat cercurile dela noi în anii mai apropiați: «*Valoarea Vechiului Testament pentru creștini*» (1932). În fine, merită să nu trecem cu vederea și *Scurta Introducere în cărțile V. T.* (1933). Asemenea studii pot rămâne cu cinste în picioare, pe lângă altele arătate în tabela bibliografică.

Dar pe lângă specialitate, acest profesor a pășit în arena luminării poporului. Variate articole cu caracter bisericesc, religios, social și moral au fost publicate în revista Sf. Sinod «*Biserica Ortodoxă Română*». Multe inițiative au văzut realiza-

rea dorită tot datorită spiritului său practic, măsurat și stăruitor. Biblioteca „*Ia și citește*” și revista „*Duminica Ortodoxă*” create și inițiate de dânsul sunt un model de muncă depusă pentru propaganda și misiunea religioasă în păturile largi ale poporului. Milioane de broșuri se pare că au fost răspândite în popor în decursul atâtor ani. Nu mai vorbim de articolele de popularizare răsfirete prin diferite alte reviste ca : *Păstorul Ortodox*, *Viitorul*, *Solidaritatea*, ș. a. Specializarea nu îndreptățește pe nimeni să se izoleze de masele poporului. Profesorul Mălăești a fost și în această privință un pioner de luminare pentru nevoile sufletești ale nației.

Din aceeași preocupare a cheltuit din energie pentru progresul profesional și administrativ al preoției. Fost *Președintele asociației clerului*, profesorul Mălăești s'a distins prin aceeași sobră concepție de lucru numai în binele obștesc, fără demagogie și fără profituri personale.

N'aș putea trece înfine cu vederea un rol foarte important ce i-a fost hărăzit ca preot al Bisericii regale dela palatul Cotroceni, ca fost confesor al Familiei regale și fost dascăl al Principilor și Princeselor regale. Această lature ne este puțin cunoscută, cum e firesc, dar merită să fie remarcată ca o cinste deosebită pentru preotul și profesorul nostru, care a avut o misiune unică.

Facă Domnul ca iubiții noștri profesori ieșiți la pensie să fie dăruiți mai departe cu toată tihna sufletească, ca să ne dea roade și mai departe pentru Teologia românească. Să ne trăiască ei, iar noi cei ce rămânem să ne rugăm ca Domnul să ne învrednicească de aceiași cinste, dragoste și roade în muncă.

EXPRESIUNEA
«SLUJBĂ CUVÂNTĂTOARE»
DIN LITURGHIERUL ROMÂN

de Prof. Preot PETRE VINTILESCU

În edițiile liturghierului român, expresiunea «*slujbă cuvântătoare*» se întâlnește de trei ori în liturghia sfântului Ioan Gură-de-Aur ¹⁾ și o singură dată în liturghia sfântului Vasile cel Mare ²⁾, ca traducere a formei λογική λατρεία din originalul grec.

Termenul «*slujbă*», obișnuit deopotrivă pentru traducerea cuvintelor διακονία și λειτουργία, poate fi acceptat cu oarecare bunăvoință și ca traducere a cuvântului λατρεία, în neputința mai ales a primilor traducători români de a întrebuiți termenii *adorățione* sau *cult*, cari corespund în domeniul religios însemnării cuvântului grec respectiv. Traducerea românească s'a oprit însă la însemnarea primă a cuvântului, obișnuită în relațiunile vieții civile. De fapt, ea nu este improprie și nu falsifică sensul termenului grec respectiv, nici în materie de cult, în care — este adevărat — se preferă de regulă sensul derivat, figurat și spiritualizat al cuvintelor. Termenul «*slujbă*» avea în plus un sprijin în consacrarea îndelungată, pe care i-o dăduse traducerea slavonă a liturghierului ³⁾. Fără să vrem,

1) Odată în rugăciunea epiclesii și de două ori în cursul dipticelor.

2) În primele rânduri ale anaferei euharistice.

3) O traducere a cuvântului λατρεία în genul celei din liturghierul român, o găsim sub forma de „*ministerium rationale*”, în „*Oratio veli*” din liturghia coptică de sub numele sfântului Grigore (Vezi în *Assemani*, *Codex liturgicus ecclesiae universalis*, Paris și Leipzig, 1749—1754, tom.

deci, avem ocaziunea să confirmăm în această privință pe Feri-
citul Augustin, care remarca greutatea de a găsi un cuvânt
exclusiv pentru traducerea în limba latină a termenului grec
λατρεία⁴⁾. De altfel, precumpănitor pentru semnificația expre-
siunii enunțate în titlu este sensul atributului λογική, căruia
îi consacram de fapt studiul de față.

Atributul λογική se înfățișează însă în liturghierul ro-
mân într-o traducere prea literală, care s'a simțit impusă de
sensul etimologic, prim și curent de altfel, al substantivului λόγος
(cuvânt), dela care derivă adjectivul de mai sus. În referire
strictă la forma și în parte la instrumentul, prin care se dă
adorățiunea cuvenită lui Dumnezeu, traducerea prin adjectivul
«cuvântătoare», vizând un cult sau o adorațiune manifestată
verbal sau prin cuvinte, ar putea fi privită într-o măsură oare-
care corespunzătoare originalului grec. Deși ideia aceasta nu
este cu totul exclusă din noțiunea exprimată prin adjectivul
grecesc respectiv, totuș trebuie să subliniem că termenul ro-
mânesc «cuvântătoare» nu redă exact și complet însemnarea
grecescului λογική.

Sub termenul λόγος, se înțelegea la Greci și rațiunea,
gândirea sau inteligența. *Cuvântul* este expresiunea acestora,
deci o formă de manifestare a rațiunii, adică a principalei fa-
cultăți a spiritului. Adjectivul λογικός se referă, așa dar, la
ceea ce ține de rațiune, de gândire sau de inteligență, se referă
adică la o însușire spirituală. Atunci, λογική λατρεία este un
cult, care are loc prin participarea rațiunii, a minții, a spiritu-
lui, este un cult sau o închinare «cu duhul și cu adevărul»

VII, ed. iter., 1902, p. 134 și *Euseb. Renaudot*, *Liturgiarum orientalium*
collectio, t. I, p. 26). De asemenea, în traducerea latină a anaferei lui
Nestorie: „*ministerium* rationale (Vezi *Euseb. Renaudot*, op. cit., t. II,
p. 261). Traducerea primului termen al acestei expresiuni este mai aproape
de sensul religios al cuvântului grec, în forma „*cultus rationalis*”
din liturghia siriacă a sfântului Vasile (Vezi *Renaudot*, op. cit., t. II,
p. 545).

4) „*Illó cultu, quae Graece λατρεία dicitur, latine uno verbo dici*
non potest, cum sit quaedam proprie divinitati debita servitus...” (*Fer.*
Augustin, *Contra Faustum*, cart. 20, cap. 21; P. L., t. XLII, col. 385).

(Ioan, IV, 23) ⁵⁾. Expresiunii «slujbă cuvântătoare» i-ar fi de preferat, prin urmare, dacă nu forma «cult spiritual», «adoratiune» sau «slujbă spirituală», apoi cel puțin «slujbă duhovnicească», adică forma, la care s'a oprit ediția liturghierului de București, 1937, care a tradus ca și cum în originalul grec ar fi fost πνευματική.

Sensul acesta al adjectivului λογικός va ieși mai deplin în evidență prin examinarea mai de aproape a funcțiunii, pe care o îndeplinesc în slujba bisericească formulele, ce se folosesc de acest adjectiv. În liturghiile bizantine ca, de altfel, în toate liturghiile orientale, începând cu liturghia ortodoxă a sfântului Iacob și până la cele eterodoxe, obiectul, la care se aplică λογική λατρεία, este sf. Euharistie. Ca jertfă, sf. Euharistie constituie forma cea mai înaltă și exclusivă a cultului nostru de adorațiune ⁶⁾, de mulțumire și de mijlocire sau de cerere față de Dumnezeu. Această jertfă ne-a fost încredințată spre a ne achita de cultul de adorațiune sau de latria ⁷⁾, pe care o datorăm lui Dumnezeu. De aceea, printr'o figură de stil ea a fost desemnată în liturghie cu termenul λατρεία. Aplicarea expresiunii λογική λατρεία la sf. Euharistie o face în primul rând începutul epiclesii din liturghia sf-tului Ioan Gură-de-Aur: «Încă aducem ție την λογικήν ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν». Deci, când după înfățișarea darurilor pentru sf. Euharistie cu cuvintele: «Ale tale dintru ale tale, ție aducem de toate și pentru toate», se mai adaugă: îți mai aducem această latrie sau

5) De aceea, în missel-ul roman, ca și în traduceriile latine ale liturghiilor orientale, expresiunea este redată prin *rationalis* și *rationalis oblatio*.

6) În continuarea textului citat în nota 4 de mai sus, *Feric. Augustin* se completa astfel despre cultul de adorațiune: „...cum sit proprie divinitati debita servitus, nec colimus nec colendum docemus nisi unum Deum, cum autem ad hunc cultum pertineat oblatio sacrificii, nullo modo tale aliquid offerimus aut offerendum praecipimus vel cuiquam martyri vel cuiquam angelo” (Ibidem).

7) În adorațiunea, care se dă lui Dumnezeu prin jertfa din liturghia Bisericii ortodoxe, preponderează mulțumirea pentru marele dar al mântuirii, de ale cărui roade cerem să ne împărtășim. De aici vine și numele de Euharistie al jertfei liturgice. (Cf. și *Nicolae Cabasila*, Ἐρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας, cap. 52; P. G., t. 150, col. 485).

adorățiune spirituală, se înțelege că acest de-al doilea termen nu poate fi decât paralel cu cel dintâi, adică referindu-se tot la o jertfă. Cel de-al doilea atribut, ἀναίμακτον (nesângeroasă), cu care epiclesa determină această latrie spirituală, fixează și mai precis semnificația cuvântului latrie în acest moment liturgic. Pe de altă parte, sensul de jertfă, pe care-l include aci termenul latrie, reiese clar din întrebuițarea expresiunii λογική λατρεία în diptice, care se deschid cu cererea «ca să fie celor ce se vor împărtăși... spre iertarea păcatelor» și continuă cu mențiunea că această λογική λατρεία se aduce «...și pentru tot sufletul drept, care s'a săvârșit întru credință». Actul împărtășirii n'ar avea niciun sens, dacă nu s'ar referi la sf. Euharistie, precum nici iertarea păcatelor, dacă această λογική λατρεία care se aduce, nu ar desemna jertfa liturgică.

De altfel, caracterul de jertfă spirituală al sfintei Euharistii este afirmat printr'o anticipare obișnuită în liturghie, în rugăciunea proscomidiei din liturghia sf-tului Vasile cel Mare, unde termenul figurat λατρεία este înlocuit cu corespondentul său propriu θυσία. Astfel, sfintele daruri depuse după vohodul cel mare pe sf. masă sunt numite «τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν». Prin întrebuițarea în cursul aceleiași rugăciuni a variantei λατρεία, sf-tul Vasile cel Mare stabilește identitate între conținutul acestor doi termeni în uzul liturghiei, demonstrând astfel că această latrie sau adorațiune a noastră spirituală se face prin jertfa euharistică. Faptul se găsește confirmat și de alte liturghii orientale, în care este frecvent obiceiul acesta de a se varia structura expresiunii noastre prin înlocuirea termenului tropic «latria» cu cuvântul propriu «sacrificiu»⁸⁾. Asupra aplicării expresiei

8) Astfel, în liturghia sf. Grigore din ritul alexandrin, preotul se roagă: «... καὶ ἀξίωσόν με... προσφέρειν Σοι λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προσφορὰν ταύτην.. » (vezi *Assemanus*, op. cit., vol. VII, p. 93 și în *Renaudot*, op. cit., vol. I, p. 90); de asemenea în anafora liturghiei coptice a sf. Grigore, tradusă în *Assemanus*, op. cit., t. VII, p. 134 și în *Renaudot*, op. cit., t. I, p. 26: „...sed offeram tibi *hoc sacrificium rationabile incruentum...*”; în anafora coptică a sf. Ciril: „...offeramus tibi *hoc sacrificium sanctum, rationabile, spirituale...*” (*Assemanus*, op. cit., t. VII, p. 15 și *Renaudot*, op. cit., t. I, p. 39).

noastre la jertfa euharistică, nu mai lasă nicio îndoială explicarea liturghiei făcută de sf-tul Ciril al Ierusalimului. Astfel, după sfințirea darurilor, el continuă: «Apoi, după ce s'a săvârșit jertfa duhovnicească, cultul cel nesângeros (τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναιμακτον λατρείαν...»⁹⁾. Tot atât de categoric, ba chiar mai direct se exprimă, precum vom vedea mai jos, cel mai de seamă tâlcuitor din evul mediu al liturghiei.

Insușirea de cult sau de jertfă spirituală a sfintei Euharistii, pe care o determină atributul λογική, derivă în primul rând nu din forma verbală a ritului, ci se justifică prin esența sau substanța acestei latrui sau jertfe. În sfânta Euharistie nu avem o jertfă materială, de oarece pâinea și vinul se prefac în chip mistic în trupul și sângele Fiului lui Dumnezeu, prin puterea Duhului său celui sfânt. Prin urmare, după substanța sa, Euharistia nu este o jertfă adusă de oameni; jertfele de acest gen ale Vechiului Testament au fost desființate «pentru ca legea cea nouă a Domnului nostru Iisus Christos... să nu aibă jertfă adusă de oameni», precum scria Barnaba¹⁰⁾. Cel ce aduce și cel ce se aduce este Fiul lui Dumnezeu prin Duhul său cel sfânt, prin care și pe cruce «s'a adus pe sine neprihănit lui Dumnezeu»¹¹⁾. De aceea, uneori, liturghiile Bisericii primare nu făceau o deosebire precisă în rugăciunile lor între Logosul divin și Duhul sfânt, înțelegându-se adesea prin acesta din urmă Cuvântul. Astfel, epiclesa din anafora celei mai vechi liturghii a Bisericii din Egipt invoacă peste sfintele daruri nu pe sfântul Duh, ci pe însuș Cuvântul sau Logosul lui Dumnezeu¹²⁾.

Fără îndoială, λογική λατρεία nu se reduce în liturghia

9) V Cateh. mistag., 8 (Vezi textul grec în *Johannes Quasten*, *Florilegium Patristicum*, Fasc. VII, part. II, p. 102).

10) *Barnaba*, Epistola, cap. 2.

11) *Ebrii*, IX, 14.

12) Epiclesa din evhologiu lui *Serapion de Tmuis*: „Dumnezeule al adevărului, să vină *Cuvântul tău cel sfânt* peste pâinea aceasta, pentru ca pâinea să se facă trupul Cuvântului și peste paharul acesta, pentru ca paharul să se facă sângele Adevărului” (Vezi textul grec dat de *H. Leclercq* la cuv. Messe, în *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. XI, part. I, col. 611).

creștină la ideea de cult spiritual numai în sens obiectiv, ci în acelaș timp ea implică și chiar postulează și un sens subiectiv. În sfânta Euharistie și printr'înșă, noi aducem și cultul nostru spiritual personal, închinarea cu duhul și cu adevărul. Tocmai în scopul acesta de a înlesni omului aducerea adevăratului cult vrednic de Dumnezeu, a fost instituită jertfa liturgică. Rugăciunile liturghierului, dinainte de momentul suprem euharistic, precum și rugăciunile din rânduiala canonului împărtășirii fac neîncetat caz de elementele cultului nostru în sens subiectiv, prin cari ne silim să ne învrednicim de momentul înălțării până la Dumnezeu prin jertfa euharistică. Acestea sunt: curăția inimii, suflet smerit, atențiune, adică încordarea, îndreptarea și înălțarea gândului și a minții la Dumnezeu, imnele de laudă și proslăvire, rugăciunile de mulțumire și orice valoare morală, care ține de o vieață și o purtare virtuoașă, ca expresiuni ale dispozițiunii noastre religioase launtrice. Forma subiectivă a acestei λογική λατρεία culminează și se concentrează în mulțumirile din anafora euharistică¹³⁾, ce se rostește asupra darurilor, cari sunt aduse pentru jertfă. Nu este destul de clar dacă expresiunea λογική λατρεία din anafora liturghiei sf-tului Vasile cel Mare se referă exclusiv la jertfa euharistică, precum se pare, sau privește în acelaș timp și jertfele noastre spirituale subiective. Rugăciunea procomidiei din liturghia sf-tului Ioan Gură-de-Aur califică însă drept θυσίας πνευματικός atât darurile de jertfă cât și jertfele noastre spirituale subiective. Adverbul «încă» (ἔτι), cu care am văzut că se deschide epiclesa liturghiei sf-tului Ioan Gură-de-Aur, arată că la jertfa euharistică propriu zisă se alătură sau se unesc și alte daruri, cari nu se mărginesc numai la simboalele materiale din acel moment, ci constau și din

13) „...vrednic cu adevărat, drept și cuvios lucru este marei cuviințe a sfințeniei tale, pre tine a te lăuda, pre tine a te cânta, pre tine bine a te cuvânta, ție a ne închina, ție a mulțumi, pre tine a te slăvi, cela ce singur ești Dumnezeu cu adevărat și ție a-ți aduce *această slujbă a noastră cuvântătoare* (τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ἡμῶν), cu inimă umilită și cu suflet smerit...” (Anafora euharistică din liturghia sf-tului Vasile cel Mare).

proaducerile noastre spirituale sau dispoziția religioasă a sufletului (jertfă de laudă, mulțumiri, etc.). În concepția euharistică creștină, ideea de cult sau de jertfă spirituală în sens subiectiv se găsește atât de bine atașată la ideea de jertfă spirituală în sens obiectiv, încât, în unele și aceleași expresiuni liturgice, sunt foarte greu de distins uneori una de alta. Un caz tipic ni-l oferă anafora liturghiei siriace a sf-tului Vasile: «...vrednic cu adevărat și drept și cuviincios lucru... este a-ți aduce cu inimă smerită și cu duh umilit roduri duhovnicești (καρπούς πνευματικούς), jertfă de laudă, adorațiune spirituală (λογικὴν λατρείαν)»¹⁴). În alte liturghii însă, cele două categorii de jertfe spirituale apar destul de distinct, cum este cazul în anafora din evhologiuul lui Serapion, unde după ce se oferă proslăviri motivate de imnul serafimic, se adaugă: «căci ție îți aducem această jertfă vie, jertfă nesângeroasă; ție îți aducem această pâine, chipul trupului Unicului tău născut...»¹⁵).

Este evident că cultul subiectiv al liturghisitorilor și al credincioșilor, pentru a fi în adevăr un cult sau o adorațiune spirituală, vrednică de a se pune în relațiune sau a conlucra cu cultul adus prin jertfa euharistică de Logosul lui Dumnezeu, trebuie să întrunească condițiuni de înaltă puritate, neumbrite de nimic material sau din sfera patimilor. O astfel de adorațiune se numește λογικὴ λατρεία «nu numai spre deosebire de cea necuvântătoare, cea adică prin animale (Ioan Damaschin), ci și duhovnicească (Ecumenios), neavând adică nimic trupest, nici gras, nici sensibil (Ioan Gură-de-Aur). Nu numai cea adusă lui Dumnezeu cu rațiunea (διὰ λόγου), ci și... când nu ne stăpânește nicio patimă nerațională»¹⁶). Oricât de spirituală, oricât de adusă cu duhul și cu adevărul, sufletul omenesc nu poate

14) Vezi textul grec în *Dr. P. Hieronymus Engberding*, Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe (în *Theologie des christlichen Ostens*, hrsg. v. Joseph Coesfeld. Heft. I). Münster i. W., 1931, p. 3; traducerea latină în *Assemanus*, op. cit., t. VII, p. 215.

15) Vezi textul grec dat de *Dom H. Leclercq*, în vol. cit., col. 610.

16) *Pan. N. Trembela*, Ὑπόμνημα εἰς τὰς ἐπιστολὰς τοῦ Παύλου. Atena, 1937, p. 104, nota 9.

intra în comuniune cu Dumnezeu prin simplă această latrie subiectivă. Termenul său suprem nu-l atinge decât în jertfa euharistică și anume în momentul, în care darurile sunt transformate prin puterea Sfântului Duh în trupul și sângele Domnului. Această prefacere însemnează că jertfele personale ale credincioșilor au fost transformate în propria jertfă a Fiului lui Dumnezeu, că adică El și le-a însușit ¹⁷⁾ și aduce Tatălui, odată cu propria sa jertfă, proaducerile fiilor Bisericii. În acest chip, noi ajungem să laudăm pe Dumnezeu și să-i mulțumim odată cu Logosul divin, care, în sfânta Euharistie, ne-a primit să aducem prin El cultul datorit lui Dumnezeu. Împărtășirea făcându-se apoi, între altele, «spre împărtășirea cu Sfântul său Duh» ¹⁸⁾, aduce comuniunea mistică cu Dumnezeu prin trupul lui Christos, ale cărui membre ajungem, așa încât prin jertfa euharistică cultul nostru subiectiv capătă o valoare spirituală imposibil de realizat prin propriile puteri ale sufletului omenesc.

Pentru a accentua într'o notă mai exactă acest caracter de cult spiritual al sfintei Euharistii, cult adus nu numai cu duhul și cu adevărul, ci și prin Duhul Sfânt, liturghiile variază adesea termenul λογική cu πνευματική ¹⁹⁾. Alternanța în aceeaș expresiune a termenului λογική cu πνευματική, care are un sens clar și specific în scrierile și în liturghiile creștine, proiectează o lumină clară asupra înțelesului adevărat al adjectivului λογικός în textele serviciului divin. Prin urmare, însemnarea acestui din urmă termen nu este redată exact prin expresiunea «slujbă cuvântătoare» de către traducătorii liturghierului român ²⁰⁾. Traducerea românească s'ar putea prevala într'ade-

17) Cf. *Nicolae Cabasila*, op. cit., cap. 47 și 49 (P. G., t. 150, col. 469 și 477).

18) Vezi primul aliniat din seria dipticelor.

19) Așa îl găsim în liturghia sf-tului Vasile din ritul alexandrin: „...și ne dă nouă, cu toată frica și cu cuget curat să-ți aducem τῆν πνευματικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν... (vezi textul în *Renaudot*, op. cit., t. I, p. 61).

20) Cel dintâi dintre aceștia, *Mitropolitul Dosoftei al Moldovei*, în „Dumnezeiasca liturghie”, Iași, 1679, traduce: „...cuvântăriața aceasta și nesângeiata slujbă”. Edițiile românești ale liturghierului, care au urmat

văr de aspectul formal al rânduelii sau al slujbei sfintei Euharistii, care se desfășoară într'o serie de rugăciuni, de imne și de mulțumiri, adică sub atâtea forme ale logosului gurii sau ale cuvântului vorbit, recitat și cântat. În această direcțiune înclină explicarea lui Nicolae Cabasila la întrebarea, pe care și-o pune «pentru ce preotul numește jertfa λογικὴν λατρείαν ? De aceea o numește și λογικὴν λατρείαν, — răspunde Cabasila — pentrucă el (preotul) nu face nicio lucrare, ci aduce această jertfă slujindu-se numai de cuvintele sfințitoare. Căci prima aducere (de pâine și vin) este un lucru cu puțință omului și, pentru faptul că este săvârșită de preot, este o slujbă (λατρεία) activă; pe cea de-a doua însă, [adică] prefacerea darurilor în dumnezeiescul trup și sânge, care este (constitue) jertfa, fiind mai presus de puterea lui, o săvârșește harul, iar preotul numai se roagă. De unde [rezultă că] deși jertfa este într'adevăr o lucrare și o acțiune, dar întru cât preotul însuși nu operează nimic într'însa, ci numai vorbește, pe drept cuvânt spune că proaduce o λογικὴν λατρείαν, nu însă în chip activ» ²¹).

Dar o astfel de interpretare se referă numai unilateral la conținutul cuvântului λογικός.

Funcțiunea acestui adjectiv, pentru a arăta o însușire, care ține de rațiune, de cugetare sau de spirit, este susținută însă de o altă alternanță a lui într'o expresiune, în care substantivul determinat reprezintă nu o acțiune, ci un obiect, a cărui existență nu depinde în niciun fel de întrebuintărea cu-

după aceea în toate provinciile noastre, au cizelat termenul din traducerea lui Dosoftei, în forma, care a rămas definitivă până astăzi, mai ales că Biblia lui Șerban Cantacuzino consacrase în an. 1688 această formă în traducerea textului din Rom. XII, 1.

21) Nicolae Cabasila, op. cit., cap. 51 (P. G., t. 151, col. 485). Joseph Kramp nu-și poate explica acest fel de interpretare — realmente îndreptățit din punct de vedere formal — al lui Nicolae Cabasila, decât prin faptul că el a luat în considerare expresiunea în cauză numai în momentul fixat de locul, pe care ea îl ocupă în textul rugăciunii pentru sfințirea darurilor, iar nu și după prefacerea lor. Ea se găsește întrebuințată, într'adevăr, de două ori imediat după sfințire și anume în diplice, pentru care motiv suntem îndreptățiti să concepem jertfa euharistică ca pe un cult spiritual (Cf. Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie, Regensburg, 1934; nota 1, pag. 139—140).

vântului vorbit. Astfel, în liturghia sf-tului Marcu și anume în rugăciunea pentru membrii din toate treptele clerului, dela liturghia catehumenilor, găsim: «...iar rugăciunile lor, pe care le fac pentru noi și pe cele pe care noi le facem pentru ei, primește-le, Doamne, εἰς τὸ ἅγιον καὶ ἐπουράνιον καὶ λογικὸν Σοῦ θυσιαστήριον (în sfântul și cerescul tău jertfelnic)»²²). Deși în liturghiile bizantine, ca și în alte liturghii, ba chiar în cea din care făcurăm citațiunea de aci și anume la rugăciunea pentru binecuvântarea tămâiei²³), adjectivul întrebuintat este νοερός (dela νοῦς =intelență, spirit, cugetare), totuș sensul din limbagiul liturgic al termenului λογικός a permis întrebuintarea lui într’o funcțiune identică cu a cuvântului νοερός (spiritual). Intr’o traducere românească corectă, deci, expresiunea noastră trebuia să sune cel puțin «slujbă duhovnicească», dacă nu «cult spiritual», cum se găsește de altfel tradusă în alte limbi.

Sensul acesta al adjectivului λογικός se găsea, de altfel, fixat și consacrat în lumea păgână, în mijlocul căreia a apărut Biserica creștină și și-a dezvoltat cultul ei. În special școalele filosofice din epoca precreștină și din veacurile primare ale erei noastre — dar mai ales neoplatonismul — care se adânciseră în speculațiuni asupra pietății, ajungând adevărate teosofii mistice, făcuseră din expresiunea λογικὴ θυσία un termen tehnic. Sub această denumire ele înțelgeau, în opoziție cu jertfele de animale și libațiile, diferitele variante ale cultului spiritual subiectiv, exprimat în formă de imne de laudă, rugăciuni de mulțumire, conduită morală și în cele din urmă exclusiv prin contemplație²⁴). În aceeaș vreme, riturile mistere-

22) Vezi textul în *Assemanus*, op. cit., t. VII, p. 5.

23) Vezi în *Assemanus*, op. cit., t. VII, p. 9.

24) Eruditul benedictin *Dr. Odo Casel* consacră acestei chestiuni un studiu interesant în *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, IV B., 1924, pp. 37—47, sub titlul: *Die Λογικὴ Θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung*, în care reia de fapt chestiunea deja tratată în cap. III (*Das Opfer im Geiste*) din lucrarea sa *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Fr. i. Br., 1923 și în parte în cap. II (*Form und Inhalt der Eucharistia*) din broșura *Das Gedächtnis der Herrn in der altchristlichen Liturgie*, Fr. i. Br., 1922.

lor eleniste făceau o bogată întrebuintăre de expresiunea de mai sus în acelaș sens ²⁵⁾.

Din patrimoniul comun al dicționarului public religios, expresiunea pătrunse și în vocabularul scrierilor Noului Testament, uneori modificată într'unul din termenii ei, exact în forma liturgică de astăzi. Era, poate, un ecou al ritului primitiv al sfintei Euharistii, deși situația poate fi privită și invers. Astfel, sf-tul apostol Pavel scria creștinilor din Roma: «să înfățișați trupurile voastre ca jertfă vie, sfântă și plăcută lui Dumnezeu, ca un cult spiritual al vostru» (τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν) ²⁶⁾. Este clar că adjectivul λογική din acest text determină însușirea cultului recomandat de sf. apostol Pavel, fără nicio relațiune cu cuvântul vorbit.

Este locul să subliniem că sensul de aci se menține în sfera noțiunii cultului subiectiv din doctrina școalelor filosofice, fără vreo legătură sau aluziune la sensul obiectiv al cultului spiritual din sf. Euharistie ²⁷⁾. În versetul următor, sf-tul apostol Pavel pune chiar pivotul acestui cult spiritual în subiectivitatea individuală, în transformarea interioară: «ci vă prefaceți prin înoirea minții voastre...». La sf-tul apostol Petru găsim însă ideia și expresiunea noastră într'o structură de

25) Sunt vrednice de interes în această privință câteva spicuiuri din textele date de R. Reitzenstein (Poimandres, Leipzig, 1904, la pp. 346—348) din tratatele hermetice, cap. XIII (XIV Prophetenweihe): 'Ο σὸς Λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ σε, δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ, λογικὴν θυσίαν... Δέξει ἀπὸ πάντων λογικὴν θυσίαν. τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν σφῶζε ζωῆ, φῶτιζε φῶς, πνευματίζε θεέ. Λόγον γάρ τὸν σὸν ποιμαίνει ὁ Νοῦς, πνευματοφόρε δημιουργέ... Τὰτ θεῷ πέμπω λογικὰς θυσίας... δέξει λογικὰς (θυσίας)... πέμπω δεκτὴν θυσίαν τῷ πάντων πατρὶ θεῷ... νοερώς ἔγνωσ σεαυτὸν καὶ τὸν πατέρα τὸν ἡμέτερον.

26) Romani, XII, 1. — Traducerile românești din urmă ale Noului Testament au pierdut cu desăvârșire din vedere accepțiunea unică a lui λογικὴ λατρεία în materie de pietate. Impotriva textului și a ideiei autorului, locul respectiv este dat de ele prin „închinarea voastră înțeleaptă”, lucru, la care se opun și comentariile asupra pasagiului. Biblia tipărită în timpul lui Șerban Cantacuzino (Buc., 1688) tradusese: „...cea cuvântătoare slujbă a voastră”, iar Noul Testament tipărit la 1648 în Belgradul Ardealului: „...slujba voastră cea sufletească”.

27) Este edificator în această privință și comentariul Sfântului Ioan Gură-de-Aur din Omilia XX, 2, la ep. către Romani (P. G., t. LX, col. 597).

factură curat creștină, cu un sens mai bine precizat și cu o sferă lărgită în sens creștin. Vorbind de preoția universală, el îndemna: «...alcătuiți din voi casă duhovnicească, preoție sfântă, ca să aduceți *jertfe duhovnicești* (πνευματικὰς θυσίας), plăcute lui Dumnezeu, prin *Iisus Christos*»²⁸). Sensul obiectiv al cultului spiritual creștin nu apare, într’adevăr, prea evident, dar aducerea jertfelor *prin Iisus Christos* reprezintă un salt mare peste nivelul ideii de jertfă subiectivă din concepțiunea filosofică. În tot cazul, pentru problema, care ne interesează aci, este bine să subliniem că înțelesul lui λογικός se înfățișează egal cu cel al lui πνευματικός, fără vre-o relațiune cu funcțiunea verbală a cuvântului. Această λογική λατρεία era, prin urmare, un cult «cu duhul și cu adevărul», cu inima curată adică, nepătată de nimic simțual și cu o vieță morală.

Caracteristica cultului spiritual nu constă însă într’o interiorizare excesivă a pietății, până la un fel de cult în ideie, la care se oprișe în cele din urmă teosofia greacă sub forma unei simple meditații în tăcere absolută, de teama materializării cultului printr’un formalism sec. Ca să fie viabilă, pietatea nu poate sfida legile monodualismului uman. Concepția cea mai înaltă a adevăratului cult spiritual își găsi expresiunea exactă și cadrul său firesc în Euharistia creștină. «Noutatea în Euharistia creștină constă în aceea că creștinii uneau în jertfa lui Iisus Christos, mulțumirile lor subiective cu o acțiune obiectivă»²⁹). Intreaga proaducere a pietății subiective, sau «această jertfă spirituală, ei o contopesc cât se poate de intim cu jertfa personală a Logosului întrupat»³⁰). Nu este oare locul să ne întrebăm dacă, în aceste condițiuni, sensul adjectivului λογικός nu s’a adâncit și nu s’a lărgit într’o accepțiune nouă, calificând astfel Euharistia creștină, tocmai pentru că este jertfa personală a Logosului divin, în care au fost acceptate și jertfele spirituale ale comunității prin lucrarea Sfântului său Duh? De asemenea, îndemnul sf-tului apostol Pavel către creștini

28) 1 Petru, II, 5.

29) Dr. Odo Casel, Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie. Fr. i. Br., 1922, p. 17.

30) Idem, Ibidem, p. 20.

de a-și înfățișa lui Dumnezeu trupurile (vieată curată) ca a lor λογική λατρεία, nu era, poate, o paralelă la figurat, inspirată de ideea jertfei trupului lui Iisus Christos ?

În tot cazul, ideea de λογική λατρεία și θυσία capătă un conținut și o accepțiune nouă și bogată odată cu instituirea sfintei Euharistii. Apologeții veacului al doilea găsesc în acest punct din liturghia creștină o sursă temeinică pentru a caracteriza spiritualitatea cultului creștin în comparație cu cel păgân. Astfel, în prima sa apologie, sfântul Justin Martirul și Filosoful apăra pe creștini de învinuirea de ateism, pe motivul că ei cinstesc pe Dumnezeu «prin cuvânt de rugăciune și de mulțumire peste cele ce au fost proaduse»³¹⁾. De asemenea, în Dialogul cu Iudeul Trifon afirmă că «rugăciunile și mulțumi- rile aduse de cei vrednici sunt singurele jertfe perfecte și plă- cute lui Dumnezeu... Căci numai pe acestea li s'a predanisit creștinilor să le facă prin pomenirea din alimentul lor uscat și umed, în care se face amintire și de pătimirea, pe care a îndurat-o Fiul lui Dumnezeu pentru ei»³²⁾.

Primele trei veacuri nu ne-au transmis niciun document, din care să putem cunoaște rânduiala completă a liturghiei de atunci și, deci, să fim în măsură a urmări aci textul expresiunii, care ne preocupă. Faptul însă că în veacul al doilea apologetul Atenagora face uz de această expresiune³³⁾ în forma chiar, în care o găsim în liturghii, ne îndreptățește să credem că sursa din care o lua, era însăși liturghia de atunci a Bisericii. În tot cazul, aceste locuri din literatura patristică sunt puncte în plus de sprijin pentru teza, pe care noi o susținem în vederea îmbunătățirii traducerii românești a acestei formule liturgice.

31) I Apologie, cap. 13. După textul grec editat de *Joannes Maria Pfättisch*, *Justinus des Philosophen und Märtyrers Apologien*, I Teil; Münster i. W., 1912.

32) Dialogul cu Iudeul Trifon, cap. 117 (P. G., t. VI, col. 746).

33) Cf. Πρεσβεία περί Χριστιανῶν cap. 13: τὶ δέ μοι ὀλοκαυτώσεων ὦν μὴ δεῖται ὁ Θεός; καίτοι προσφέρειν δέον ἁναίμακτον θυσίαν, καὶ τὴν λογικὴν λατρείαν (P. G., t. VI, col. 916).

R É S U M É

L'EXPRESSION «SLUJBĂ CUVÂNTĂTOARE» (CULTE PAR LA PAROLE) DU MISSEL ROUMAIN

L'expression λογική λατρεία de la messe byzantine a été rendue dans le missel roumain par «slujbă cuvântătoare» (culte par la parole). Mais cette traduction ne rend pas exactement et complètement le sens de l'adjectif grec λογική. Elle est trop littérale et trop attachée au sens étymologique le plus ancien et le plus courant du nom λόγος (=parole), dont l'adjectif en question est un dérivé.

Λόγος était, chez les anciens Grecs, également la raison, la pensée ou l'intelligence; par suite, l'adjectif λογικός exprimait aussi ce qui se rattachait à la pensée ou à l'intelligence, voire un attribut de nature spirituelle. Une λογική λατρεία est donc un culte qui s'effectue par la participation de l'âme rationnelle, de l'esprit, des forces intérieures; c'est une adoration «en esprit et en vérité» (Jean, IV, 23).

Ce sens de l'adjectif λογικός s'impose par l'emploi qui lui en est donné dans les différents endroits de la messe.

Dans le rite byzantin comme, d'ailleurs, dans tous les rites orientaux, λογική λατρεία est une autre expression pour le sacrifice eucharistique. En tant que sacrifice, la Sainte Eucharistie constitue la forme la plus élevée et exclusive de notre culte d'adoration, d'action de grâces et d'intercession ou de requête auprès de Dieu. C'est pourquoi, par une figure de style, elle a été désignée, dans la messe, par le terme λατρεία. Le texte de l'épiclese et des diptyques d'une part, le remplacement du mot λατρεία par θυσία en maints endroits de la messe d'autre part, ne permettent plus aucun doute à cet égard. L'identité de ces deux termes dans l'office de la messe est évidente surtout dans la prière de la prothèse de la messe de Saint Basile le Grand, dans les catéchèses de Saint Cyrille de Jérusalem, ainsi que dans le commentaire de Nicolas Cabasila.

La signification de culte et de sacrifice spirituels de la

Sainte Eucharistie dérive non pas de l'expression verbale du rite, en première ligne, mais de l'essence ou de la substance de cette latrie ou sacrifice. C'est que la Sainte Eucharistie ne comprend pas un sacrifice matériel, puisque le pain et le vin se transforment mystiquement, devenant le corps et le sang du Fils de Dieu, par l'action de son Esprit Saint. Notons à cet égard que certaines messes de l'ancienne Eglise ne faisaient pas une distinction bien claire entre le Logos divin et le Saint Esprit, puisqu'elles invoquaient pour la sanctification des espèces non pas le Saint Esprit mais le Verbe lui-même ou le Logos de Dieu.

Λογική λατρεία de la messe chrétienne comprend la réalité du culte spirituel non pas uniquement dans le sens objectif; elle implique et postule même aussi un sens subjectif. Les prières du missel d'avant le moment suprême eucharistique, de même que celles du canon de la communion, mettent incessamment en relief les éléments de notre culte subjectif. La forme subjective de ce genre de λογική λατρεία culmine et se concentre dans les actions de grâces de l'anaphora eucharistique; ce sont l'expression de notre disposition intérieure. Mais cette latrie n'atteint son maximum que dans le sacrifice eucharistique, plus précisément au moment où les espèces sont transformées par l'action du Saint Esprit, devenant le corps et le sang du Seigneur. Par cette transformation les sacrifices personnels des fidèles ont été reçus par le Fils de Dieu dans son propre sacrifice; en d'autres termes, Il fait siennes et rend au Père simultanément à son propre sacrifice, les offrandes eucharistiques des fils de l'Eglise. C'est ainsi que nous louons Dieu et Lui rendons grâces en même temps que le Logos divin, qui, dans la Sainte Eucharistie, nous a reçu de rendre, par Lui, le culte que nous devons à Dieu.

Le caractère de culte spirituel de la Sainte Eucharistie est mis en avant aussi par le fait que les messes font souvent alterner le terme λογική avec le terme πνευματική. Cette alternance montre qu'il s'agit d'un culte rendu non seulement «en esprit et en vérité», mais également par le Saint Esprit; mais elle fixe, en outre, d'une façon claire le sens vrai de l'adjectif

λογικός dans la messe et fait voir que sa signification n'est pas exactement rendue par la formule roumaine «slujbă cuvântătoare» (culte par la parole).

Nicolas Cabasila, dans son *Expositio Liturgiae*, est incliné à croire que le prêtre appelle, dans l'épiclese, λογικὴν λατρείαν le sacrifice eucharistique, parce que le rôle de l'officiant serait réduit à réciter des mots sanctifiants. Mais une semblable interprétation n'exprime que partiellement le sens de notre adjectif. L'emploi du λογικός dans d'autres expressions liturgiques pour déterminer l'attribut spirituel non pas d'une action, mais d'un nom qui représente un objet (λογικὸν θυσιαστήριον), dont l'existence ne dépend aucunement du mot parlé, ne laisse plus de doute sur la vraie signification de notre terme dans la messe. C'est pourquoi nous considérons comme plus heureuse la formule «slujbă duhovnicească» (culte spirituel), formule adoptée par le missel de Bucarest, édition de 1937.

Du reste, ce sens du terme λογικός dans le domaine de la piété était déjà fixé et consacré par la théosophie grecque et par les cultes hellénistiques qui s'épanouissaient dans le monde gréco-romain à l'apparition du christianisme et aux premiers siècles de son histoire. Du patrimoine commun du vocabulaire public religieux il pénétra avec le même sens aussi dans les Écrits du Nouveau Testament (Romains XII, 1). Mais la messe chrétienne lui fit acquérir, dès le début, un nouveau contenu et une nouvelle et riche acception. La technique des plaidoyers défendant les premiers chrétiens a obligé les apologistes du deuxième siècle se réclamer de l'expression λογικὴ λατρεία de la messe, qu'on trouve expliquée comme idée chez Saint Justin Martyr et Philosophe et employée comme expression par Athénagora et par d'autres apologistes. Il y a là des éléments nouveaux qui affermissent notre thèse.

LA O SUTĂ DE ANI DUPĂ SHISMĂ

I. O inițiativă papală de unire a Bisericii.

II. Epistola lui Adrian IV către Vasile Ahridanul și răspunsul acestuia (1155).

de Prof. TEODOR M. POPESCU

I. În istoria încercărilor de unire, atât de numeroase între anii 1054 și 1453, cea făcută de papa Adrian IV (1154—1159) prezintă un interes deosebit prin împrejurările în care s'a produs, prin motivele și prin semnificația ei.

Propunerea de a se reface unitatea bisericească, cu care Adrian IV se adresa la 1155 împăratului bizantin Manuel I Comnen (1143—1181) și arhiepiscopului de Tesalonic Vasile Ahridanul, nu era desigur, ca idee, lucru neobișnuit. Unitatea Bisericii a fost scop ideal al tuturor tratativelor duse între Constantinopol și Roma după shismă. Acestea însă au fost pro-

1) Bibliografia chestiunilor studiate în acest articol — isvoare și lucrări auxiliare — este mult mai bogată decât arată notele noastre. Nefiindu-ne însă accesibilă toată, ne mărginim a indica lucrările folosite, sau cunoscute din citate. Ne-a lipsit între altele importantul studiu al lui *H. von Kap-Herr*, *Die abendländische Politik Kaiser Manuels*, Strassburg 1881. O listă bibliografică relativ completă se poate face din referințele lucrărilor mai mari citate de noi în note. De adăugat la acestea: *Dom Ch. Poulet*, *Guelfes et Gibelins. I: La lutte du sacerdoce et de l'empire (1152—1250)*, în coll. Lovanium, V, Bruxelles și Paris 1922, p. 25—48; *Les préliminaires du conflit sous le pontificat d'Adrien IV. Heinrich Schrörs*, *Untersuchungen zu dem Streite Kaiser Friedrichs I mit Papst Hadrian IV (1157—1158)*, în *Programm zur Feier des Gedächtnisses des Stifters der Universität König Friedrich Wilhelms III*, Bonn 1915. *Silvio Solero*, *Storia dei Papi*, II: *I Papi del Medioevo*, Torino 1938, p. 488—510.

puse de regulă de către Greci și motivate de nevoi și interese politice, iar atunci când s'au făcut uniri cerute de împărați, ele au întâmpinat în cler și în popor o opoziție care le-a zădărnicit.

Din partea papilor nu se încerca direct și formal unirea Bisericilor, deși ei o doreau în realitate mai mult decât ortodocșii, și anume pentru motive mai ales religioase, voind adică să obțină prin unire supremația și jurisdicția bisericească universală. Pentru aceasta însă papii așteptau să vină Grecii la Roma, iar când veneau le cereau nu sinoade și discuții, cum propuneau Grecii, ci supunere și ascultare.

Împrejurările au făcut ca în cele patru secole de shismă, dela jumătatea secolului XI până la căderea Constantinopolului sub Turci, Grecii să aibă în adevăr de multe ori nevoie de ajutor din Apus, și au căutat să-l obțină prin papi, oferind în schimb unirea Bisericilor, singurul mijloc prin care puteau să câștige pe șefii creștinătății occidentale și prin ei sprijinul dorit¹⁾. Tratatивele de unire poartă toate semnul acestor interese politice. Împărații bizantini le deschid de obicei de nevoie, iar papii caută să profite pentru a sili pe Greci să recunoască primatul lor și doctrina latină.

Când papii s'au adresat uneori, și anume nu patriarhilor, ci împăraților bizantini, au făcut-o în alt scop decât cel imediat al unirii, neputând să impună Grecilor prețul ei decât atunci când o cereau aceștia siliți de împrejurări, sau doar lăsându-i să înțeleagă că ar fi bucuroși de unire. Așa s'au adresat ocazional Victor III (1086—1087) către Ana Dalassena, împărăteasa mamă²⁾, Urban II (1088—1099) către Alexios I

1) A se vedea pentru istoria încercărilor de unire în deosebi cartea plină de texte, de fapte și de aprecieri a lui *Walter Norden*, *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reichs* (1453), Berlin 1903.

2) *Bernard Leib*, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI-e siècle. Rapports religieux des Latins et des Gréco-Russes sous le pontificat d'Urban II (1088—1099)*, Paris 1924, p. 20, 87—88. (Scrisoarea papii la *Mabillon*, *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, t. V, Veneția 1738, p. 612, și la *Migne P. L.*, 149, 961, cf. *B. Leib*, op. cit., p. 87, nr. 3.

Comnen (1081—1118 ¹⁾ și către marele prinț rus ²⁾, Eugeniu III (1145—1153) către Manuel I Comnen ³⁾ și chiar Inocențiu IV (1243—1254), care a căutat să se apropie de Ioan III Ducas Vatatzes (1222—1254 ⁴⁾).

Este adevărat că la unire s'a gândit și Urban II ⁵⁾ și mai ales Eugeniu III, acesta în interesul cruciadei a doua, când a însărcinat pe episcopul Henric de Olmütz ca să trateze cu Grecii, rugând în acest sens și pe regele Germaniei Conrad III (1123—1152); dar neparticiparea lui Henric la cruciadă opri totul, și ideia lui Eugeniu III, care ar fi fost prima propunere papală pentru unirea Bisericilor, «s'a născut moartă» ⁶⁾.

Numai un antipapă, Clement III (1080—1110), profitând de greutățile lui Urban II cu Henric IV al Germaniei (1056—1106) și de bunele raporturi dintre acesta și împăratul Alexios I Comnen, s'a adresat unor ierarhi ortodocși, ca Ioan II al Kievului ⁷⁾ și Vasile al Calabriei ⁸⁾, căutând să pregătească prin ei unirea Bisericilor, și cu aceasta recunoașterea lui de

1) B. Leib, op. cit., p. 20—21. Ferdinand Chalandon, Les Comnène. Etudes sur l'Empire byzantin aux XI-e et XII-e siècles. T. I: Essai sur le règne d'Alexis Comnène (1081—1118), Paris 1900, p. 129—130.

2) După Cronica lui Nicon, la A. Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart, vol. II, München 1865, p. 15.

3) L'abbé E. Vacandard, Vie de Saint Bernard abbé de Clairvaux, v. II, sixième mille, Paris, 1920, p. 311.

4) După victoria împăratului asupra Bulgarilor; v. A. Pichler, op. cit., vol. I (1864), p. 334. Pentru tratative, v. Ch. J. Heiele — Dom H. Leclercq, Histoire des conciles d'après les documents originaux, t. VI, I, Paris 1914, p. 154—155, nota.

5) A. A. Vasiliev, Histoire de l'empire byzantin. Traduit du russe par P. Brodin et A. Bourguina, v. II, Paris 1932, p. 129; v. articolul lui W. Holtzmann, Die Unionsverhandlungen zwischen Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1089, în Byzantinische Zeitschrift, t. XXVIII (1928), p. 40, citat de Vasiliev, ibidem, n. 1.

6) L'abbé E. Vacandard, op. cit., vol. II, p. 311. A. Pichler, op. cit., v. II, p. 289—290. Carl Mirbt, art. Eugen III, în Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, ed. 3, v. V, Leipzig 1898, p. 584, r. 31—33. Walter Norden, op. cit., p. 82—83 (și n. 1).

7) B. Leib, op. cit., p. 22—25, 27, 32—41; A. Pichler, op. cit., v. II pag. 13.

8) B. Leib, op. cit., p. 24, 37, 41 n. 2.

către ortodocși. Interesant e că prin mijlocirea lui Vasile al Calabriei — probabil — Clement III se adresa și patriarhului de Constantinopol Nicolae III Grammaticos (1084—1111), spre care-l îndrumase și mitropolitul grec de Kiev Ioan II.

Exceptând acțiunea antipapii Clement III, care urmărea în fond scopul de a-și consolida situația personală, ca și încercarea de apropiere de împăratul Ioan II Comnen (1118—1143) a papilor Calixt II (1119—1124) și Honorius II (1124—1130 ¹⁾), a căror acțiune unionistă ne este însă prea puțin cunoscută, precum și invitațiile adresate mai târziu de către papa Grigore X (1271—1276) patriarhului de Constantinopol Iosif I (1267—1275; 1282—1283) și împăratului Mihail VIII Paleologul (1261—1282), pentru a se duce la sinodul dela Lyon (1274 ²⁾), și de către Eugeniu IV (1431—1447) patriarhului Iosif II (1416—1439) de a merge la cel dela Ferrara-Florența, invitații care erau urmarea unor tratative duse până atunci, o inițiativă papală formală pentru unirea Bisericilor se pare că a luat numai Adrian IV. Interesantă și prin motivele care îndemneau pe papă să se adreseze el Grecilor și prin forma în care face aceasta, ca și prin răspunsul dat papii de arhiepiscopul de Tesalonic Vasile Ahridanul, încercarea lui Adrian IV merită să fie cunoscută mai de aproape, iar pentru a fi înțeleasă trebuie interpretată la lumina situației în care se producea.

Pentru că Adrian IV nu urmărea unirea numai din interesul pur bisericesc și ideal al restabilirii unității creștine, nici numai din cel al impunerii primatului papal ortodocșilor. Papii au fost de regulă prea autoritari și chiar prea mândri față de «shismatici», pentru a le solicita unirea în spiritul și prin mijloacele evangheliei și ale tradiției creștine vechi. Ei vorbeau ca șefi, nu ca frați, și de aceea nu înțelegeau nici să întindă ei ortodocșilor mâna pentru împăcare, nici să primească pe a lor decât în formă și scop de obediență. Trata-

1) *Ferdinand Chalandon*, Les Comnène. Etudes sur l'empire byzantin au XI-e et au XII-e siècles. T. II: Jean II Comnène (1118—1143) et Manuel I Comnène (1143—1180), Paris 1912, p. 162, 163.

2) *Ch. J. Hefele—Dom H. Leclercq*, op. cit., VI, I, p. 161.

tivele de unire, dictate de nevoi politice sau de planuri imperialiste, erau de obicei, cum am spus, prilejuri de a se cere Grecilor să se plece în fața Romei. Prin ele se aștepta dela ortodocși gestul de resemnare și de predare fără condițiuni, sau cu condițiuni minime, care să nu atingă autoritatea romană supremă, marele principiu care trebuia neapărat salvat și impus totdeauna.

Când un papă ia el însuși inițiativa unirii, ca Adrian IV, scopul ce se urmărea era în fond același: aducerea Grecilor «la staul» prin supunere; — dar motive speciale trebuiau să constrângă pe papă ca să facă el Grecilor un apel mai mult sau mai puțin părintesc, chemându-i la sânul Romei în numele unității creștine și al autorității lui pontificale. Asemenea motive au existat în adevăr și sunt deosebit de interesante pentru istoria încercărilor de unire din secolul XII și mai ales a celor din timpul domniei lui Manuel I Comnen, el însuși doritor de unire, ca puțini alți împărați bizantini, fiind și cel mai latinofil dintre toți ¹⁾.

Adrian IV ²⁾ singurul Englez pe scaunul episcopal al

1) *Charles Diehl*, Byzance. Grandeur et décadence. (Bibliothèque de Philosophie scientifique), huitième mille, Paris 1920, p. 56; *același*, Figures byzantines, II-e série, ed. 7, Paris 1924, p. 181, 191; *Auguste Bailly*, Byzance. (Les grandes études historiques), Paris 1939, p. 342; *F. Chalandon*, op. cit., II, p. 206, 226—227; *Édouard Jordan*, Histoire du Moyen Age. Tome IV, première partie: L'Allemagne et l'Italie aux XII-e et XIII-e siècles. (Histoire générale publiée sous la direction de Gustave Glotz), Paris 1939, p. 97; *W. Norden*, op. cit., p. 102—103, 104, 105 (note), *Constantin Paparrigopoulos*, 'Ιστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους ἀπὸ τῶν ἀρχαιστάτων χρόνων μέχρι τῆς βασιλείας Γεωργίου τοῦ Α'. ed. 5 (de *P. Karolidis*), v. IV, Atena 1925, p. 134.

2) Bibliografie la *Ulysse Chevalier*, Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie, nouvelle édition, v. I, Paris 1905, col. 56—57; *Ch. J. Hefele—Dom H. Leclercq*, op. cit., t. V, II (1913), p. 868 n., 869; *Franz Xaver Seppelt und Klemens Löfler*, Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1933, p. 162—164; *A. Noyon*, art. Adrien IV, in Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, t. I, Paris 1912, col. 627; *Baethgen*, art. Hadrian IV, in Die Religion in Geschichte und Gegenwart, ed. 2, v. II, Tübingen 1928, col. 1561; *R. Zöpffel—Carl Mirbt*, art. Hadrian IV, in Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, ed. 3, v. VII, Leipzig 1899, p. 308—

Romei, moștenea dela papii precedenți o situație grea, proprie de altfel întreg secolului al XII-lea, secol de shisme papale și de antipapi. Celor unsprezece papi legitimi, dela Pascal II până la Alexandru III (1099—1181), se opun un număr egal de antipapi, dela Teodoric până la Inocențiu III (1100—1180). Un șir de greutăți ieșite din cearta pentru învestitură și din rivalitățile dela Roma, din ideile secolului în general, ca și din evoluția situației politice din Germania și din statul normand, adusesese conflicte și ciocniri, care periclitau scaunul pontifical. Ridicat prin acțiunea reformatoare a lui Grigore VII (1073—1085) și prin concordatul dela Worms (1122), dar amenințat în același timp de curente ostile puterii lui progresive și arbitrare, scaunul roman își vedea pe de o parte autoritatea și influența crescând în afară, pe de alta sdruncinate la centru de veleitățile opuse a două familii romane, Frangipani și Pierleoni ¹⁾, de opoziția Romei întregi, întreținută de periculosul Arnold de Brescia ²⁾, iar în cele din urmă de a împăratului german însuși, Frideric I Barbarossa (1152—1190). Roma avea friguri revoluționare și papii nu-și găseau locul

309. Deasemenea în alte enciclopedii, la articolul respectiv. Viața lui Adrian IV (*Vita Hadriani IV*) scrisă de cardinalul *Boson*, inserată în *Liber censuum* și reprodusă în *Le Liber Pontificalis*. Texte, introduction et commentaire, par l'abbé *L. Duchesne*, t. II, Paris 1892, p. 388—397; *J. M. Watterich*, *Pontificum Romanorum vitae*, t. II, Leipzig 1862, p. 323 sq. Epistolele și bulele lui Adrian IV în *Migne P. L.*, 188. Isoare și bibliografie și la *Hergenroether*, *Histoire de l'Eglise*. Traduite par l'abbé *P. Belet*, v. III, nouvelle édition, Paris 1903, p. 621—631.

1) v. *Joseph Langen*, *Geschichte der römischen Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III v. IV*, Bonn 1893, p. 305—369; *L'abbé E. Vacandard*, op. cit., I, p. 283, 340—341; II, p. 23; *Édouard Jordan*, op. cit., p. 13; *Joseph Bernhart*, *Le Vatican trone du monde*. (Bibliothèque historique). Edition française par *Eugène Bestaux*, Paris 1930, p. 169.

2) *L'abbé E. Vacandard*, op. cit., p. 243—267, 483—484; *Ferdinand Gregorovius*, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, v. I, Dresden 1926, p. 1128 sq., 1161—1163; *Joseph Langen*, op. cit., p. 378; *Wilhelm Wattenbach*, *Geschichte des römischen Papstthums*. Vorträge, Berlin 1876, p. 163—166; *S. M. Deutsch*, art. Arnold von Brescia, în *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, ed. 3, v. II, Leipzig 1897, p. 120—121; *Julius Koch*, *Weltgeschichte*. Zweiter Teil; Vom Ausgang der Antike bis zur Entdeckung der Neuen Welt, Berlin 1930, p. 228—229.

și liniștea, unii neputând să rezideze în cetatea de scaun și trebuind să caute aiurea azil și sprijin.

Dacă Celestin II, opus lui Honorius III (1124—1130), a cedat ușor, opoziția dintre Anaclet II (1130—1138) și Inocențiu II (1130—1143) era mult mai grea și mai dăunătoare pentru interesele papalității. Susținut de Romani și de Normandul Roger II, căruia îi acorda în schimb titlul de rege printr'o hotărâre de mare însemnătate istorică ¹⁾, la 27 Septembrie 1130, Anaclet făcea imposibilă șederea la reședință lui Inocențiu II, căruia nici prestigiul lui Bernard de Clairvaux, ce-i câștigase recunoașterea ca papă legitim și adeziunea celor mai mulți, nici chiar sprijinul lui Lothar II (III) al Germaniei (1125—1137) nu-i puteau reda și asigura totuși Roma. Cu mult înainte de captivitatea dela Avignon, papii își vedeau astfel interzisă reședința romană, pe care erau stăpâni când antipapii, când Romanii înșiși, ridicăți ei cei dintâi împotriva puterii lumești a pontifilor lor.

După terminarea shismei lui Anaclet II și Victor IV (1138), papii au în adevăr de luptat cu Roma, dornică în acel timp de libertate politică și de conducere proprie. Dela Nordul Italiei sufla atunci spre centru vânt republican. Apărut în Lombardia ²⁾, unde fusese întărit de mișcarea eretică a partariei, curentul democrat al independenței comunale ajunse în adevăr la Roma și amenință serios un timp puterea papală.

1) v. *Éd. Jordan*, op. cit., p. 18; *J. Langen*, op. cit., p. 328.

2) Asupra caracterului și importanței mișcării comunale din Italia de Nord în sec. XII, a se vedea *Mignet*, la *Ch.-J. Hefele—Dom H. Leclercq*, op. cit., V, II, p. 864 n. 4—866; *Luigi Sturzo*, *L'Eglise et l'Etat*. Traduit de l'italien inédit par Juliette Bertrand, Paris 1937, p. 88, 92—93, 103; *Karl Hampe*, în cap. *Blüte und Verfall des Mittelalters* (p. 336—436), în *Knaurs Weltgeschichte. Von der Urzeit bis zur Gegenwart*, hrsg. von K. A. von Müller und P. R. Rohden, Berlin 1935, p. 361—362; *S. Hellmann*, *Das Mittelalter bis zum Ausgange der Kreuzzüge* (*Weltgeschichte in gemeinverständlicher Darstellung*, IV. Band). Gotha 1920, p. 245; *Herman Schiller*, *Weltgeschichte*, t. II: *Geschichte des Mittelalters*, Berlin und Stuttgart 1900, p. 267; *Augustin Fliche*, *La chrétienté médiévale* (395—1254). (*Histoire du monde*, t. VII, 2), Paris 1929, p. 328; *Karl Müller*, *Kirchengeschichte*. (*Grundriss der Theologischen Wissenschaften*, IV. Teil), v. I, Tübingen 1921, p. 453—454, 466—468. Unele considerațiuni importante la *F. Gregorovius*, op. cit., p. 1186, 1188, 1189.

Aducându-și aminte că sunt cetățenii orașului etern, care fusese capitala celui mai glorios imperiu și capul lumii, Romanii nesocotesc autoritatea papală, se proclamă republică liberă, condusă de senat și de un patricius, în locul prefectului dependent de papă (1143), folosesc vechea emblemă romană S. P. Q. R. și-și dau chiar o eră nouă ¹⁾. Mișcarea avea îndoit caracter, imperialist ²⁾ și democratic, întărit considerabil dela

1) *Éd. Jordan*, op. cit., p. 35—37; *Hergenroether-P. Belet*, op. cit., III, p. 613—614, 619; *L'abbé E. Vacandard*, op. cit., I, p. 341; II, p. 254, 261, 481, 484 n. 3; *Johannes Haller*, *Von den Karolingern zu den Staufern. Die deutsche Kaiserzeit (900—1250)*. (Sammlung Götschen, 1065), Berlin und Leipzig 1934, p. 86, 91; *H. Schiller*, op. cit., p. 267, 270; *Richard Suchenwirth*, *Deutsche Geschichte. Von der germanischen Vorzeit bis zur Gegenwart*, Leipzig 1934 (ediție mai nouă 1939), p. 166; *W. Wattenbach*, op. cit., p. 162, 164—165; *Johann Adam Möhler*, *Kirchengeschichte*, hrsg. von *Pius Bonif. Gams*, v. II (Das Mittelalter), Regensburg 1867, p. 395; *Ch.-J. Hefele—Dom H. Leclercq*, op. cit., V, II, p. 865 nota (Mignet); *Aug. Fliche*, op. cit., p. 329; *F. Gregorovius*, op. cit., p. 1151; *K. Hampe*, op. cit., p. 362; *S. M. Deutsch*, art. cit., p. 120; *J. Koch*, op. cit., p. 228—229; *J. Langen*, op. cit., IV, p. 365, 379; *L. Sturzo*, op. cit., p. 92—93; *K. Müller*, op. cit., p. 466—468; *J. Bernhart*, op. cit., p. 175—176, 179—180.

2) Romanii se socoteau îndreptățiți să ofere ei coroana imperială regelui german, și au oferit-o în adevăr și lui Conrad III (v. *Éd. Jordan*, op. cit., p. 40; *J. Langen*, op. cit., IV, 399; *J. Haller*, op. cit., p. 86; *Fr.-H. Kraus*, *Histoire de l'Eglise*. Neuvième éd. française par *P. Godet et C. Verschaefel*, v. II, Paris, 1904, p. 247; *J. A. Möhler*, op. cit., II, p. 396—397; *Dom Ch. Poulet*, op. cit. I, p. 27—28. *R. Suchenwirth*, op. cit., p. 167; *W. Wattenbach*, op. cit., p. 165) și lui Frideric I Barbarossa. (*F. Gregorovius*, op. cit., p. 1155—1158); *Ch.-J. Hefele—Dom H. Leclercq*, op. cit., V, II, p. 875—876; *G. Diestel*, *Geschichte des Mittelalters*. Zweiter Band: *Von den Kreuzzügen bis zum Zeitalter der Renaissance*, Leipzig, p. 64; *Auguste Neander*, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, ed. 4, v. VII, Gotha 1865, p. 206—207; *Éd. Jordan*, op. cit., p. 53; *W. Wattenbach*, op. cit., p. 165. *Dom Ch. Poulet*, op. cit. I, p. 28—29, 32—33. Romanii se gândeau chiar la alegerea unui împărat al lor (v. *W. Wattenbach*, op. cit., p. 165-166; *Aug. Neander*, op. cit., p. 206), având ideea că imperiul le aparține lor (constituția din Noembrie 1152, v. *Hergenroether—P. Belet*, op. cit., III, p. 619). A se vedea pentru scrisoarea îndrăzneată și curioasă adresată de Wetzel lui Frideric I Barbarossa cu privire la dreptul Romanilor la imperiu, *J. Langen*, op. cit., IV, p. 408 n. 2—409 (unde sunt indicate și izvoarele) și *Éd. Jordan*, op. cit., p. 51; *L'abbé E. Vacandard*, op. cit., II, 408 n. 2—409); *Dom Ch. Poulet*, op. cit., I, p. 28—29.

venirea în fruntea ei a marelui tribun popular Arnold de Brescia (1147). Dacă amintim că papa Lucius II (1144—1145) a murit în urma unei lovituri de piatră primite în lupte de stradă cu Romanii revoltați, că urmașul lui, Eugeniu III, a fost nevoit să-și petreacă mai tot timpul pontificatului în afară de Roma, cu tot sprijinul moral ce-i aducea Bernard de Clairvaux, care recomanda papii să părăsească definitiv Roma, «capitala Haldeilor», schimbând-o cu universul ¹⁾, și că marele prestigiu al acestui protector al papilor fusese greu lovit de nereușita cruciadei a doua, — că Adrian IV însuși a trebuit să arunce asupra Romei interdictul, fapt întâmplat atunci pentru prima dată (Martie 1155), pentru a sili pe Romani să i se supună și să alunge pe Arnold de Brescia ²⁾, că greutățile pontificatului l-au adus în stare să spună cuvintele amare: «Mai este undeva în lume un om atât de nenorocit, cum e papa?» ³⁾, și că se agita ideea despărțirii Bisericii de stat ⁴⁾, se va înțelege în ce situație se găsea scaunul roman la jumătatea secolului al XII-lea.

Energia și experiența lui Adrian IV l-ar fi ajutat poate să învingă greutățile din partea Romanilor, dacă un alt imperialism mai periculos decât al lor nu ar fi apărut, amenințător și pentru ei și mai ales pentru papă, cu suirea pe tronul german a lui Frideric I Barbarossa (1152—1190). Cu ideile ireconciliabile ce avea fiecare despre misiunea sa, cei doi șefi nu se puteau înțelege ușor. Frideric ⁵⁾ se voia monarh ab-

1) De consideratione, cartea II, cap. V și epistola 237, la *L'abbé E. Vacandard*, op. cit., II, p. 485.

2) În urma rănirii de moarte de către Romani a cardinalului Guido, v. *Cardinalul Boson*, Vita Hadriani IV, în *Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, t. II, p. 389; *J. Langen*, op. cit., IV, p. 417; *S. M. Deutsch*, art. cit., p. 121.

3) *F. Gregorovius*, op. cit., p. 1170—1171; *J. Langen*, op. cit., IV, p. 424.

4) De către Arnold de Brescia, cel dintâi care a avut această idee și a făcut din ea o dogmă politică (*L'abbé E. Vacandard*, op. cit., II, p. 487).

5) Despre Frideric I ca împărat medieval tip a se vedea *Alfred Kühne*, *Das Herrscherideal des Mittelalters und Kaiser Friedrich I.* (Leipziger Studien aus dem Gebiet der Geschichte, V, 2), Leipzig 1898.

solut, stăpân efectiv și atotputernic peste un imperiu mare, universal, care să cuprindă și Italia cu Roma, deci și statul papal ¹⁾, pontiful tindea dimpotrivă la teocrația papală a Romei, așa cum o voise Grigore VII ²⁾ și cum a realizat-o după o jumătate de secol Inocențiu III (1198—1216). Deși aveau nevoie unul de altul, regele german pentru a obține coroana imperială și a avea liniște în imperiu ³⁾, iar papa pentru a supune pe Romani și pe Normanzi cu ajutorul lui, și deși își arătau reciproc cele mai bune intenții, ideia de autoritate imperială și cea de autoritate papală, așa cum le concep Frideric I și Adrian IV, aveau să facă din ei doi adversari, dat fiind că imperialismul absolut al lui Frideric amenința teocrația romană ⁴⁾ și că însăși alegerea lui cu unanimitate, cum nu se mai întâmplase de o jumătate de secol, avea sensul unui act de apărare față de supremația bisericească ⁵⁾, ce se afirmase sub predecesorii lui în paguba autorității imperiale.

1) *J. Haller*, op. cit., p. 98; *Louis Halphen*, *L'essor de l'Europe* (XI-e XIII-e siècles). (Peuples et civilisations, VI), Paris 1932, p. 135—136; *Ch. J. Hebele—Dom H. Leclercq*, op. cit., V, II, p. 856, 858—859; *Bernard Jungmann*, *Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam*, t. V, Ratisbonae, Neo-Eboraci, Cincinnati, 1885, p. 101, 2; *Janssen*, la *J. A. Möhler*, op. cit., II, p. 413 n. 2; *Aug. Neander*, op. cit., VII, p. 209, n. 1; *H. Schiller*, op. cit., p. 273; *L. Sturzo*, op. cit., p. 116; *R. Suchenwirth*, op. cit., p. 173; *Éd. Jordan*, op. cit., p. 47; *J. Bernhart*, op. cit., p. 181—182.

2) *F. Gregorovius*, op. cit., p. 1170. Adrian IV se compară cu soarele (*A. Pichler*, op. cit., I, p. 291 n. 4). Despre imperialismul teocratic al papilor medievali, a se vedea și *Hans von Schubert*, *Roms Kampf um die Weltherrschaft. Eine kirchengeschichtliche Studie*. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 23), Halle 1888, p. 7—16; *L. Sturzo*, op. cit., p. 73—137; *Gustav Krüger*, *Das Papsttum. Seine Idee und ihre Träger*. (Religionsgeschichtliche Volksbücher, IV. Reihe, 3. 4. Heft), Tübingen 1901, p. 57—69 (ed. 2, 1932).

3) Știrea dată de Ioan de Salisbury, după care Frideric I Barbossa ar fi trimis papii vorbă că ar supune Romei întreaga lume, dacă papa ar excomunica pe toți adversarii lui (la *J. Langen*, op. cit., IV, p. 408) Prutz o crede, Langen nu (v. loc. cit.).

4) *Aug. Fliche*, op. cit., p. 330—332; *J. A. Möhler*, op. cit., II, p. 407; *H. Schiller*, op. cit., p. 278—279; *R. Suchenwirth*, op. cit., p. 172; *Wilhelm von Giesebrecht*, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*, v. IV, zweite Bearbeitung, Leipzig 1877, p. 376.

5) *S. Hellmann*, op. cit., p. 243.

Pentru aceasta n'a trebuit să treacă mult timp. La venirea lui Frideric I Barbarossa în Italia (1154—1155), spre a fi încoronat de papă — regele plecase înainte de alegerea lui Adrian — acesta, nesigur la Roma, bănuitor față de intențiile lui ¹⁾ și pentru a fi mai sigur pe mișcările sale, îl întâmpină lângă Sutri. Aci chiar, dela prima întâlnire, se vădesc concepțiile lor deosebite despre raportul dintre cele două puteri. Refuzul lui Frideric de a îndeplini «*officium stratoris et marscalci*», ținând adecă frâul calului papii și scara dela șea, ca să descalece Adrian IV, aduse panică între cardinali ²⁾ și grea mâhnire și grijă papii, care refuză pentru aceasta lui Frideric sărutarea păcii (Nepi, 9 Iunie 1155). Deși incidentul s'a închis cu supunerea regelui german, în urma unei discuții cu papa și după sfatul alor săi ³⁾ (11 Iunie 1155), primind apoi la Roma coroana imperială (18 Iunie 1155), Adrian IV avea motive să se îndoiască și de planurile lui, care erau în adevăr cele ale unui cezar roman, cum s'a văzut în urmă, și de ajutorul împăratului împotriva adversarilor papii — Romanii și Normanzii, — pe care Frideric n'a putut să-l dea, având trupe puține ⁴⁾ și preferind după încoronare și după o ciocnire sângeroasă, provocată de Romanii nemulțumiți de încoronarea lui de către papă, să plece spre țara sa, mai ales că unii dintre ai săi erau împotriva unei expediții în Sudul Italiei ⁵⁾. Pentru Adrian IV, această plecare fu o deziluzie ⁶⁾. Deși el scăpase în adevăr de Arnold de Brescia, care fusese prins, predat îm-

1) *B. Jungmann*, op. cit., p. 104; *J. Langen*, op. cit., IV, p. 418; *J. A. Möhler*, op. cit., II, p. 408; *Éd. Jordan*, op. cit., p. 52.

2) Cum autem rex de more officium stratoris eidem pape non exhiberet, cardinales qui cum eo venerant, turbati et valde perterriti, abierunt retrorsum et in predicta Civitate Castellana se receperunt, relicto pontifice ad tentorium regis. (Cardinalul *Boson*, Vita Hadriani IV, în *Liber pontificalis*, ed. *L. Duchesne*, t. II, p. 391).

3) *Ibidem* p. 391—392.

4) 1800 de călăreți, *R. Suchenwirth*, p. cit., p. 170.

5) *F. Chalandon*, op. cit., II, p. 351. *G. F. Hertzberg*, *Geschichte der Byzantiner und des Osmanischen Reiches bis gegen Ende des sechszehnten Jahrhunderts*, Berlin 1883, p. 300.

6) *F. Gregorovius*, op. cit., p. 1165, 1166.

păratului și ucis, Romanii rămâneau periculoși, Normanzii erau puternici și amenințători, iar împăratul pleca departe și nu părea nici măcar preocupat serios de situația papii, a cărei întărire din contra sta și ea, mai mult încă decât ambiția imperialistă a Romanilor, împotriva idealului lui cezarian. Incidentul dela Nepi da deopotrivă de gândit și lui Frideric I Barbarossa și lui Adrian IV, iar plecarea grăbită a împăratului, fără a fi dat papii ajutorul pentru care primise coroana, puneă pe pontif într-o situație mai grea decât până atunci, pentrucă încoronarea lui Frideric și ajutorul ce aștepta papa dela împărat întărâtau pe adversari mai mult și-l arătau pe el mai slab, ne mai având adecă siguranța sprijinului imperial.

La greutatea situației se adăuga cea a tratatului încheiat între papa Eugeniu III și Frideric I Barbarossa la Constanța (Martie 1153), care stabilea unele obligațiuni reciproce între papă și împărat, ce deveneau acum o povară pentru Adrian: Papa avea să dea lui Frideric coroana și ajutor împotriva dușmanilor lui; împăratul avea să asigure papii recunoașterea autorității politice din partea Romanilor și să-l apere împotriva Normanzilor ¹⁾. Ambele părți se legau să nu permită Grecilor a ocupa teritorii în Italia, iar împăratul nu trebuia să încheie pace separată cu adversarii papii. O obligație reciprocă pentru papă nu era stabilită prin tratat în această privință ²⁾. Ea se putea totuși subînțelege, ca o datorie morală, altfel însemnând din partea lui nealitate față de împărat. Așa a și înțeles Frideric I Barbarossa, ca o călcare a tratatului, acordul papii cu Normanzii în anul următor, fără consimțământul împăratului, cum vom vedea mai jos. Adrian IV se găsea deci, oricum, legat de el, în condițiuni pe care îi era greu și să le respecte și să le calce, după încoronarea lui Frideric I.

Împăratul, este drept, nu călcase tratatul. Plecarea lui grăbită dela Roma, fără a fi supus papii pe Romani și pe Normanzi, nu era un refuz formal de sprijin, dar nu era pregătit

1) De văzut condițiunile tratatului, la *J. Langen*, op. cit., p. 411.

2) *B. Jungmann*, op. cit., p. 107; *Ed. Jordan*, op. cit., p. 51.

să-l dea atunci. Îl interesase mai mult coroana decât războiul, pe care de altfel nu-l putea face fără concursul prinților germani, iar aceștia, cum am spus, nu erau toți bucuroși să-și întreprindă luptele pentru papă și cu adversari de temut ca Normanzii, departe de Germania și pe timp de vară italiană, grea pentru ei. Atacul prin surprindere, suferit din partea Romanilor în însăși ziua încoronării lui Frideric, le dăduse fără îndoială emoții. Cu armată mică nu se putea întreprinde o campanie împotriva unor războinici ca Normanzii. Și totuși, Adrian IV avea atunci nevoie de ajutor împotriva lor. Dacă neintervenția lui Frideric în favoarea lui nu era încă o călcare de tratat, ea nu era de fapt nici împlinirea obligațiilor lui din partea împăratului. Acesta primise coroana, dar papa nu primia ajutor. Strâmtorat de Romani și provocat de Normanzi, cari la sfârșitul lui Mai 1155, cu puțin deci înainte de încoronarea lui Frideric I Barbarossa, încălcaseră teritoriul papal, din cauza refuzului papii de a recunoaște rege pe Wilhelm I al Siciliei (1154—1166¹), ce putea să facă Adrian IV, decât să caute ajutor în altă parte, fie și cu nesocotirea din parte-i a spiritului tratatului dela Constanța, deși îl reînnoise la întâlnirea cu Frideric Barbarossa?²) Intre un tratat care nu-și făcea efectul la timp și între pericolul iminent roman și normand, Adrian IV căuta ieșire din situația-i grea, încercând să ceară ajutor din altă parte sau primindu-l pe cel oferit lui, și anume dela Greci, singurii cari puteau să-l ajute împotriva Normanzilor, ei având mai mult încă decât papa interesul de a-i înfrânge, dacă nu chiar de a-i cuceri.

Legătura nu era greu de făcut. Situația din Italia da Grecilor speranța că vor putea interveni cu succes pentru restabilirea suveranității lor peste teritoriul ocupat acum de Normanzi. Atitudinea acestora, totdeauna dușmănoasă față de Bizanț și mai ales în timpul cruciadei a doua, când atacaseră imperiul (1147), a cărui atenție era îndreptată spre cruciații

1) Ch. J. Hefele—Dom H. Leclercq, op. cit. V, II, p. 881; A. Noyon, art. Adrien IV, în op. cit., col. 625; H. Schiller, op. cit., p. 273

2) W. v. Giesebrecht, op. cit., v. V, erste Abteilung, Leipzig 1880, p. 56, 57.

în trecere prin Bizanț, interesele militare și comerciale și mai presus de toate ambiția lui Manuel I Comnen de a întinde și întări imperiul său în deosebi spre Apus¹⁾, aveau să ușureze o apropiere și o alianță între împăratul grec și papă împotriva Normanzilor, dușmani comuni.

De altfel, exilați sau refugiați politici din Sudul Italiei, în căutare de sprijin contra regelui Siciliei Wilhelm I (1154—1166), se îndreptau ei înșiși după ajutor fie către papă, fie către Frideric I Barbarossa, fie chiar către Manuel I Comnen²⁾. O revoluție isbucni în Apulia, și ea înlesni succese trupelor bizantine, cu care se aliază atunci și Adrian IV, intrând în campanie în Septembrie 1155, la trei luni după încoronarea și plecarea împăratului german dela Roma³⁾.

Nu vom urmări nici amănuntele tratativelor papalo-bizantine, atât cât se cunosc, nici peripecțiile războiului comun împotriva Normanzilor⁴⁾. Amintim aci numai că în aceste împrejurări s'a adresat Adrian IV lui Manuel I Comnen și lui Vasile Ahridanul la 1155 cu propunerea de unire a Bisericilor, cerând desigur împăratului bizantin sprijin efectiv împotriva Normanzilor — și că totuși politica și strategia nor-

1) Despre imperialismul lui Manuel, de văzut între alții *H. von Kap-Herr*, *Die abendländische Politik Kaiser Manuels*, Strassburg 1881; *F. Chalandon*, op. cit., II, p. 208—209; *Charles Diehl*, *Byzance. Grandeur et décadence*, p. 135, 203—204; același, *Figures byzantines*, II-e série, p. 174; *J. Hergenroether*, *Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, v. III, Regensburg 1869, p. 809; *G. F. Hertzberg*, op. cit., p. 303; *A. A. Vasiliev*, op. cit., II, p. 56, 63, 74—75, 130—132; *Auguste Bailly*, op. cit., 335—336. Despre imperialismul bizantin al epocii de văzut mai ales istoricul contemporan *Ioan Kinnamos*, Ἐπιτομή τῶν κατορθωμάτων τῆ μακαρίτη βασιλεῖ καὶ πορφυρογεννήτῳ κυρίῳ Ἰωάννῃ τῷ Κομνηνῷ καὶ ἀφήγησις τῶν πραγμάτων τῆ αἰδίου υἱῷ αὐτοῦ τῷ βασιλεῖ καὶ πορφυρογεννήτῳ κυρίῳ Μανουῆλ τῷ Κομνηνῷ (*Historiarum libri septem*), cartea IV, 17, în *Migne P.G.* 133, 569—581 (notele sunt ale lui *Du Cange*).

2) *F. Chalandon*, op. cit., II, p. 352.

3) *W. v. Giesebrecht*, op. cit., V, p. 66, 73; *A. A. Vasiliev*, op. cit. II, p. 65; *G. F. Hertzberg*, op. cit., p. 300; *Const. Paparrigopoulos*, op. cit. IV, p. 128—132; *Ch. J. Heffele—Dom H. Leclercq*, op. cit., V, II, p. 881.

4) A se vedea pentru aceasta *F. Chalandon*, op. cit., II, p. 358—361.

mandă au ieșit în cele din urmă învingătoare din acest pericol, revolta din Apulia fiind înăbușită, Grecii bătăuți la Brindisi (Mai 1156), iar papa asediat la Benevent și nevoit să închee cu Wilhelm I o pace de compromis, chiar în ziua în care se împlinea un an dela încoronarea lui Frideric I Barbarossa (18 Iunie 1156 ¹). Dacă papa își crease în parte singur aceste greutăți, prin atitudinea sa provocatoare față de regele Siciliei, căruia nu voia să-i recunoască titlul — acordat de Anaclet II lui Roger II la 1130, — ba chiar îl și excomunicase ²), complicațiile luptei cu Normanzii arătau cu atât mai mult câtă nevoie de ajutor împotriva lor avea pontiful, silit la Benevent să cadă la învoială în chip mai mult umilitor cu un vecin nesigur și totdeauna amenințător, care ruina la Brindisi și visul bizantin asupra Italiei de Sud ³), după ce mai întâi victoriile Grecilor făcuseră mare impresie în Germania ⁴). Interesul de a colabora împotriva Normanzilor îl avea — se înțelege — deopotrivă împăratul grec ⁵), ca și papa, primul urmărind cuceriri, al doilea supremație politico-spirituală și liniște dela Sud. Supunând pe Normanzi, papa slăbia pe Romani, sprijiniți de regele Siciliei direct sau indirect. Papa nu

1) *W. v. Giesebrecht*, op. cit., V, p. 87—89; *F. Chalandon*, op. cit., II, p. 354, 373 (369—370); *G. F. Hertzberg*, op. cit., p. 300—301; *Ch. J. Hebele — Dom H. Leclercq*, op. cit., V, II, p. 881—885 (și notele); *J. Langen*, op. cit., IV, p. 425—427; *B. Jungmann*, op. cit., p. 106; *Philippus Jaffé*, *Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, ed. 2 (*G. Wattenbach*) curaverunt *S. Loewenfeld*, *F. Kaltenbrunner*, *P. Ewald*, t. II, Lipsiae 1888, p. 120 (nr. 10.193), pentru tratatul încheiat.

2) *Ch.-J. Hebele-Dom H. Leclercq*, op. cit., V, II, p. 881; *Dom Remy Ceillier*, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. XXIII, Paris 1763, p. 349; *B. Jungmann*, op. cit., p. 106.

3) *Comp. Aug. Bailly*, op. cit., p. 336; *F. Chalandon*, op. cit., II, p. 370; *A. A. Vasiliev*, op. cit., II, p. 66

4) *F. Chalandon*, op. cit., p. 371; *W. v. Giesebrecht*, op. cit., V, p. 89; *S. Hellmann*, op. cit., p. 247.

5) Se pare chiar că Manuel I Comnen a dat papii ideea alianței împotriva Normanzilor, prin oamenii săi din Italia, cari au intrat în legături cu Adrian IV, comp. *F. Chalandon*, op. cit., II, p. 358—360 (după *Vita Hadriani*, IV, în *Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, II, p. 394).

putea să aibă siguranță și pace la Roma, atât timp cât Normanzii aveau să ajute și să întărească pe Romani. Iar Frideric I Barbarossa plecase, cum am spus, lăsând pe Adrian IV în această grea situație, în care pontiful a căutat să se ajute — împotriva tratatului dela Constanța — cu alianța bizantină, fapt ce actualiza dela sine chestiunea unirii Bisericilor, pe care papa o propune arhiepiscopului de Tesalonic și desigur «între altele»¹⁾ și împăratului de Constantinopol. Trebuie spus aci că și Frideric I Barbarossa, deși la început ostil, tratase înțelegere politică cu Bizanțul²⁾ și că înșiși Normanzii, prevăzând pericolul, căutaseră să-l evite prin tratative³⁾. Aceasta arată că nici împăratul german nu respecta întru totul spiritul tratatului dela Constanța, deși el, în adevăr, nu admitea concurență bizantină în Italia⁴⁾. Pe când ceilalți însă tratau pe teren politic, papa pune și chestiunea bisericească a unirii, socotind probabil că va întări și asigura astfel colaborarea cu Grecii, deși de fapt propunerea de unire nu era o ofertă, ci o cerere, care mai de grabă putea să îngreueze tratativele cu ortodocșii decât să le ușureze.

Voia Adrian IV cu această propunere, prin care cerea adevărat supunerea Grecilor jurisdicției și autorității sale supreme, să prevină sau să contrabalanseze imperialismul cu mari vise occidentale ale lui Manuel I Comnen? Voia să câștige el pe împăratul bizantin, care înainte de a trata cu papa tratase cu Frideric I Barbarossa și a continuat să trateze cu el și după aceea, spre nemulțumirea papii, care impusese aceasta trimisului german, Wibald de Stablo?⁵⁾ Sau voia

1) „Inter alia”, v. *Caesaris Baronii, Od. Raynaldi et Jac. Laderchi, Annales ecclesiastici*, ed. Aug. Theiner, t. XIX (1147—1198), Bar-le-Duc 1869, p. 91—92 (ad ann. 1155).

2) *J. Langen* op. cit., IV, p. 424—425; *W. v. Giesebrecht*, op. cit., V, p. 37; *F. Chalandon*, op. cit., II, p. 346—349, 350—352; *G. Diestel*, op. cit., p. 65; *Ch.-J. Hebele-Dom H. Leclercq*, op. cit., V, II, p. 866—867 (nota); *Aug. Bailly*, op. cit., p. 53—54.

3) *F. Chalandon*, op. cit., II, p. 348.

4) *Ibidem*, p. 347.

5) *Ibidem*, 373; *B. Jungmann*, op. cit., p. 107; vezi *Ph. Jaffé*, op. și ed. cit., p. 123, nr. 10.246, epistola din 19 Ianuarie 1157 către Wi-

doar să facă dovadă de bune sentimente față de Greci, pentru a-i avea apoi mai ușor și mai sigur de partea sa, într'o luptă care atunci se ducea cu Normanzii și cu Romanii, dar pe care avea unele bănueli că după aceea ar putea s'o ducă în adevăr chiar cu împăratul german, indignat și de politica bizantino-normandă a lui Adrian IV, pe care o socotea ca o călcare a tratatului dela Constanța și ca o trădare? ¹⁾.

Evident, împotriva lui Frideric I Barbarossa papa nu avu- sese încă motive să se plângă, decât tălmăcindu-i atitudinea dela Nepi, unde regele german refuzase să se umilească a face servicii de strator — se hoc facere non debere ²⁾ — și desigur unele intenții de absolutism imperial, cunoscute chiar dela începutul domniei lui Frideric. O mărturie a lui Ioan Sarisberiensis (de Salisbury), episcop de Chartres († 1180), este în această privință edificatoare. Ea arată că grandiosul plan de imperialism roman și universal al lui Frideric I Barbarossa nu era un secret ³⁾. Normanzii erau însă pentru planul german imperialist un obstacol tot atât de mare cât și pentru cel papal și bizantin. De aceea Frideric însuși avea interesul să-i bată și să-i supună. Neputând însă s'o facă doar cu puținele trupe ce adusese la Roma cu prilejul încoronării sale, și neputând chiar după aceea s'o facă ușor din cauza drumului lung în Italia și a greutăților ce se puteau ivi în lipsa lui în Germania, până unde politica normandă își întindea cu iscusință

bald : „licet plurimi astruere moliantur, quod multa in Graecia, praetex opinionem contra nos et Romanam ecclesiam fueris machinatus, nos tamen huic assertioni fidem nolumus adhibere“.

1) *Aug. Bailly*, op. cit., p. 55.

2) *Cardinalul Boson*, Vita Hadriani IV, în *Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, t. II, p. 391.

3) Epistola 59: Scio, quid Teutonicus moliat. Eram enim Romae praesidente beato Eugenio, quando, prima legatione missa in regni sui initio, tanti ausi impudentiam, tumor intolerabilis, lingua incauta detexit. Promittebat enim se totius orbis reformaturum imperium, Urbi subjiciendum Orbem, eventaque facili omnia subacturum, si ei ad hoc solius Romani Pontificis favor adesset. Id enim agebat, ut in quemcumque, denunciatis inimicitiis, materialem gladium Imperator, in eundem Romanus Pontifex spiritualement gladium exerceret (în *Mgne P.L.* 199, col. 39 B-C; și la *B. Jungmann*, op. cit., p. 104 n. 2—105).

intrigile, Frideric I Barbarossa a făcut ceea ce făcea papa însuși: Trata — cum am spus — alianță cu Grecii, interesați la îngenucherea Normanzilor mai mult încă decât Germanii.

Convins, după ezitățile dela începutul domniei, că trebuie să revină la politica de înțelegere cu Bizanțul¹⁾, inaugurată și recomandată de predecesorul său, Conrad III, aliat cu Manuel I Comnen, și socotind desigur că sprijinul grec i-ar putea fi de mare folos în Italia de Sud, Frideric I duce tratative cu Manuel chiar dela 1153, anul tratatului dela Constanța²⁾. Este adevărat că tratativele erau deschise de Manuel, căruia alianța cu Germanii îi fusese de mare folos la 1150, când, după cruciada a doua, Francezii, Normanzii și papa Eugeniu III pregăteau o mare expediție împotriva Bizanțului și când numai refuzul lui Conrad III de a se alătura coaliției occidentale scăpase imperiul bizantin de un război ce-i putea fi fatal; — dar ajutorul ce putea să dea Manuel împotriva Normanzilor nu era de disprețuit, mai ales că Germanii nu aveau flotă. De aceea Frideric I Barbarossa acceptă să trateze cu Bizanțul, primind și trimitând el însuși ambasadori în acest scop (1153/54, 1155/56, 1158³⁾). O întâlnire cu trimișii greci a avut chiar la întoarcerea sa dela Roma, după încoronare, la Ancona (August 1155⁴⁾).

1) In urma stăruințelor cancelarului său, abatele Wibald de Stablo (v. *Ferdinand Chalandon*, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, v. II, Paris 1907, p. 154—157, la *Ch.-J. Hefele-Dom H. Leclercq*, op. cit., V, II, p. 866 n. 1—867.

2) *J. Langen*, op. cit., IV, p. 424—425; *Ch.-J. Hefele-Dom H. Leclercq*, op. cit., V, II, p. 863 (nota 1 dela p. 862); *F. Chalandon*, op. cit., II, p. 344—348.

3) *F. Chalandon*, op. cit., II, p. 346—352, 371—373, 375; *W. v. Giesebrecht*, op. cit., V, p. 89; *J. Langen*, op. cit., IV, p. 424 n. 3—425; *Josef Schmidt*, *Des Basiliius aus Achrida, Erzbischofs von Thessalonich, bisher unedierte Dialoge. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Schismas*. (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München, Nr. 7), München 1901, p. 12, 14, 28, 32; *G. Diestel*, op. cit., p. 65; *D. S. B[afanos]*, art. Ἄνσελμος Ἀβελμπεργκ ἐπίσκοπος ἰν Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια, v. VI, Atena, 1928, p. 818. *Ch.-J. Hefele-Dom H. Leclercq*, op. cit., V, II, p. 867—868 (și n. 1).

4) *G. F. Hertzberg*, op. cit., p. 300; *G. Diestel*, op. cit., p. 65; *Ch.-J. Hefele-Dom H. Leclercq*, op. cit., V, II, p. 879—880 (nota dela p. 879).

Nu intrăm nici în fazele acestor tratative continui, obscure și fără spor, în care cei doi împărați arătau a avea și nevoe și teamă unul de altul, fiecare căutând să câștige mai mult și așteptând să se mulțumească celalt cu mai puțin. Fiecare dorea Sudul Italiei pentru imperiul său, socotind pe celalt plătit destul cu distrugerea regatului normand. Reținem numai numele unuia din trimișii lui Frideric I Barbarossa la Bizanț, episcopul Anselm de Havelberg, care ne interesează în legătură cu încercarea de unire a lui Adrian IV. Anselm fusese trimis într'o primă misiune diplomatică la Constantinopol de către Lothar II (III) la 1135/36, pentru a trata cu Ioan I Comnen tot o alianță împotriva Normanzilor¹⁾. Distinsul ierarh german avusese atunci cu arhiepiscopul Nichita al Nicomidiei și discuții teologice, pe care le cunoaștem din cartea ce a scris mai târziu, la cererea papii Eugeniu III²⁾. La 1154/55, când îl găsim iarăși la Constantinopol, pentru a trata din partea lui Frideric I Barbarossa³⁾ cu Manuel I Comnen, împreună cu contele Alexandru de Gravina⁴⁾, depozdat de bunurile sale de către regele normand, Anselm are din nou discuțiuni

1) F. Chalandon, op. cit., II, p. 168; S. M. Deutsch, art. Anselm, Bischof von Havelberg, später Erzbischof von Ravenna † 1158, in Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, ed. 3, v. I, Leipzig 1896, p. 570—571; Joh. Dräsecke, la J. Schmidt, op. cit., p. 14, n. 1.

2) Dialogi (Dialogorum adversus Graecos libri tres), in Migne P. L. 188, 1139—1248.

3) Nu știu pe ce se bazează afirmația lui R. Janin, după care „en 1154 ou 1155, Anselme d'Havelberg, légat du pape Hadrien IV, lui remit de la part de ce dernier une lettre personnelle pour l'inviter à travailler à la réunion des Églises" (cu trimitere la Migne P. L. 188, col. 1580) unde se găsește epistola papii către Vasile Ahridanul, din care însă nu rezultă ceea ce afirmă Janin), în art. Basile d'Achrida, in Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, fasc. XXXIII—XXXIV, Paris 1932, col. 1160. Nu avem nicio mărturie din care să rezulte că Anselm a fost trimis de papă la Constantinopol, și pentru motive care se vor vedea mai jos, Adrian IV nu-l putea trimite în anul 1154. Scrisoarea papii arată precis că a fost trimisă prin Balduinus și Balditzioninus, deci nu prin Anselm de Havelberg, care se dusesese la Constantinopol și Tesalonic mai înainte, trimis de suveranul său la Manuel I Comnen.

4) F. Chalandon, op. cit., II, p. 226—227.

teologice, de astă dată și cu Vasile Ahridanul, în zilele de 9 și 10 Aprilie 1155 ¹⁾ la Tesalonic, pe unde trecea în drum de întoarcere, având a se întâlni în Italia cu Frideric I Barbarossa, care se ducea acolo pentru încoronare. Întâlnindu-se în adevăr, regele german l-a trimis la Adrian IV, pentru a trata cu el cele privitoare la încoronare ²⁾).

Pe lângă interesul ce prezintă pentru cunoașterea chestiunilor puse în această controversă între doi reprezentanți de seamă ai celor două Biserici, discuția lor este însemnată prin aceea că face cunoscut episcopului german un distins ierarh grec, despre care el va da papii Adrian IV bună mărturie. Această împrejurare îndeamnă pe papa, nevoit după puțin timp să caute sau să accepte sprijinul împăratului grec și gândind desigur că ar găsi în unirea Bisericilor o mare creștere de putere și de ajutor în luptele sale din Apus, să se adreseze și arhiepiscopului de Tesalonic, cerându-i să lucreze între ai săi pentru unirea Grecilor cu Roma. Aceasta se vede din răspunsul lui Vasile Ahridanul, care din modestie socotește că papa și-a făcut prea bună idee despre el, datorită dragostei «unora» ³⁾, cari l-ar fi lăudat adecă papii. Este desigur vorba de Anselm de Havelberg, și nu de alt ierarh latin, Henric de Benevent ⁴⁾, care a avut și el discuții cu Vasile

1) *J. Schmidt*, op. cit., p. 14, 32—33; *Anton Michel*, *Humbert und Kerullarios. Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts. Zweiter Teil. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte)*, Paderborn 1930, p. 86; *Ch.-J. Hefele-Dom H. Leclercq*, op. cit., V, II, p. 880 n.

2) *Cardinalul Bosa*, *Vita Hadriani IV*, în *Liber pontificalis*, ed. *L. Duchesne*, t. II, p. 390.

3) ...Ἐὶ καὶ ἡ σὴ ἀγιότης μέγιστά τινα περὶ ἡμῶν ὑπενόησεν, ἐκ τῆς τιμῶν ἀγάπης τῶν ἐνταῦθα ἐπιδεδημηκότων καὶ ἡμῖν ὀμιληκότων, πάντως παραπεισθεῖσα, zice în răspunsul său către Adrian IV (*Migne P. G.*, 119, 933 A.; v. și *J. Schmidt*, op. cit., p. 14).

4) Confuzia o face *J. A. Fabricius*, *Bibliotheca graeca sive notitia scriptorum veterum Graecorum*, editio nova (Harles), v. XI, Hamburg, Lipsiae 1808, p. 587. Despre trimiterea lui Henric de Benevent la Manuel de către Adrian IV vorbesc și *D. S. B[alanos]*, care deosebește însă discuția lui Vasile Ahridanul cu Anselm de Havelberg de cea cu Henric de Benevent (art. Βασίλειος Ἀχριδινός, în *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλο-*

Ahridanul, dar mai târziu, la 1166, când nu mai era papă Adrian IV, ci urmașul lui, Alexandru III (1159—1181).

Vasile Ahridanul¹⁾ era în adevăr vrednic de cinstea ce i se făcea, fiind unul din cei mai de seamă și mai influenți

παιδεία, v. VI, Atena 1928, p. 770 b); *Karl Krumbacher*, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527—1453), ed. 2 (în colaborare cu *A. Ehrhard* și *H. Gelzer*), München 1897, p. 88; *Philipp Meyer*, art. Basilius von Achrida, în Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, ed. 3, v. II, Leipzig 1897, p. 435. Mențiune de dialogul cu Henric de Benevent, și la *Casimir Oudin*, Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis, t. II, Leipzig 1722, p. 1384; *J. Hergenroether*, op. cit., III, p. 807—808 (și n. 134). Deosebire clară între cele două dialoguri — cu Anselm și cu Henric — fac *E. Kurtz*], în Byzantinische Zeitschrift, t. IV (1895), p. 174 (recensie asupra studiului lui *V. Vasilievski* din Vizantiiskii Vremennik I (1894) p. 55—132, privitor la o cuvântare inedită a lui Vasile Ahridanul, ținută la moartea primei soții a lui Manuel I Comnen, Irina) și *J. Schmidt*, op. cit., p. 14—15, 28, 29, 30. — Despre discuția lui Vasile Ahridanul cu Anselm de Havelberg, vezi încă: *J. Schmidt*, op. cit., p. 14, 28, 29, 30, 31, 32; *E. Kurtz*, loc. cit.; *K. Krumbacher*, op. cit., p. 88; *Martin Jugie*, Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium, t. I: Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum origo, historia, fontes, Paris 1926, p. 403.

1) A se vedea despre el: *D. S., Balanos*, art. Βασίλειος Ἀχριδινὸς în op. cit., v. VI, p. 770 b; *Andronikos K. Dimitrakopoulos*, Ὁρθόδοξος Ἑλλάς ἤτοι περὶ τῶν Ἑλλήνων τῶν γραψάντων κατὰ Λατίνων καὶ περὶ τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν, Leipzig 1872, p. 22-23; *Ph. Meyer*, art. Basilius von Achrida, în op. cit., II, p. 435; *Casimir Oudin*, care l-a pus cel dintâi între scriitorii bisericești, în op. cit., p. 1383; *J. A. Fabricius*, op. cit., XI (1808), p. 586-587; IX (1804), p. 11; *Karl Krumbacher*, op. cit., p. 466; *E. Kurtz*, în revista citată, p. 174; *A. Michel*, în op. cit., II, p. 86—88 (122, 162, 185); *Peters*, art. Basilius von Achrida, în Wetzter und Welte's Kirchenlexikon, ed. 2, v. II, Freiburg im Breisgau 1883, col. 29; *K. Völker*, art. Basilius von Achrida, în Die Religion in Geschichte und Gegenwart, ed. 2, v. I, Tübingen 1927, col. 791—792. Cele mai bune biografii ale lui Vasile Ahridanul sunt cea făcută de *V. Vasilievski*, Vassilia Ochridaskago arhiepiscopa (mitropolita) Solounskago, nei niezdanioie nadgrobnioie slovo, în revista rusă citată, p. 55—76 și *Joseph Schmidt*, op. cit., unde se dau și importante referințe bibliografice (p. 1—3). Mențiuni și la *Guilielmus Cave*, Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, Genevae 1694, p. 470; *A. Pichler*, op. cit., I, p. 290—291; *N. Iorga*, Histoire de la vie byzantine. Empire et civilisation. T. III: L'empire de pénétration latine (1081—1453), București 1930, p. 38, 40—41 și la *Ch. Diehl*, Figures byzantines, II-e série, ed. 7, Paris 1924, p. 183, 188, 189 (despre Vasile

ierarhi greci din timpul lui Manuel I Comnen 1). Originar din Ahrida și desigur Grec, el era un om cult și apreciat la Bizanț, unde e cunoscut întâi ca protonotar 2) al patriarhiei 3). Ca arhiepiscop de Tesalonic 4) a mers de mai multe ori la Constantinopol și a luat parte la sinoade: 1149, 1156, 1157 5), 1159 6).

Discuțiile lui Vasile Ahridanul cu Anselm de Havelberg și cu Henric de Benevent îl arată, ca și răspunsul lui către Adrian IV, pe cât de moderat în atitudinea sa confesională, pe atât de hotărât a exprima punctul de vedere ortodox, fără a exagera lucruri mici și fără a nesocoti pe cele mai mari. Impresia pe care a făcut-o asupra lui Anselm a fost desigur bună și episcopul german nu se înșela când îl recomanda papii Adrian IV ca pe un om cu care se putea vorbi despre unirea Bisericilor. Poate că Anselm de Havelberg cunoștea chiar dela Constantinopol și însemnătatea arhiepiscopului de Tesalonic și lărgimea vederilor lui. Dacă la 1135/36, când Anselm se găsește în prima misiune la Bizanț, sub Ioan II Com-

Ahridanul ca orator funebru); G. A. Rallis și M. Potlis, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, v. V, Atena 855, p. 389, n. 1, — precum și la cei cari vor mai fi citați mai jos, vorbind despre scrisoarea lui Vasile Ahridanul către papa Adrian IV. R. Janin, art. Basile d'Achrida, în *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, fasc. XXXIII—XXXIV, Paris 1932, col. 1160—1161.

1) J. Schmidt, op. cit., p. 1, 9, 10.

2) Πρωτονοτάριος sau ἀρχιγραμματεὺς era prima treaptă din a doua clasă de demnitari bisericești la Bizanț (erau șase clase, prima având șase demnități, celelalte câte cinci); protonotarul era al șaptelea din cei treizeci și unu (vezi *Τὰ τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας ὀφφίκια* (Officia Majoris Ecclesiae), *Johannis Leunclavii Amelburni, Juris Graeco-Romani tam canonici quam civilis* (tomi duo) t. I, Francofurti 1596, p. 304—305, și în *Migne P. G.*, 119, 924—925. A. Michel, op. cit., II, p. 185, îl numește Chartophylax; ὁ μέγας χαρτοφύλαξ (magnus chartularius) era a patra treaptă din prima clasă.

3) J. Schmidt, op. cit., p. 3—4.

4) De pe la 1145/46 până la 1169, când a murit, v. J. Schmidt, op. cit., p. 6, 15; D. S. Balanos, art. Βασίλειος Ἀχριδινόος, în op. cit., VI, p. 770 b; E. Kurtz, loc. cit.; K. Krumbacher, op. cit., p. 466; R. Janin, art. Basile d'Achrida, în op. cit., p. 1160: 1145—1168.

5) J. Schmidt, op. cit., p. 6—7; G. A. Rallis și M. Potlis, loc. cit.

6) R. Janin, art. Basile d'Achrida, în op. cit., p. 1160 (comp. *Migne P. G.*, 140, 180—200).

nen, Vasile Ahridanul era acolo — ceea ce este posibil — el a cunoscut chiar de atunci pe viitorul arhiepiscop de Tesalonic. În tot cazul, se poate admite că Manuel I Comnen a dat lui Anselm, care avea să treacă spre Italia prin Tesalonic, bună idee despre Vasile Ahridanul, dacă nu chiar ideea de a discuta și cu el. Ceea ce se știe precis, e că arhiepiscopul de Tesalonic se bucura de mare trecere la împărat¹⁾.

Desigur că și pentru aceasta, sau poate mai ales pentru aceasta, făcea papa apel la serviciile arhiepiscopului de Tesalonic. Scrisoarea ce-i trimite nu vorbește despre ele, cum nu vorbește nici de informațiile ce avea papa despre Vasile Ahridanul dela Anselm de Havelberg. Curierii papali trebuie să fi avut însă și instrucțiuni orale de transmis, și uneori acestea erau mai importante încă decât scrisorile trimise. Necunoscând cuprinsul epistolei adresate prin ei împăratului, nu știm care va fi fost sensul celor adăugate verbal de trimișii papii la scrisoarea ce duceau arhiepiscopului de Tesalonic.

Putem deduce totuși că papa poate să fi avut în această privință unele sugestii dela comandantul trupelor bizantine din Apulia, Mihail Paleologul²⁾ și Ioan Dukas, cu cari a intrat în legături și a luat înțelegere înainte de a trimite scrisori la Tesalonic și Constantinopol. De fapt se pare că mai ales tratativele lui Adrian IV cu cei doi comandanți l-au hotărât să se adreseze lui Manuel I Comnen și lui Vasile Ahridanul³⁾. Dela ei trebuie să fi luat Adrian IV informațiuni în vederea tratativelor și îndemnul de a se adresa împăratului de Bizanț, care trata cu Frideric I Barbarossa și ale cărui trupe se și găseau în Italia, la Ancona și la Bari⁴⁾. Fapt e că papa a intrat în tratative, adresându-se întâi prin trimiși lui Mihail Paleologul, apoi împăratului bizantin la Constantinopol, cu care prilej scrie și lui Vasile Ahridanul, având informații despre el dela Anselm de Havelberg.

1) J. Schmidt, op. cit., p. 11.

2) Numit Piliologus și principe, în *Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, II, p. 394.

3) Vezi despre aceste tratative F. Chalandon, op. cit., II, p. 349—350, 358—361, 557—558 (unde sunt indicate și izvoarele).

4) Ibidem, p. 359.

Cu aceasta revenim la situația grea a papii, aflat între Normanzii amenințători, Romanii nesupuși și Frideric I Barbarossa, care nu-i putea da atunci ajutor, deși era el însuși preocupat de problema romană și normandă, nu atât în adevăr pentru a servi pe papă, cât pentru a-și mări el imperiul și puterea. Faptul că și împăratul german trata cu Grecii — și Adrian IV avea desigur cunoștință despre aceasta din însăși misiunea lui Anselm, de Havelberg la Constantinopol, iar după aceea putea să aibă și dela Mihail Paleologul, — explică de ce papa nu putea să facă altfel, decât să aștepte ajutor dela Bizanț, fie și cu riscul supărării lui Frideric I Barbarossa.

Am spus mai sus că de fapt nici tratativele acestuia cu Manuel I Comnen nu erau întru totul de acord cu spiritul tratatului dela Constanța. Intre înțelegerea lui Frideric I și cea a papii cu împăratul bizantin era totuși o deosebire: Pe când papa n'ar fi putut, în cele din urmă, să evite stabilirea Grecilor în Italia, dacă ei n'ar fi fost învinși de Normanzi, împăratul german nu admitea nici decum ca Grecii să pună piciorul ca stăpânitori peste Marea Adriatică, unde se credea numai pe sine chemat să împărătească. Cu un simț politic mai dezvoltat și mai sigur decât al papii, Frideric I Barbarossa nu vrea să împartă nimic cu Grecii, dându-și seama că în Italia nu pot să încapă doi împărați și că și așa este un suveran mai mult, papa. Împăratul german aprecia desigur ajutorul bizantin, dar nu-l voia cu orice preț. S'a arătat dispus până la un timp să trateze căsătoria sa cu o principesă bizantină, dar n'a admis niciodată să împartă Italia cu Manuel I, socotind desigur destul dacă o victorie comună asupra Normanzilor scăpa pe Greci de grija acestor vecini periculoși, — și Grecii trebuie să fi gândit la fel pentru Frideric I.

Se vede din acestea că motivul alianțelor tratate de papa și de împăratul german cu Manuel I Comnen era înfrângerea Normanzilor. Interesele celor trei se întâlneau în acest punct dureros comun, care era regatul din Sicilia și din Sudul Italiei și a cărui existență era amenințătoare pentru imperiul bizantin, periculoasă pentru statul papal, sfidătoare pentru marele imperiu italo-german, pe care-l visa Frideric I Barbarossa. Des-

ființându-se regatul normand, Bizanțul ar fi avut cel puțin liniște dela Apus, papa dela Sud, iar Frideric I ceva mai mult: Și-ar fi întins de fapt suveranitatea asupra unui teritoriu, pe care în principiu îl socotea necesar ¹⁾ și cuvenindu-i-se de drept, și ar fi închis Roma și statul papal într'un clește, care n'ar mai fi permis papilor nici o mișcare politică. Incercuindu-i dela Nord și dela Sud, împăratul german reducea pe papi la ceea ce socotea el că trebuie să fie: episcopi ai Romei ²⁾, și nimic mai mult, văzându-se pe sine chiar suzeran asupra teritoriului papal, peste care credea că autoritatea politică se cuvine monarhului și nu pontifului ³⁾.

Desigur că papa nu era nici el bucuros de stabilirea Grecilor în Sudul Italiei, pe care Bizanțul îl socotea, cași Germanii, că i se cuvine ca o parte din imperiu ⁴⁾, și se pare că n'a admis să ocupe Grecii trei porturi italiene, dacă se puteau mulțumi în adevăr cu atât, ceea ce nu pare probabil ⁵⁾. Dar odată ce Adrian IV trata cu Grecii și avea trebuință de ajutorul lor, mai ușor ar fi admis poate — de mare nevoie — să pună Grecii piciorul în Italia de Sud, statul papal rămânând în afară de cel bizantin, decât să se vadă închis de toate părțile de stăpânirea germană și anexat pur și simplu imperiului Ștaufilor, pentru a se mulțumi numai cu demnitatea sa bisericească, redusă la episcopia Romei.

Desfășurarea ulterioară a evenimentelor a arătat clar ce cugeta Frideric I Barbarossa despre drepturile sale teritoriale și suverane în Italia întreagă, proclamându-se la Roncaglia (Noembrie 1158), pe teritoriul italian și cu avizul juriștilor ita-

1) v. *W. v. Giesebrecht*, op. cit., V, p. 418; *L. Sturzo*, op. cit., p. 116; *Fr. X. Kraus*, op. cit., II, p. 245.

2) *J. Haller*, op. cit., p. 98.

3) v. *Heinrich Schrörs*, op. cit., p. 63.

4) *Ch.-J. Hebele—Dom H. Leclercq*, op. cit., V, II, p. 885 n. 3 (după Knöpfler).

5) *F. Chalandon*, op. cit., II, p. 360; *J. Langen*, op. cit., IV, p. 424; *Éd. Jordan*, op. cit., p. 54. (v. *Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, II, p. 394, și *C. Baronius*, op. cit., XIX, p. 89, despre propunerea lui Manuel I Comnen în această privință).

lieni împărat roman în adevăratul înțeles al cuvântului ¹⁾, refuzând să recunoască independența teritorială a papii ²⁾, a cărui putere lumească o contestau chiar Romanii, și câștigând pentru imperiu teritoriul normand prin căsătoria fiului său Henric VI cu Constanța ³⁾, fiica lui Roger II și moștenitoarea statului după moartea nepotului ei, minorul Wilhelm II († Noiembrie 1189). Chiar dacă Frideric I Barbarossa nu se va fi gândit serios la instituirea unei papalități naționale germane la Trier ⁴⁾, în locul celei italiene dela Roma, este știut că și-a arogat dreptul de a convoca sinoade ⁵⁾ și de a canoniza pe Carol cel Mare ⁶⁾, că a numit episcopi, împotriva concordatului dela Worms ⁷⁾, că socotea statul papal ca o donație făcută de împărați ⁸⁾ și că în general a ținut și a luptat să fie el stăpân în Italia și întâi la Roma. Dacă raporturile lui cu Adrian IV n'au luat decât forma unor tari schimburi de scri-

1) v. W. v. Giesebrecht, op. cit., V, p. 173—216; F. Gregorovius, op. cit., p. 1167; J. Haller, op. cit., p. 96—97; K. Hampe, în op. cit., p. 367; Ch.-J. Hefele-Dom H. Leclercq, op. cit., V, II, p. 901—902 (n.); B. Jungmann, op. cit., p. 114; J. Koch, op. cit., p. 231; J. A. Möhler, op. cit., II, p. 412—413, 415 n. 1; H. Schiller, op. cit., p. 276—277; R. Suchenwirth, op. cit., p. 173; Éd. Jordan, op. cit., p. 61—69; Fernand Mourret, Histoire générale de l'Eglise, t. IV: La Chrétienté, nouvelle édition, Paris 1923, p. 399—400; Ch.-J. Hefele—Dom H. Leclercq, op. cit., v. V, II, p. 901—903; Dom Ch. Poulet, op. cit., p. 38—48.

2) J. Haller, op. cit., p. 98; R. Suchenwirth, op. cit., p. 172, 173; K. Müller, op. cit., I, p. 525—526.

3) R. Suchenwirth, op. cit., 181 (ein diplomatisches Meisterstück). Căsătoria lor s'a făcut la Milan (27 Ianuarie 1186 (ibidem); Ed. Jordan, op. cit., p. 144—145; Dom Ch. Poulet, op. cit., p. 103, 109—110.

4) Reuter, la J. A. Möhler, op. cit., II, p. 415, n. 1; G. Diestel, op. cit., p. 67; F.-X. Kraus, op. cit., II, p. 249—250; W. Wattenbach, op. cit., p. 172; Karl Bihlmeyer, Kirchengeschichte auf Grund des Lesebuches von F. X. von Funk. Zweiter Teil: Das Mittelalter, ed. 8, Paderborn 1930 (ed. 9: 1932), p. 111—120.

5) Ch.-J. Hefele—Dom H. Leclercq, op. cit., V, II, p. 934.

6) Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, ed. 3—4, t. IV, Leipzig 1913, p. 282—283.

7) Éd. Jordan, op. cit., p. 49; Ch.-J. Hefele—Dom H. Leclercq, op. cit., V, II, p. 860; B. Jungmann, op. cit., p. 114—115.

8) J. Langen, op. cit., IV, p. 436; J. A. Möhler, op. cit., II, p. 416; B. Jungmann, op. cit., p. 116.

sori și de cuvinte, în care Frideric I Barbarossa și-a permis chiar să tutuiască pe papă ¹⁾, pe care moartea l-a împiedecat să excomunică pe împărat, cu urmașul lui, Alexandru III (1159—1181), lupta a fost mai mare și mai grea pentru ambele părți ²⁾, ajungând în chip fatal la un compromis, pacea dela Veneția (1177), după ce Frideric I Barbarossa învățase dela coaliția lombardo-papală și din înfrângerea dela Legnano (1176) un lucru nou: trezirea sentimentului național italian ³⁾, provocată și de visul lui imperialist nemăsurat.

Cât pentru Manuel I Comnen, el primea o lecție asemănătoare întâi dela Normanzi, prin înfrângerea dela Brindisi și în alte lupte, și apoi dela papa Alexandru III însuși, prin refuzul de a-i acorda coroana imperiului occidental, pentru care acum Manuel oferea el unirea Bisericii.

Ideia de a obține coroana occidentală, luând-o prin papă

1) *B. Jungmann*, op. cit., p. 115; *J. Langen*, op. cit., IV, p. 433; *J. A. Möhler*, op. cit., II, p. 416; *Ch.-J. Hefele—Dom H. Leclercq*, op. cit., V, II, p. 904—905; *Philippus Jaffé*, op. și ed. cit., II, între p. 126 și 144 (nr. 10.304—10.575).

De văzut scrisorile schimbate între papă, împărat și episcopii germani după Octombrie 1157 (incidentul dela dieta din Besançon) în *Migne P. L.*, 188, 1525—1527 (ep. CXLIII), 1531—1532, (ep. CXLVIII), 1556—1557 (ep. CLXXXI), 1579—1580, (ep. CXCVII), *J. D. Mansi*, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXI, col. 789—796. *J. M. Watterich*, op. cit., II, (indicațiile necesare în *Migne*, locurile citate, *Ph. Jaffé*, op. și ed. cit. la epistolele respective, *Ch.-J. Hefele—Dom H. Leclercq*, op. cit., V, II, p. 891—894 (note). De văzut deasemenea *B. Jungmann*, op. cit., p. 108—109, 111—112, 115—116; *W. v. Giesebrecht*, op. cit. V, p. 124—132; *J. Langen*, op. cit., p. 428—429, 432—436. De văzut și *Heinrich Schrörs*, op. cit., p. 53—72. Epistolele lui Frideric I Barbarossa în *Monumenta Germaniæ historica, Scriptorum*, t. XX.

2) *H. Schiller*, op. cit., p. 280.

3) *W. v. Giesebrecht*, op. cit., V, p. 216—862 (capitolele respective, în deosebi, p. 522—564: *Friedrichs Angriff auf Papst Alexander*); *Dom Ch. Poulet*, op. cit., p. 49—106; *Ch.-J. Hefele—Dom H. Leclercq*, op. cit., V, II, p. 916—1083 (passim); *B. Jungmann*, op. cit., p. 117—144; *J. Langen*, op. cit., IV, p. 439—556; *J. A. Möhler*, op. cit., II, p. 416—421; *K. Müller*, op. cit., p. 525—526; *R. Suchenwirth*, op. cit., p. 174—178; *F. Mourret*, op. cit., IV, p. 401—410. Viața lui Alexandru III, în *Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, v. II, p. 397—446.

dela împăratul german, și de a reface astfel unitatea imperiului roman, era mai veche la Bizanț. O avusese Alexios I Comnen, care ceruse coroana occidentală pentru sine sau pentru fiul său Ioan dela papa Pascal II, aflat la 1111 într'o grea situație față de împăratul Henric V. Situația oarecum asemănătoare a lui Adrian IV amintea desigur lui Manuel gândul bunicului său și-i da prilej să-și întindă și el aspirațiile în Apus. În acest sens este desigur adevărat că tratativele cu Adrian IV au dat lui Manuel I Comnen ideia restabilirii imperiului unic ¹⁾, făcându-i să apară aceasta ca posibilă, și că ele au influențat mult politica lui occidentală, deși este poate puțin exagerat a vorbi despre o „evoluție completă” a politicii bizantine din acest moment, cum scrie F. Chalandon ²⁾. De ideia imperialistă era condus Manuel până la un punct și în tratativele sale cu Frideric I Barbarossa și în luptele cu Normanzii ³⁾, a căror regalitate era socotită la Bizanț tot așa de îndrăzneală și de puțin legitimă ⁴⁾ ca și în Germania ⁵⁾ și chiar la Roma pentru papă.

Ajutorul de care avea nevoie Adrian IV și care nu-i venea dela Frideric I Barbarossa făcea desigur pe Manuel I să creadă că, acordând papii, nemulțumit de împăratul german, protecția și sprijinul său, a venit momentul să câștige peste Marea Adriatică ceea ce Bizanțul pierduse în secolul precedent, și poate chiar dreptul la coroana imperială occidentală, de care Germanii se arătau pentru el nevrednici. Putem deci admite că tratativele dintre papa Adrian IV și Manuel I Comnen au contribuit, și poate mult, la trezirea ambițiilor imperialiste ale nepotului lui Alexios I Comnen, deși nu știm ca el să fi făcut lui Adrian IV o propunere formală în sensul celei adresate de Alexios I lui Pascal II, cum a făcut el însuși ceva mai târziu lui Alexandru III, care

1) F. Chalandon, op. cit., II, p. 381. Comp. și Dom Ch. Poulet, op. cit., p. 35—36.

2) Op. cit., II, p. 555.

3) Ibidem, p. 360.

4) Ibidem, p. 259; A. A. Vasiliev, op. cit., II, p. 52—53.

5) Comp. L'abbé E. Vacandard, op. cit., II, p. 63 (nemulțumirea lui Lothar II (III) împotriva lui Roger II al Siciliei).

însă a respins-o¹⁾. Necunoscând condițiunile tratativelor dela 1155, nu putem să ne facem idee precisă de vederile lui Manuel privitoare la unire în acest moment. Se știe însă că el a fost unul din împărații cari au dorit mai mult unirea²⁾, din scopuri politice, și că a oferit-o lui Alexandru III anume în schimbul coroanei lui Frideric Barbarossa³⁾.

Până la atâta nesocotință înflăcăra pe marele monarh bizantin idealul imperiului creștin universal, care era și cel al lui Frideric I Barbarossa, iar sub forma teocratică și al papilor. Propunerea de unire a lui Adrian IV către Vasile Ahridanul, probabil și către Manuel I Comnen, tinde în fond la acest lucru: La impunerea autorității și jurisdicției papale, la o supremație bisericească și asupra ortodocșilor, care să-i întărească situația și să-l despăgubească cu prisosință pentru tot ce vedea și simțea că pierde în fața Romanilor, Normanșilor și Germanilor, — politic, poate chiar a Grecilor înșiși, așezați victorioși pentru un timp în Apulia.

Incercarea lui Adrian de a atrage pe ortodocși — fenomen paralel și asemănător în felul său cu imperialismul bizantin și cu cel german — n'a reușit, cum n'a reușit nici campania bizantină în Italia, nici Frideric I Barbarossa în cele din urmă. Erau prea mari aceste planuri, pentru a putea să schimbe situația atât de mult cât voia fiecare din făuritorii lor. Rezultatul a fost că, opunându-se unul altuia, s'au împiedicat și s'au uzat reciproc. Cele trei imperialisme se înfruntau și se anihilau, creându-și greutate și plătindu-se cu prețul unor mari pierderi de toate părțile, mai ales din a celor doi împărați. Papa, Romanii și Normanșii, a căror dușmănie

1) F. Chalandon, op. cit., II, p. 566, 568; Caesar Baronius, op. și ed. cit., XIX, p. 367 (nr. 54), W. v. Giesebrecht, op. cit., V, p. 641. W. Norden, op. cit., p. 93.

2) Comp. J. Hergenroether, Photius, Patriarch von Constantinopel, III, p. 809—817; F. Chalandon, op. cit., p. 564, 653.

3) C. Baronius, în op. și ed. cit. XIX, p. 251 b., 367; Leon Allatius, De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione, Coloniae Agrippinae, 1648, p. 657—658; Liber pontificalis, ed. L. Duchesne, II, p. 415, 419—420; J. Hergenroether, Photius, Patriarch von Constantinopel, III, 809 (n. 146); G. F. Hertzberg, op. cit., p. 304; J. Langen, op. cit. IV, p. 506—507.

stricase raporturile dintre Adrian IV și Frideric I Barbarossa, dintre acesta și Manuel I Comnen, și trezise atât de mult ambițiile lor, în concurența pentru supremația imperialistă, rămăneau în cele din urmă mai câștigați decât cei doi candidați la tronul unic al imperiului creștin universal, sfârșind prin a se tolera și înțelege. O învoială, fie și strâmbă, cu vecinii săi imediați, era pentru Adrian IV mai indicată decât un sprijin și o protecție care l-ar fi costat mai mult prestigiu, teritoriu și putere. A preferit deci să se împace cu Normanzii ¹⁾ și să accepte situația. Aceștia la rândul lor câștigau liniște și siguranță înțelegându-se cu papa, mai ales că papa rămânea învrăjbit cu împăratul german. O alianță împotriva lor era periculoasă pentru Normanzi. Deși atât de puțin dispuși să se plece în fața Grecilor, Normanzii fuseseră siliți de perspectiva unei coaliții împotriva lor să încerce a îmbuna pe împăratul de Constantinopol prin tratative, cerând pace cu el. Manuel n'a primit propunerile lor. Il îmbăta iluzia imperialistă, îi dau poate nădejdi tratativele cu Frideric I Barbarossa, îl măgulea apoi apelul lui Adrian IV. N'a reușit să se înțeleagă definitiv nici cu aceștia. Dar încercarea papii de a-l câștiga împreună cu Biserica lui și cu ajutorul ce putea să dea, este încă o dovadă de făima de mare împărat, de care se bucura cel mai strălucit dintre Comneni și în afară de imperiul său.

Din încercarea lor de colaborare n'au rămas decât cele două scrisori schimbate între Adrian IV și Vasile Ahridanul. Ele sunt semnul unor tratative nereușite, dar sunt cu atât mai importante ca documente istorice, cu cât oglindesc o situație, care, tâlmăcită cu ajutorul evenimentelor timpului, cum am încercat să facem aci, amintesc marile idei care agitau pe conducătorii Orientului și Occidentului creștin la jumătatea secolului al XII-lea și exprimau, sub forma propunerii unirii Bisericilor despărțite de un secol, intenții de mărire, care împiedecau din nefericire realizarea celor mai bune gânduri de apropiere.

1) B. Jungmann, op. cit., p. 105—106; J. Langen, op. cit., p. 425—427; H. Schiller, op. cit., p. 293; A. Noyon, art. Adrien IV, în op. cit., col. 625—626. Ph. Jaffé, op. și ed. cit., p. 120 (nr. 10.193).

Un progres se făcuse totuși în raporturile dintre papalitate și împăratul de Constatinopol. Pe când Inocențiu II (1130—1143) nu voia să știe de Ioan I Comnen și-l considera căzut dela unitatea Bisericii și neascultător față de sf. Petru ¹⁾, și pe Manuel însuși, călugărul Odon de Deuil (Deogilo) nu vrea să-l numească, zicând că numele lui nu este scris în cartea vieții ²⁾, iar Eugeniu III voia să ridice împotriva lui Occidentul și-l considera ca pe un dușman în tratatul dela Constanța (1153) încheiat cu Frideric I Barbarossa, Adrian IV i se adresează, solicitând unire și ajutor. Deși nu cunoaștem rezultatul imediat și precis al acestei încercări, putem spune că apropierea lui Adrian IV de împăratul bizantin a înlesnit lui Alexandru III legături mai strânse cu Constantinopolul și chiar o schimbare a situației create prin tratatul dela Constanța. Pe când acesta însemna, cum am văzut, o alianță papalo-germană împotriva împăratului grec, numit cu dispreț „rege“, — prin tratatul dela Veneția (1177) dintre Alexandru III și Frideric I Barbarossa i se asigură lui Manuel pace din partea Germanului și este numit „Constantinopolitanus imperator“ ³⁾.

Manuel merita cel puțin atât. El dăduse sprijin moral papalității într'unul din cele mai grele momente ale istoriei ei medievale, lupta cu Ștaufii. În acest sens putem spune că încercarea lui Adrian IV nu a fost zadarnică. Ea a pregătit ajutor urmașului său în marele conflict cu împăratul german și a contribuit ca Manuel I Comnen să joace astfel un rol de seamă în istoria Occidentului latin în a doua jumătate a secolului al XII-lea.

1) *J. Langen*, op. cit., p. 355.

2) De Ludovici VII Francorum regis protectione in Orientem, (*Migne P. L.*, 185) la *L'abbé E. Vacandard*, op. cit., II, p. 302.

3) In *Monumenta Germaniae historica. Leges. Sect. IV, Constitutiones* (nr. 260), I, 362 sq. și la *Carl Mirbt*, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, ed. 4, Tübingen 1924 (ed. 5, 1934) p. 170, 10: „Constantinopolitano etiam imperatori et universis adjutoribus ecclesiae Romanae pacem veram reddit et nullum malum meritum reddet eis per se vel per suos pro servitio collato ecclesiae Romanae“; v. și *Ch.-J. Hebele-Dom H. Leclercq*, op. cit., V, II, p. 1077 (punctul 8 al tratatului).

Terminând aci înșirarea acestor date istorice, cu ajutorul cărora am căutat să lămurim atitudinea lui Adrian IV și să explicăm motivul actului dela 1155, amintim că situația lui se aseamănă mult, cât privește raporturile cu Normanzii și Grecii, cu cea a papii Leon IX (1048—1054), contimporanul lui Mihail Cerularie (1043—1059) și autor cu sau fără voe a rupturii dela 1054, prin acțiunea trimișilor săi la Constantinopol, în frunte cu cardinalul Humbert.

Atunci, la 1053, și împăratul de Constantinopol Constantin IX Monomahul (1042—1054) și papa Leon IX se găseau deasemenea în conflict cu Normanzii¹⁾. Împăratul bizantin voia, ca și Manuel I mai târziu, să recucerească dela ei Sudul Italiei; papa voia să le înfrângă îndrăsneala și să-i facă inofensivi, îndepărtându-i dela Benevent, pe care i-l cedase (Decembrie 1052) împăratul german Henric III (1039—1056), cu care era înrudit, el însuși fiind German. Leon IX îi ceru trupe împotriva Normanzilor. Împăratul le promise și le strânse, dar renunță să dea ajutorul necesar papii, fiind amenințat de Maghiari și mai ales sfătuit de cancelarul său și de alți episcopi germani să nu-și trimită oamenii ca să lupte „în folosul Grecilor”. Numai pușini urmași pe Leon IX în Italia de Sud. Prin mijlocirea lui Arghyros, un Lombard, duce de Italia și șeful trupelor grecești din Italia, Leon IX încheie alianță cu Constantin IX Monomahul împotriva Normanzilor. Aceștia însă, după ce au bătut trupele lui Arghyros lângă Siponto, au zdrobit și pe ale lui Leon IX, la Civitate (Civitella) în ziua de 18 Iunie (1053), dată de două ori însemnată și în viața lui Adrian IV, prin încoronarea lui Frideric I Barbarossa (1155) și prin tratatul ce a trebuit să încheie, învins de Normanzi, la Benevent (1156). La Benevent fu nevoit să stea și Leon IX după înfrângere până în primăvara anului 1054. Acolo a primit el scrisori dela Constantin IX Monomahul și dela Mihail Cerularie, în vederea tratativilor contra Normanzilor și a reluării raporturilor bisericești. De acolo

1) Imprejurările arătate la *Ch.-J. Hefele-Dom H. Leclercq*, op. cit., IV, II, p. 1076—1107, unde sunt indicate izvoarele și lucrările auxiliare (în deosebi pag. 1097—1100).

a trimis Leon IX în acest scop la Constantinopol delegația în frunte cu cardinalul Humbert, a cărui misiune se sfârși atât de imprudent și trist, cu actul dela 16 Iulie 1054.

După un secol, în împrejurări asemănătoare, Adrian IV, papă englez, face experiența lui Leon IX, papă german, cu Normanzii și cu Grecii. Neajutat nici el de împăratul german, trebui să intre în raporturi politico-militare cu împăratul de Constantinopol. Ca și la 1054 însă, chestiunea religioasă era foarte importantă și se punea dela sine, pentru a se ușura — dacă se putea — raporturile politice și a le asigura durată și mai mare succes. Adrian IV n'a putut din nefericire să îndrepte ceea ce stricaseră trimișii lui Leon IX. Dacă însă la 1054 ar fi mers la Constantinopol din partea papii oameni ca Anselm de Havelberg sau ca Wibald de Stablo, ambasadori germani ai secolului al XII-lea, poate că situația ar fi fost alta. Intr'un secol, shisma se mai agravase. Cu toată greutatea de a se înțelege însă, și cu toată deosebirea pozițiilor pe care stau Adrian IV și Vasile Ahridanul, se impune constatarea că ei își vorbesc cel puțin altfel la 1155 decât cardinalul Humbert și Mihail Cerularie la 1054, în ale căror acte, în deosebi al cardinalului latin, pasiunea personală și confesională a lăsat urme din cele mai triste¹⁾.

Nu se cunoaște data scrisorii lui Adrian IV către Vasile Ahridanul, dar ea este desigur din anul 1155²⁾ și nu din 1154, cum crede

1) A se vedea în traducerea noastră în *Studii teologice*, an. II (1931) nr. 1, p. 49—68 și nr. 2, p. 35—46.

2) *Ellies Du Pin*, Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques (du douzième siècle), t. II, Paris 1730, p. 835 c; *C. Baronius*, în op. și ed. cit., t. XIX, p. 91—92 (nr. 30—32); *Casimir Oudin*, op. cit., II, col. 1383—1384. Circa 1155: *J. A. Fabricius*, op. cit., IX (1804), p. 11, XI (1808), p. 586—587; *J. Hergenroether*, Photius, Patriarch von Constantinopel, III, 806; *Peters*, art. Basilius von Achrida, în op. cit., col. 29; *K. Völker*, art. Basilius von Achrida, în op. cit., col. 791—792 (lasă a se înțelege din data arhiepiscopatului lui Vasile Ahridanul). *Martin Jugie*, op. cit., t. I, p. 403: 1155; t. IV, p. 367: 1154. *F. Chalandon* (op. cit., II, 360), *J. Langen* (op. cit., p. 438) și *W. Norden* (op. cit., p. 95) nu dau anul. *Migne*, P. L. 188, 1580 B și *Ph. Jaffé*, op. și ed. cit., p. 135 (nr. 10.437) o pun între anii 1154—1159 (care este durata pontificatului lui Adrian IV):

Andronikos K. Dimitrakopoulos 1), A. Pichler 2) și cum pare a înțelege și H. Gelzer 3), — deoarece Adrian IV a fost ales papă în Decembrie 1154 4) și nu avea încă motiv să se adreseze împăratului bizantin din primele zile ale pontificatului său. Numai după întâlnirea lui cu Frideric I Barbarossa și după încoronarea acestuia putea să știe papa ce gânduri are împăratul german și ce poate să aștepte dela el. Cu această ocazie a aflat dela Anselm de Havelberg, care venea dela Constantinopol prin Tesalonic, ce idei au despre unirea Bisericilor împăratul grec și Vasile Ahridanul. Dacă — ceea ce este foarte probabil, după cum am spus mai sus — Adrian a trimis scrisoarea sa în urma înțelegerii cu Mihail Paleologul, în legătură cu campania comună împotriva Normanzilor, pare și mai sigur că papa nu putea să scrie la Constantinopol și la Tesalonic decât spre sfârșitul verii sau în Septembrie 1155, dacă nu chiar puțin mai târziu. În principiu, unirea Bisericilor era desigur chestiune independentă de evenimentele în curs, și papa s'ar fi putut adresa oricând Grecilor în această privință. În realitate însă, după cum am arătat, el li se adresează de nevoie, și această nevoie a avut-o din vara anului 1155, de când și tratează întâi cu Mihail Paleologul în Italia. Atunci trimite el desigur curierii săi la împăratul de Constantinopol. Aceasta era partea principală a misiunii lor, pe care însă n'o cunoaștem precis, nepăstrându-se scrisorile schimbate între papă și împărat și necunoscându-se instrucțiunile verbale date trimișilor. Oricât de mare era interesul și dorința lui Adrian IV de a se face unirea Bisericilor, aceasta era chestiune de timp. Ceea ce urmărea el atunci era o înțelegere întâi politică și militară, o colaborare în lupta cu Normanzii; aceasta era urgentă. Se înțelege dela sine că papa trebuie să fi pus și lui Manuel I Comnen chestiunea unirii Bisericilor. Sfârșitul răspunsului lui Vasile Ahridanul, care, în această privință, lasă totul la voiața împăratului, este un indiciu că Adrian IV îi propunea și lui unirea. Împăratului însă, pentru motivele arătate mai sus, el nu i se putea adresa decât după întâlnirea cu Frideric I Barbarossa și după încoronarea acestuia (18 Iunie 1155), în legătură

1) Op. cit., p. 22—23.

2) Op. cit., I, 290, pe care îl citează și *Ferdinand Kattenbusch*, *Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde*. Erster Band: Die orthodoxe anatolische Kirche, Freiburg im Breisgau 1892, p. 126 (nota 1 dela pag. 125).

3) *Abriss der byzantinischen Kaisergeschichte* (bearbeitet), în *Karl Krumbacher*, op. cit., p. 1026.

4) Se înțelege cu atât mai mult că nu poate fi vorba de anul 1153, la care *Mansi* (op. cit., XXI, 799/800, 801/802, pe margine), pune trimiterea scrisorii.

cu campania din Sudul Italiei, pe care împăratul german nu putea s'o facă. Scrisoarea adresată arhiepiscopului de Tesalonic este deci mai mult ocazională. Pe lângă zel pentru unire, papa cere lui Vasile Ahridanul și purtare de grijă pentru curierii săi, Balduinus și Balditzioninus, cărora arhiepiscopul de Tesalonic le putea fi desigur de folos prin atenția și prin recomandațiile sale.

Locul de unde a trimis Adrian IV scrisorile sale către împăratul bizantin și Vasile Ahridanul nu se cunoaște nici el. Istoricul bizantin contimporan Ioan Kinnamos, vorbind despre tratativele dintre Adrian IV și reprezentanții lui Manuel I Comnen dela Bari, crede că papa se găsea atunci la Roma ¹⁾, de unde deci ar fi trimis și scrisorile sale la Tesalonic și Constantinopol. F. Chalandon corectează această greșeală, arătând cu epistolele din Iunie 1155, că Adrian IV nu se găsea la Roma, ci în împrejurimi ²⁾.

Răspunsul lui Vasile Ahridanul către Adrian IV se va fi trimis desigur prin curierii papali și poate la întoarcerea lor dela Constantinopol, unde însă nu știm nici cât au stat, nici cu cine au mai vorbit afară de împăratul Manuel I. Patriarh era atunci Constantin IV Lihudis, numit și Hliarinos (1154—1156). Deși nu avem nicio mărturie că papa i s'ar fi adresat și lui, putem crede că împăratul l-a înștiințat despre dorința papii și că îi va fi cerut părerea în chestiunea unirii. Cum însă patriarhul trebuia să țină seama de sentimentele clerului și ale poporului mai mult decât împăratul, și acestea erau în general ostile ³⁾, este ușor de presupus că patriarhul nu putea fi decât rezervat, dacă nu chiar protivnic unirii. Este curios că nici Vasile Ahridanul, care vorbește de rolul hotărîtor al împăratului în eventuala unire a Bisericii, nu spune nimic despre patriarh. Aceasta s'ar putea explica fie prin faptul că papa nu se va fi adresat și patriarhului, fie cu opoziția acestuia la unire, cunoscută arhiepiscopului de Tesalonic. Este cu atât mai semnificativ în acest caz, că el este singurul ierarh grec căruia Adrian IV i s'a putut adresa în vederea unirii. Se va fi gândit papa, prin acest semn de cinste, să facă pe arhiepiscopul de Tesalonic să ia o inițiativă unionistă independentă de părerile patriarhului de Constantinopol?

1) In op. cit., cartea IV, 5 (în *Migne P.G.*, 133, 484 D-485 A); la *F. Chalandon*, op. cit., II, p. 359, n. 2.

2) Loc. cit., cu referire la *Ph. Jaffé*, op. și ed. cit., nr. 10.079—10.090. Dela 19 Iunie 1155, când părăsește Roma împreună cu împăratul, Adrian IV se găsește în diferite locuri; dela 21 Noembrie 1155 până la 10 Iulie 1156 e la Benevent (ibidem, p. 112—113).

3) Vezi *J. Hergenroether*, *Photius, Patriarch von Constantinopel*, III, 805, 816 (patriarhii des schimbați sub Manuel I Comnen); *W. Norden*, op. cit., p. 94, 97—100, 102; *H. Gelzer*, în op. cit., p. 1027; *G. F. Hertzberg*, op. cit., p. 304; *Charles Diehl*, *Figures byzantines*, II-e série, ed. 7, Paris 1924, p. 22; *N. Iorga*, op. cit., III, p. 35.

Dacă Adrian IV ar fi voit s'o facă, el n'ar fi reușit. Vasile Ahridanul nu vorbește în adevăr despre patriarhul său, cum vorbește de împărat. Vorbește însă de „marele scaun apostolic al Constantinopolului“, de „înaltul scaun“, care strălucește pentru ortodocși ca „soarele“¹⁾, ceea ce este indirect o dovadă de solidaritate cu patriarhul ecumenic, ca prim ierarh al Orientului ortodox. Cu aceasta se pune capăt oricărei iluzii de discuții separate cu arhiepiscopul de Tesalonic, dacă Adrian o avea în adevăr. Oricum, corespondența lor este un important document al timpului și un semn al sentimentelor și vederilor greco-latine la un secol după shismă. Deși vorbește numai în numele său, Vasile Ahridanul vorbește desigur, cât privește sensul unirii Bisericilor, ca cei mai mulți dintre ortodocși.

II. A. *Epistola lui Adrian IV către Vasile Ahridanul*²⁾.
Adrian episcop, servul servilor lui Dumnezeu, veneratului

1) *Migne P. G.*, 119, 932 C.

2) Textul epistolei în *Adriani IV Papae Epistolae et privilegia*, ep. CXCXVIII, la *Migne P. L.*, 188, 1580—1581 (Archiepiscopo Thessalonicensi scribit de Ecclesia Graecorum cum Romana reconcilianda. Commendat Balduinum et Balditzionium tabellarios ad Emmanuelem imperatorem missos); deasemenea în *Migne P. G.*, 119, 925—930, cu traducere greacă (Epistola a domino Adriano papa Romae missa ad sanctissimum archiepiscopum Thessalonicensem, dominum Basilium Achridenum, de unienda Orientali Ecclesia cum Occidentali), urmată de răspunsul lui Vasile Ahridanul; *Johannis Leunclavii Amelburni, Juris Graeco-romani tam canonici quam civilis*, (tomi duo), t. I, Francofurti 1596, cartea V, p. 305—307 (cu traducere greacă); *J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XXI, 795—800 (VII: Ad Basilium archiepiscopum Thessalonicensem. Pro Graecorum concordia); *Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum Pontificum*, t. VI, pars II. Ab anno MLXXXVI ad annum MCCXV, Paris 1714, col. 1339—1340; *Caesaris Baronii, Od. Raynaldi et Jac. Laderchi, Annales ecclesiastici*, ed. *Aug. Theimer*, t. XIX (1147—1198), Bar-le-Duc 1869, p. 91—92 (nr. 31—32). La *Philippus Jaffé, Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCXVIII*, ed. 2 (G. Wattenbach) curaverunt S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Ewald, t. II, Lipsiae 1888, mențiune p. 135, nr. 10.437 (Archiepiscopo Thessalonicensi scribit de ecclesia Graecorum cum Romana reconcilianda. Commendat Balduinum et Balditzionium tabellarios ad Emmanuelem imperatorem Constantinopolitanum missos). — În textul latin sunt unele mici deosebiri între *Migne P. L.*, 188 și *Migne P. G.*, 119 (există deci în două variante); deosebirile latine și grecești de văzut la *Leunclavius*, op. cit., în notele marginale și în *Migne P. G.*, 119 (note). Intre textul latin și traducerea greacă sunt și unele deosebiri de punctuație.

frate arhiepiscop al Tesalonicenilor, salutare și binecuvântare apostolică ¹⁾).

De când scaunul constantinopolitan, prin pisma vechiului vrăjmaș, s'a despărțit de sfânta Biserică ²⁾ romană și apostolică — ceea ce abia putem spune fără a fi podidiți de lacrimi, — și dușmanul omului și-a vărsat veninul răutății și copiii s'au îndepărtat de ascultarea mamei, și în locul unității au apărut două, urmașii sfântului Petru, cari ne-au precedat, și-au dat multă osteneală și stăruință, ca shisma să dispară dela mijloc și să fie redați unității Bisericii cei ce s'au despărțit de ea. Drept aceea și noi, care am primit în acest timp grija scaunului apostolic, cum a găsit cu cale Dumnezeu ³⁾, deși nu avem nimic asemenea virtuților fericitului Petru, suntem nevoiți să ne îndeplinim slujba pentru toate Bisericile stabilite în lumea întreagă. Am socotit că trebuie să năzuim la aceea de a nu fi înnumărați — Doamne fereste! — împreună cu cei pe cari Domnul îi mustră prin profet, zicând: „Ceea ce era aruncat n'ați adus înăuntru, ce era bolnav n'ați vindecat, ce era pierdut n'ați căutat și ce era rupt n'ați legat” ⁴⁾).

Să ne grăbim, de aceea, să aducem pe fii la locul Bisericii și al unității și să găsim drahma cea pierdută ⁵⁾, și în-

1) Formulă de cancelarie obișnuită în corespondența papală. Migne F. L., 188, 1580 B o dă prescurtată: ADRIANUS... ven. fratri Thessalonic. archiep. salutem, etc.

2) a sacrosancta Romana et apostolica... Ecclesiam seipsam separavit (Migne P. L., 188, 1580 B-C); Migne P.G., 119, 926 C și Mansi XXI, 796 E: a sacrosancta Romana et apostolica... Ecclesia seipsam separavit (mai bine).

3) ut Deo placet.

4) Cuvinte adresate păstorilor răi, la Ezechiel XXXIV, 4. Citatul nu e literal, nici întreg. Traducerea greacă a epistolei îl dă la fel. Deci nici Adrian IV nu citează după Vulgata, nici traducerea greacă nu-l redă după Septuaginta; ambele sunt mai apropiate de textul ebraic, a cărui traducere este aceasta:

„Pe cele slabe nu le-ați întărit și pe cea bolnavă n'ați vindecat și pe cea rănită n'ați legat, pe cea rămasă la o parte n'ați adus înapoi și pe cea rătăcită n'ați căutat, ci cu asprime ați cârmuit și cu tiranie” (traducere binevoitor comunicată de Păr. profesor I. Popescu-Mălăești).

5) Comp. ev. Luca, XV, 8—10.

demnați de porunca apostolică să conducem pe cei ne-socotesc cuvintele învățaturii, ca să fim încredințați și să facem dojana credincioșilor cu timp și fără timp ¹⁾, și fiind învățați prin pilda Aceluia, care era Domnul slavei și care — având toate în puterea sa — a făcut să se plece cerurile și s'a coborât și primind chip de rob s'a deșertat pe sine ²⁾, pentru ca oaia cea pierdută să fie redată turmei ei. De aceea, frate în Hristos, îndemnăm iubirea ta prin această scrisoare, ca să porți grijă cu silință de acest lucru. Căci Biserica este una singură, și una singură este arca sfințirii, în care orice credincios trebuie să se mântuiască de potop. Și să lucrezi pentru unirea ei în toate chipurile și să cugete înțelepciunea ta cum că nu poate să se țină împărțită Biserica lui Dumnezeu, că tot sufletul viu trebuie să fie adunat din furtunile potopului de acum în corabia cea una a Bisericii, la fericitul Petru, cărmaciul tuturor credincioșilor.

Știm ³⁾ în ce chip sfinții Părinți, luminați de Duhul dumnezeesc, au poruncit ca sfânta Biserică romană să aibă întru totul întâetate peste toate Bisericile, și au orânduit ca orice judecată să-i fie supusă sentinței ei ⁴⁾. Și atrage atenția cu grijă la înlăturarea din mijloc a desbinării, la unirea Bisericii, la legarea zidului despărțit, pentru iubirea de Dumnezeu, pentru mântuirea sufletului și pentru dobândirea slavei care nu se trece. Intâi la tine însuși, apoi la ceilalți, cât va da harul dumnezeesc, ai grijă ca turma să se unească cu Biserica și ca aceia cari se mărturisesc oi ale Domnului să se reîntoarcă la turma fericitului Petru, care a primit grija lor din porunca Domnului. Noi nu căutăm în aceasta laudă vremelnică, nu căutăm slava cea trecătoare, noi care am pri-

1) Comp. epistola II către Timotei IV, 2.

2) Comp. epistola către Filipeni, II, 7.

3) Traditum est. Traducerea greacă (*Migne P.G., 119, 928 C*), schimbând punctuația, traduce aceste cuvinte la sfârșitul frazei precedente (*παρεδόθη*).

4) Traditum est quonam modo sancti Patres, divino Spiritu illuminati, omnium Ecclesiarum primatum sacrosanctam Romanam Ecclesiam absolute obtinere jusserint, et ad ejus sententiam omnium iudicium referri praescripserint.

mit slujba de păstor. Ne mărturisim servi ai tuturor serviciilor lui Dumnezeu. Dar fiindcă Domnul și învățătorul nostru a plecat cu trupul ca să învieze pe un mort, și citim că a lăcrimat la mormânt și că a zis: *Lazăre, ieși afară!* ¹⁾ — socotim lucru nevrednic dacă am ține talentul Domnului și n'am purta grijă de cei pe cari-i putem învia cu sufletul.

Cât pentru celelalte, recomandăm cu căldura dragostei tale pe iubiții noștri fii Balduinus și Balditzioninus, prezenții purtători de scrisori ²⁾ către prea iubitul nostru fiu Emanuel, împăratul Constantinopolului, trimiși de pioasa adunare, rugându-ne ca pentru iubirea lui Dumnezeu și a fericitului Petru și a scaunului apocstolic și pentru respectul pietății, să le dai mângâere în nevoile lor, cu chip plăcut. Dorim să fim înștiințați prin scrisoare despre sănătatea ta.

B. — *Răspunsul lui Vasile Ahridanul* ³⁾.

Am citit scrisoarea ta, prea sfințite papă, și am înțeles

1) Ev. Ioan, XI, 43.

2) Tabellarios. Pentru însemnarea cuvântului, vezi *Robertus Stephanus, Henricus Stephanus, Antonius Birrius, Thesaurus linguae latinae*, t. IV, Basileae 1741, p. 377, cuv. tabellarius. Aici, în sens de γραμματηφόρος.

3) Textul în *Migne P.G.*, 119, 929-933, cu traducere latină ('Αντιγραφὴ τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, κυρίου Βασιλείου τοῦ Ἀχριδινοῦ, πρὸς τὸν πάπαν Ῥώμης κύριον Ἀδριανόν) Rescriptum sancti archiepiscopi Thessalonicensis, domini Basilii Achrideni, ad papam Romanum, dominum Adrianum); *J. Leunclavius*, în op. cit., I, p. 307—309; *Mansi*, op. cit., XXI, 799—802. (Rescriptum S. Archiepiscopi Domini Basilii Achrideni, ad papam Romanum, dominum Adrianum (IV) an. Christi 1153, circiter (și grecește). În traducere latină, la *C. Baronius*, op. și ed. cit., XIX, p. 92—93 (nr. 33—35). *Casimir Oudin*, Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis, t. II, Leipzig 1722, col. 1384 arată unde se mai găsesc ambele epistole. Comentarul lui Zonara asupra Canoanelor sinoadelor, ed. Paris 1618, nu ne-a fost accesibil (se găsește în el răspunsul lui Vasile Ahridanul către papa Adrian IV). Mențiuni mai importante la *Andronikos K. Dimitrakopoulos*, op. cit., p. 22—23; *J. Hergenroether*, Photius, Patriarch von Constantinopel, III, 806—808; *A. Michel*, op. cit., II, 86—88; *A. Pichler*, op. cit., I, p. 290—291; *J. Schmidt*, op. cit.; *Dosithe al Ierusalimului*, Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, București 1715, cartea VIII, cap. X, par. 7, p. 800—802 (redă ideile epistolei și o comentează); *Eustratios Arghentis* ('Αργέντης), Σύνταγμα κατὰ ἄζύμων, (tipărită întâi în limba arabă de patriarhul Antiohiei Silvestru, apoi în grecește) de ieromonahul *Ghedeon Aghiotafitul* ('Αγιοταφίτης), (Leipzig 1760, p. 41—42, 42—45 (comentar).

din ea înălțimea cugetării tale, adâncimea umilinței, lărgimea iubirii și înclinării tale celei după Dumnezeu, de care nu ți se îngustează inima-ți apostolică, ci mai de grabă se lărgeste dragostea, spre a primi și îngriji pe creștinii din toate Bisericele. Am recunoscut glasul tău vorbindu-ne prin scrisoare în urechi și în cuget. Te-am auzit vorbind ca un părinte, ca un păstor sau mai de grabă ca un arhipăstor ¹⁾. Căci, ca un părinte aduni la sânurile tale părintești și pe fiii cari ți se par că s'au înstrăinat de tine, și ești purtătorul lor de grijă; ca un păstor îi chemi la tine ca pe niște oi rătăcite; iar ca un păstor al păstorilor ne înveți știința ta păstorească și de Dumnezeu învățată, ca să nu fim nepurtători de grijă față de turme, ci să purtăm grijă cu toată puterea și să tămăduim cu sârguință ceea ce este rău. Te-am auzit chemându-ne la tine și ne-am întors către glasul tău. Dacă totuși ne-am fi socotit fii înstrăinați [ai sfinției tale] ²⁾, sau dacă am fi preferit să ne îndepărtăm de păstoria ta, nu ți-am fi recunoscut nici glasul părintesc, nici nu ne-am fi întors spre tine ca spre un păstor care ne dă semn de chemare la sine ³⁾. Căci — după cuvântul Domnului — nimeni nu va recunoaște vreodată glasul celor străini, ci mai de grabă va și fugi de el.

Ce legătură are deci cu noi parabola despre oaia cea rătăcită, prea sfințite papa? Ce este cu imaginea drahmei pierdute? Căci noi nici nu ne socotim a fi căzuți dela sânurile tale și nici nu fugim de numele de fii ⁴⁾ sau de păstorie, pentru a fi ocăriți astfel. Prin harul lui Dumnezeu am stat sigur și neclintit pe mărturisirea fericitului Petru. Și pe Cel pe care l-a mărturisit acela îl mărturisim și propoveduim și noi, — neinovând ceva în cele stabilite prin sinoade de către sfinții Părinți, neadăugând la cuvintele evanghelice și apostolice, fie și o cirtă sau un iota. Căci am învățat dela propoveditorul neamurilor cât de grea este osânda pusă asupra celor cari îndrăsnesc asemenea lucruri. Căci — zice — chiar dacă eu sau

1) Ἠκούσαμεν λαλοῦντος ὡς πατρός, ὡς ποιμένος, μᾶλλον δὲ ἀρχιποίμενος (*Migne P.G.*, 119, 929 C).

2) τῆς σῆς ἀγιότητος].

3) *Comp. ev. Ioan*, X, 14—15.

4) υἱότης, calitatea de fiu.

înger din cer v'ar binevesti altceva decât ceea ce ați primit, să fie anatema !¹⁾). Temându-ne de aceasta, așa săvârșim și jertfa cea de viață făcătoare și nesângeroasă, cum ne-a predat cel care a primit-o dela Domnul, — ridicându-ne peste umiliința iudaică și peste umbra legii și suindu-ne împreună cu Iisus și cu ucenicii Lui în foisorul harului celui înalt, și mâncând pâinea nu pe cea a suferinței, cum zice legea²⁾, ci pe cea a veseliei, care în adevăr întărește inima³⁾. Iar dacă — Doamne ferește, să nu aibă până într'atâta putere față de noi cel viclean ! — ne-am fi pierdut mintea ca păstorii aceia, despre cari profetul Ieremia zice plângându-se: *Preoții n'au zis: Unde este Domnul? Și cei cari se țin de lege n'au știut, și păstorii săvârșeau nelegiuiri față de mine*⁴⁾, dacă așa am fi și noi pentru tine, prea sfințite Părinte, cum ne-ai putea numi altfel decât oi rătăcite și drahmă dispărută și mort zăcând în groapă de mai multe zile ?

Dar să nu judeci despre noi așa. Căci nici nu știm altă temelie decât pe cea pusă⁵⁾, și mărturisim și învățăm aceleași ca și tine, eu și toți cei cari țin de scaunul cel mare și apostolic al Constantinopolului. Și unul este în ambele Biserici cuvântul ce se grăește al credinței, și același miel se jertfește, cel care ridică păcatul lumii, Hristos, și la arhierii din Apus, cei cari stau sub supremația ta⁶⁾, și la noi cei cari primim lumina preoției dela soarele cel înalt ce răsare de pe scaunul Constantinopolului, deși unele mici piedeci aruncate la mijloc ne-au despărțit și ne-au făcut (mai) mulți⁷⁾ pe cei ai unuia și aceluiasi Duh⁸⁾. A le ridica totuși din mijloc

1) Epistola către Galateni I, 8—9.

2) Deuteronom XVI, 3: ... ἐπτά ἡμέρας φαγῆ ἐπ'αυτοῦ ἄδυμα, ἄρτον κακώσεως...

3) Psalm CIII, 15 :... καὶ ἄρτος καρδίαν ἀνθρώπου στηρίζει.

4) Ieremia II, 8.

5) Comp. epistola I către Corinteni, III, 11.

6) Τοῖς ὑπὸ τὴν σὴν τελοῦσι κορυφαίαν ἀκρότητα (Migne P.G., 119, 932 C).

7) Aluzie la cuvintele din scrisoarea papii: „unitatisque locus binarius subit” (Migne P.L., 188, 1580 C).

8) Καὶ ἡμῖν τοῖς ἐξ ἡλίου ἀνίσχοντος τοῦ ὑψηλοῦ τῆς Κωνσταντινουπόλεως θρόνου δεχομένοις τὰς τῆς ἱερωσύνης αὐτὰς εἰ καὶ τινα

și a le arunca din drum ca pe niște pietre, după cuvântul profetului ¹⁾, și a stabili fără greș unitatea Bisericii, va fi lucrul sfinției tale, care, plecându-te ca din cer după pilda lui Hristos, și voești și poți să aduni întru una cele despărțite. Căci noi suntem mici și conducem turmă mică, având cuvânt neînsemnat, ca o picătură, iar din virtute cu nimic împărtășindu-ne, deși sfinția ta, desigur greșit încredințată, și-a închipuit despre noi lucruri mari, din dragostea unora cari au trecut pe aici și au vorbit cu noi.

Dar desăvârșirea ta, purtând și chipul și asemănarea întru tot desăvârșitului Hristos cât privește și scaunul și cunoștința și strălucirea vieții ²⁾, va putea în totul să înlăture scandalurile care ne despart, să restabilească și unitatea și indivizibilitatea Bisericilor. Intru aceasta sfinția ta are colaborator într'un gând pe prea puternicul și prea marele între împărați și prea pios, pe cel nebiruit la putere și neîntrecut la înțelepciune și cel mai renumit între toți cei buni din câți au fost admirați vreodată; de al cărui semn și noi vom asculta și servii vom sluji voinței stăpânului.

RÉSUMÉ

CENT ANS APRÈS LE SCHISME.

- I. *Une initiative papale de l'union des Églises.*
- II. *La lettre d'Adrien IV à Basile d'Achrida et la réponse de celui-ci.*

De 1054 à 1453 les tentatives de réunion des Églises ont été fréquentes. On sait que l'initiative en appartenait aux

βραχέα προσκόμματα εἰς μέσον παραρρίφέντα διάστησαν ἡμᾶς, καὶ πολλοὺς πεποιήκασιν τοὺς ἐνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος (Migne PG., 119, 932 C-D).

1) Isaïa 62, 10.

2) Ἡ δὲ γὰρ σὴ τελειότης καὶ τοῦ παντελείου Χριστοῦ εἰκόνα καὶ ὁμοίωμα φέρουσα κατὰ τὸν θρόνον κατὰ τὴν γνῶσιν καὶ τὴν τοῦ βίου λαμπρότητα (Migne P. G., 119, 933 A), la care *Martin Jugie* notează: *Christi imaginem secundum sedem refert Papa, quatenus Christi vices gerit et totam regit Ecclesiam* (op. cit., t. IV, p. 367, n. 1).

empereurs de Byzance, menacés par les Turcs ou par les Latins mêmes, et voulant s'assurer l'aide de la papauté ou désirant acquérir la couronne impériale de l'Occident. Quand les papes s'adressaient aux basileis, ce n'était expressément pour demander l'union, bien qu'ils l'eussent désirée autant et plus que les Grecs. Adrien IV semble être le seul pape qui ait fait exception, on envoyant une lettre à l'archevêque de Thessalonique Basile d'Achrida — probablement à l'empereur aussi — et en l'engageant à travailler pour la réunion des Églises.

C'est qu'à son tour le pape se trouvait alors dans une situation critique, qui le poussait à recourir aux Grecs et à chercher leur alliance contre les Normands. Ceux-ci soutenaient la révolte des Romains, qui, organisés en république autonome et incités par Arnaud de Brescia, voulaient mettre fin au pouvoir politique de la papauté, menacée encore par Frédéric I Barberousse, qui caressait le rêve césarien d'un empire universel autocratique, de la soumission de Rome et même de la papauté.

Barberousse n'était pas d'ailleurs le seul impérialiste au XII-e siècle. Manuel I Comnène l'était aussi, et le pape même voulait assurer la domination des pontifs romains, pour réaliser le programme théocratique de Grégoire VII, qui fit plus tard la gloire d'Innocent III. C'était le jeu de ces tendances impérialistes qui approchait — ou opposait — les uns aux autres: l'empereur allemand, le pape, les Romains, le basileus de Byzance et les Normands, — ceux-ci affectant aussi des aspirations de grande puissance.

Les conflits étaient donc fatals. Non content de l'empereur allemand, qui, après son couronnement (le 18 Juin 1155) était parti de Rome sans combattre les Romains et les soumettre au pontife, et malgré le traité de Constance (1153), renouvelé à la rencontre de Sutri, Adrien IV négocia avec les Grecs contre les Normands, ennemis communs, une alliance qui ne pouvait que déplaire à Barberousse. Le pape voulait dompter les Romains et, pour ce faire, il devait briser le pouvoir des Normands; ce n'était possible qu'à l'aide de Byzance. Il se tourna donc dans ce but vers l'empereur Ma-

nuel I Comnène, et c'est à cette occasion qu'il s'adressa à l'archevêque de Thessalonique aussi, en lui posant la question de l'union des Églises.

Basile d'Achrida était une figure des plus importantes dans le clergé grec. L'évêque allemand Anselme de Havelberg, qui l'avait vu à Thessalonique à son retour de Byzance, où il avait été envoyé en mission diplomatique par Frédéric I Barberousse (1154/55), avait eu des entretiens théologiques avec lui. C'est par Anselme que le pape apprit la science et les qualités de l'archevêque de Thessalonique, auquel il envoya la lettre de 1155.

Cette lettre et la réponse de Basile d'Achrida sont tout ce qui nous reste de cette tentative de réunion. La tentative échoua comme tant d'autres, mais elle est caractéristique de la situation et des idées d'Adrien IV sur l'union des Églises et significative comme initiative papale de l'union. Les deux lettres en sont un document important par leur objet et par les attitudes qu'elles relèvent de part et d'autre.

Cent ans après le schisme de 1054, Adrien s'adressait aux Grecs pour leur parler en pontife romain de l'unité de l'Église et du pouvoir suprême du pape. La situation présente une certaine analogie avec celle de Léon IX, allié lui aussi avec les Byzantins contre les Normands; mais le ton des lettres échangées à 1155 est différent de celui du cardinal Humbert et de Michel Cérulaire. Malheureusement Adrien IV et Basile d'Achrida ne purent réparer les fautes du XI-e siècle. Il est pourtant intéressant et consolant de constater dans leurs lettres, que, tout en restant sur la position, on pouvait se parler sans les invectives qui firent tant de mal aux Églises à 1054.

Après le récit des faits et des considérations critiques sur les événements et sur les deux lettres, nous en donnons la traduction roumaine, en nous proposant de les analyser et interpréter dans un numéro suivant.

DREPTUL BISERICESC LA FACULTĂȚILE DE DREPT

de Prof. LAZĂR IACOB

I. — Biserica și Statul sunt cele două societăți mari, în care se desfășoară viața și activitatea omului pentru realizarea menirii sale. Biserica și Statul sunt cele două autorități supreme pe pământ, care reglementează această viață și activitate. Și fiindcă dispun în măsura cea mai deplină de mijloacele necesare pentru atingerea scopului urmărit, Biserica și Statul sunt societăți perfecte.

Biserica, întocmai ca și Statul, apare în lume ca un organism social cu o solidă organizație juridică. Biserica are organizația sa proprie, ea are o autoritate, care reglementează raporturile dintre membrii săi, raporturile ei către Stat și către membrii celorlalte confesiuni. Biserica are un scop propriu, deosebit de scopul urmărit de Stat, și dispune de toate mijloacele unei existențe independente și de mijloacele necesare pentru realizarea menirii sale pe pământ. De aceea Biserica este o societate perfectă, liberă a-și stabili organizația și ca să-și aleagă mijloacele cele mai potrivite pentru realizarea menirii sale, în conformitate cu voința Intemeietorului ei. Astfel a apărut Biserica în istorie ca o societate independentă de Stat. De aceea, Biserica trebuie — întocmai ca și Statul — să aibă un loc independent în domeniul dreptului ¹⁾.

1) Episcop N. Milaș, *Dreptul bisericesc* (traducerea germană) 1905, p. 3—7; Dr. I. F. Schulte, *Die Lehre von den Quellen des kath. Kirchenrechts*, 1925, p. 9.

Ca societate perfectă, Biserica trebuie să aibă și o ordine de drept independentă. Fiind din lumea aceasta, Biserica se folosește de forme și mijloace pământești. Pentru realizarea scopurilor sale și pentru dezvoltarea organismului său, ea dă legi, care constituiesc dreptul bisericesc: totalitatea normelor care reglementează viața Bisericii ca organism social. Precum Biserica ocupă un loc independent în domeniul dreptului, la fel și dreptul ei, dreptul bisericesc, trebuie să aibă un loc independent în sistemul general al dreptului.

Dreptul de Stat are două sfere: dreptul privat și dreptul public, conform feluritelor raporturi de drept ale omului, după cum el lucrează ca individ sau ca membru al colectivității. Dar dreptul bisericesc nu poate fi încadrat nici în dreptul privat și nici în dreptul public al Statului.

După discuții îndelungate asupra particularității dreptului bisericesc și asupra situației lui în sistemul general al dreptului, juriștii cei mai mari din Apus au stabilit că dreptul bisericesc trebuie considerat ca o ramură distinctă a dreptului. Așa dar dreptul bisericesc ocupă un loc independent în sistemul general al dreptului.

După Savigny ²⁾ dreptul bisericesc este un domeniu propriu de drept, care nu poate fi subordonat nici dreptului public, nici dreptului privat. Puchta ³⁾ declară dreptul bisericesc a treia ramură a dreptului, pe lângă dreptul privat și dreptul public.

După Schulte ⁴⁾, în organismul dreptului sunt două unități mari: drept bisericesc și drept lumesc (*kirchliches und weltliches Recht*), iar unitatea superioară, care le unește pe amândouă, este ideea de drept.

Așa dar, în baza părerii celor mai distinși reprezentanți ai științei dreptului, se poate stabili că dreptul bisericesc ocupă un loc independent în sistemul general al dreptului, fie că va fi considerat ca ramura a treia, dacă pentru dreptul Statului

2) *System des heutigen römischen Rechts*, Berlin 1840--49, vol. I, p. 27.

3) *Cursus der Institutionen*, Leipzig, 1856/57, vol. I, p. 75.

4) Op. cit. p. 18.

se ia împărțirea în două ramuri, fie că va fi considerat ca sfera a doua a dreptului, dacă dreptul Statului — privat și public — se ia ca unitate : dreptul lumesc ⁵⁾.

După ce dreptului bisericesc i s'a recunoscut situația aceasta independentă se pune întrebarea : dreptul bisericesc este o știință teologică sau este o știință de drept, asemenea celorlalte discipline juridice ?

Întrebarea este foarte justificată, fiindcă dreptul bisericesc are o situație particulară prin legătura lui strânsă cu teologia și prin marea lui înrudire cu științele juridice.

Dreptul bisericesc are ca obiect Biserica, socotită ca organism social; de aceea el face parte din disciplinele teologice ⁶⁾. — De fapt, până pe la jumătatea veacului al 12-lea, dreptul canonic a fost considerat ca o parte a teologiei. Ridicarea lui la rangul de știință independentă se datorește călugărului Grațian, care a fost magistrul de drept canonic la Universitatea din Bologna.

În timpul său (veacul 12) studiul dreptului roman luase un mare avânt, pe când dreptul canonic era într'o situație de mare inferioritate. Călugărul Grațian și-a propus să scoată dreptul canonic din această situație, să-l emancipeze de legătura prea strânsă cu teologia și să-l ridice la nivelul de atunci al dreptului roman. Din acest timp dreptul canonic s'a predat la Universități paralel cu dreptul roman, după aceeași metodă. Dreptul roman a fost predat de legiști, iar dreptul canonic de decretiști, decretaliști, canoniști ⁷⁾.

Dela mijlocul veacului 12 dreptul canonic este considerat ca a doua jumătate a dreptului, alcătuind împreună cu dreptul roman; *jus utrumque*. Cei ce terminau studiile de drept obțineau titlul de doctor juris utriusque, titlu care se mai acordă și astăzi la multe Universități din Apus. Din acest timp dreptul canonic a fost considerat ca disciplină juridică și catedra de

5) Despre situația dreptului bisericesc în sitemul general al dreptului, v. și N. Milaș, op. cit. p. 10—12.

6) Nik. Hilling, *Die allgemeinen Normen des Codex Juris Canonici*, 1926, p. 18.

7) Sägmüller, op. cit., p. 16; conf. și p. 233—34.

drept canonic a ocupat un loc de cinste la toate Universitățile din Apus ⁸⁾).

Prin evoluția din cursul veacurilor, dreptul bisericesc a ajuns într'un raport de reciprocitate cu teologia și cu jurisprudența. Ocupându-se de organizarea Bisericii, dreptul canonic aparține teologiei, ca drept însă el face parte din jurisprudență. Având temeiul și isvoarele în teologie, dreptul bisericesc este o disciplină teologică. Dar el este și o disciplină juridică, pentru că se ocupă de întocmirea juridică a vieții bisericii și are comună cu jurisprudența înrudirea materiei și a metodei. De aceea *dreptul bisericesc trebuie considerat ca disciplină teologică independentă, dar și ca disciplină juridică*. Dreptul bisericesc unește teologia cu jurisprudența și trebuie să-și păstreze acest caracter de știință teologică și juridică ⁹⁾. Mulți canoniști și juriști însă caută să accentueze mai mult caracterul de disciplină juridică, decât disciplină teologică, a dreptului bisericesc. Adevărat — susțin aceștia — că dreptul bisericesc este o disciplină teologică după conținut, dar ca formă și metodă el face parte din știința generală a dreptului. Și deoarece metoda determină în măsura cea mai hotărâtoare caracterul unei științe, de aceea dreptul bisericesc trebuie încadrat mai ales între științele juridice ¹⁰⁾.

Prin activitatea lui Grațian, dreptul canonic (bisericesc) a primit un loc de cinste în cadrul științei dreptului. Situația aceasta și-a păstrat-o și în veacurile următoare, chiar dacă dreptul bisericesc a pierdut în cursul timpului din importanța sa covârșitoare, câștigată în urma supremației Bisericii romano-catolice în împrejurările specifice din Occident. Dar oricare ar fi fost evoluția Statului și a Bisericii în Apus, ori care ar fi fost raportul dintre Biserică și Stat, din timpul lui Grațian dreptul bisericesc a rămas catedră fundamentală la Facultățile de Drept dela toate Universitățile din Apus.

Și a fost firesc să fie așa. Biserica și Statul au stat în ra-

8) Hilling, op. cit. p. 20.

9) Sägmüller, op. cit. p. 20.

10) Hilling, op. cit. p. 20; vezi și Schulte, op. cit., p. 31.

porturile cele mai strânse în cursul veacurilor. Dreptul lor a fost influențat reciproc. Biserica a exercitat o influență mare asupra vieții de Stat prin învățăturile și prin principiile ei de drept.

Influența aceasta nu poate fi ignorată, nici desconsiderată de știința dreptului. Istoricul dreptului dă, aproape la fiecare pas, în cercetările sale de urmele influenței Bisericii asupra diferitelor instituțiuni de drept. Constatarea aceasta se face pentru Biserica romano-catolică, care în urma împrejurările cunoscute din Apus a exercitat o influență covârșitoare asupra Statelor. Dar constatarea aceasta se potrivește și pentru Biserica ortodoxă în raporturile ei cu Statul. Prin urmare nu numai respectul pentru instituția cea mai veche și cea mai venerabilă — care este Biserica — a fost motivul pentru considerația specială dată dreptului bisericesc ; acest drept s'a impus pentru interesele științei și din interese de Stat.

II. — Din aceleași motive, catedra de drept bisericesc a existat și la Facultățile de Drept din fosta monarhie austro-ungară. La realizarea unității noastre naționale, catedre de drept bisericesc erau la Facultățile de Drept din Cernăuți, Cluj și Oradea. Nu era catedră de drept bisericesc la Facultățile juridice dela Universitățile din București și Iași. La înființarea acestor Universități nu s'a gândit nimeni la importanța și cu atât mai puțin la folosul dreptului bisericesc ca disciplină juridică. Adevărat că în România veche cu unanimități de religie ortodoxă, nu era o problemă confesională, care să impună atenției publice utilitatea unei catedre de drept bisericesc. Rămânea totuși interesul pentru legăturile de cea mai deplină înțelegere și colaborare între Biserică și Stat în cursul veacurilor de greu sbucium și trebuia să fie interesul științific pentru influența pe care Biserica cu pravilele ei a exercitat-o asupra dreptului și vieții de Stat. Chiar și numai din atenție pentru o instituție, de care sufletul românesc este așa de strâns legat, catedra de drept bisericesc trebuia să fie înființată și la Universitățile din București și Iași, păstrând solidaritatea organizării învățământului juridic cu aproape unanimitatea Facultăților de Drept din Apus. Dar din cauza u-

nor influențe, care nu aveau nimic comun cu împrejurările noastre de viață, problema catedrei de drept bisericesc la o Facultate de Drept a fost ignorată cu totul.

Împrejurările noi de viață, după realizarea unității naționale, au pus probleme grele de Stat, între acestea și problema confesională. Rezolvarea acestei probleme presupune cunoașterea dreptului și organizației cultelor din țară și a multor chestiuni care ating prestigiul și interesele Statului. De acum era și o problemă de actualitate și de mare interes practic, care făcea necesară înființarea catedrei de drept bisericesc la toate Facultățile de Drept din țară. Dar, contrar tuturor așteptărilor, nici împrejurările noi de după război n'au stârnit la juriștii noștri nici cel mai mic interes pentru știința dreptului bisericesc și pentru importanța ei la rezolvarea unor probleme mari de Stat. Dreptul bisericesc a fost considerat ca un intrus în organismul învățământului juridic. De aceea, în loc să se fi introdus la toate Facultățile juridice, dreptul bisericesc a fost desființat și la Facultățile la care era catedră fundamentală. Inceputul s'a făcut cu desființarea catedrei de drept bisericesc la Facultatea de Drept din Cernăuți. Catedra dela Facultatea de Drept din Oradea a încetat în urma contopirii cu Facultatea de Drept din Cluj (1934). Iar în 1938 — prin legea de raționalizare a învățământului superior — a fost desființată catedra de drept bisericesc și la Facultatea de Drept din Cluj.

Am primit cu adânc regret desființarea aceasta, pentru că eu a trebuit să-mi dau seama mai mult decât alții de rostul dreptului bisericesc în programul de studii al unei Facultăți juridice și de importanța lui din punct de vedere științific și pentru apărarea intereselor Statului. Mi-am dat seama de aceasta, fiindcă dela 1921 am fost titularul catedrei de drept bisericesc la Facultatea de Drept din Oradea, iar dela 1934 până la 1 Decembrie 1938 titularul acestei catedre la Facultatea de Drept din Cluj. Timp de 18 ani am fost în contact permanent cu problemele puse de cultele din țară. Mi-am putut da seama cât de grele, cât de delicate, cât de importante sunt aceste probleme pentru Stat și, ca atare, cât de necesară

este o catedră de drept bisericesc care să trateze problema confesională în întreg complexul ei, ocupându-se de organizația Bisericii ortodoxe și a tuturor celorlalte culte din România, ținând seama totdeauna și de interesele suverane al Statului român. Dar mi-am dat seama, dela început, și de faptul că existența acestei catedre este problematică, precară chiar, câtă vreme ea nu va exista și la Facultățile de Drept din vechiul regat. Am avut prilejul să constat că cei mai mulți dintre juriștii noștri nu înțeleg rostul înalt al Bisericii în viața de Stat și, mai ales, nu cunosc deloc problema confesională în România întregită. În urma ideologiei formată la Universitățile la care și-au făcut studiile, ei arată un total indiferentism pentru problemele acestea și nu înțeleg ce rost ar avea dreptul bisericesc, religios(!) cum îi spun cei mai mulți, la o Facultate de Drept. Faptul că această catedră există la cele mai multe Facultăți juridice din Apus și că dreptul canonic nu a fost desconsiderat nici la Facultatea de Drept din Paris, unde este catedră de istoria dreptului canonic, faptul acesta nu are darul să le schimbe părerea în materia aceasta. Însăși stăruința pentru apărarea dreptului bisericesc la Facultățile juridice se părea multora un regionalism și, mai blând, o mentalitate ciudată, care împiedică unificarea cât mai grabnică și în toate domeniile.

Imprejurările acestea numai favorabile nu erau dreptului bisericesc nici la Facultățile la care se mai păstrase catedra aceasta. De aceea chemat la catedra de drept bisericesc la o Facultate de Drept, m'am simțit dator să arăt importanța acestuia ca disciplină juridică. Am căutat să atrag cât mai mult atenția asupra importanței problemei confesionale, pe care am considerat-o ca cea mai grea și cea mai delicată din toate problemele care s'au pus la noi după războiul mondial. Rezolvarea acestei probleme reclamă dela Parlament, guvernanți și funcționari de Stat, pricepere, tact și prudență pentru a evita agitațiile confesionale¹¹⁾. Examinând situația cultului catolic¹²⁾, am stăruit asupra problemelor puse de Biserica ro-

11) L. Iacob, *Regimul Cultelor în România Intregită*, 1931, p. 3—7.

12) *Cutul Catolic în România. Concordatul cu Vaticanul*, 1933.

mano-apuseană la noi, probleme specifice ale catolicismului unguresc din Ardeal, și am pus în evidență drepturile care se cuvin Statului român față de cultul catolic în baza suveranității sale. Oricine va citi acest studiu se va convinge că el, — într'o expunere obiectivă — este un strigăt împotriva diletantismului în materie religioasă, diletantism care păgubește și scade prestigiul Statului.

În alt studiu¹³⁾ am luat atitudine împotriva unei teorii noi, care — sub formă religioasă, sub scutul Bisericii — vrea să lipsească pe Regele nostru de exercitarea unor drepturi suverane asupra Bisericii. În studiile mele și prin diferite conferințe, am avut în vedere laturea strict juridică a problemelor tratate, ca să atrag atenția asupra problemelor profesionale și totdeauna să pun în evidență importanța mare a dreptului bisericesc, ca disciplină juridică, la tratarea acestor probleme.

La raționalizarea învățământului superior mi-am dat seama de pericolul care amenință din nou catedra de drept bisericesc la singura Facultate de Drept unde a mai rămas. De aceea, chiar cu riscul de a se crede că vorbesc pro domo, am făcut tot ce mi-a stat în putință pentru menținerea acestei catedre la Facultatea de Drept din Cluj. Din stăruințele pentru apărarea catedrei voi reproduce memoriul pe care l-am înaintat Ministerului Educației Naționale la 17 Octombrie 1938. Acest memoriu înfățișea necesitatea și folosul dreptului bisericesc ca disciplină juridică, prin argumente, cred, destul de convingătoare în forma următoare :

«La Facultatea de Drept dela Universitatea din Cluj, chiar dela înființarea acesteia, există și catedra de drept bisericesc. Ca titular al acestei catedre, consider de o datorie de conștiință să expun importanța acestui studiu într'o Facultate juridică, acum când se pune problema raționalizării învățământului universitar.

1). Dreptul bisericesc este o disciplină juridică și trebuie să fie bine distins de dreptul canonic dela Facultățile de Teo-

13) *Natura juridică a patronatului suprem*, 1938.

logie. În dreptul bisericesc se expune în mod comparat organizația tuturor cultelor și se urmăresc problemele confesionale care prezintă un interes special pentru Stat. Dreptul canonic însă expune numai organizația unei Biserici, fără să se preocupe și de organizația celorlalte culte. Iar problemele care ating viața de Stat sunt expuse uneori necomplet și fără să se țină seama totdeauna și de interesele Statului.

2). Dreptul bisericesc, ca disciplină juridică, are o mare importanță științifică. Acest drept a exercitat o mare influență asupra vieții de Stat și asupra dreptului în general. Voi aminti numai că în evul mediu, în Apus, dreptul bisericesc era drept universal, alcătuiind cu dreptul roman: *jus utrumque*. Însăși istoria dreptului trebuie să constate influența pe care dreptul bisericesc a exercitat-o asupra diferitelor instituții de drept ale Statului.

Pentru importanța dreptului bisericesc în sistemul general al dreptului este concludent faptul, că această disciplină e menținută aproape la toate Facultățile juridice din Europa.

Catedra de drept eclesiastic este la toate Facultățile de Drept din *Italia*. Astăzi se discută chiar înființarea a două catedre: una de drept canonic, care să expună dreptul cuprins în *Codex Juris Canonici* (1917) și alta de drept eclesiastic. Faptul acesta este revelator pentru importanța care se dă științei dreptului bisericesc într-o țară cu unanimități de religie catolică.

În *Germania*, — deși prin noua constituție a Reichului s'a făcut separațiunea între Stat și Biserică — dreptul bisericesc a rămas în programul de studii al tuturor Facultăților de Drept.

Dreptul bisericesc este la Facultatea de Drept din Elveția, Polonia, Ungaria, Austria, Cehoslovacia, Jugoslavia, Grecia..... În Franța există catedra de istoria dreptului canonic (Paris). Așa dar, la Facultățile de Drept dela aproape toate Universitățile, dreptul bisericesc ocupă un loc important în organizarea învățământului juridic.

3). Dreptul bisericesc are și o deosebită importanță practică în țările cu mai multe culte, unde se pune o problemă

foarte grea și delicată : problema confesională, ca partea cea mai esențială din problema minorităților. Lucrul acesta trebuie accentuat în special în România întregită, unde avem 9 culte istorice. Oamenii de Stat, magistrații și funcționarii în general, trebuie să cunoască dreptul și organizația cultelor din țară, pentru a apăra interesele superioare ale Statului. Statul recunoaște cultelor caracterul de corporații ale dreptului public, rezervându-și față de ele dreptul de control și supraveghere. Dar în exercitarea acestui drept și pentru apărarea drepturilor sale suverane, fără să aducă vre-o jignire nici cultelor, Statul trebuie să cunoască dreptul și organizația tuturor cultelor sale. Un exemplu : Concordatul are la bază noul Codex al Bisericii catolice. Prin urmare Statul trebuie să cunoască dreptul și organizația depuse în acest Codex, pentru a-și apăra drepturile suverane. Lipsa cunoașterii temeinice a acestui Codex a fost cauza unor dispoziții echivoce și nefavorabile Statului în concordatul nostru cu Sf. Scaun.

Pregătirea în direcția aceasta se poate face numai la Facultățile juridice prin dreptul bisericesc comparat.

4). Problema minorităților este în legătura cea mai strânsă cu problema cultelor. Se poate spune că problema cultelor cuprinde aproape toate chestiunile de interes vital pentru minoritățile noastre etnice (chestiuni religioase, învățământ confesional).

Pentru a coordona lucrările și a grăbi soluționarea problemei minorităților s'a înființat *Comisariatul General pentru minoritățile* (astăzi numit Ministerul minorităților).

În împrejurările acestea se impune și mai mult necesitatea menținerii catedrei de drept bisericesc, ca disciplină juridică, care să trateze întreg complexul problemelor minoritare, de care nu se ocupă celelalte discipline juridice (Statutul rom. catolic, patronatul suprem, etc.).

5). Procesul de unificare cere un schimb al valorilor. Pregătirea guvernanților și a tuturor funcționarilor publici trebuie să se facă în atari condiții, ca aceștia să cunoască temeinic toate problemele care ating viața de Stat și astfel să fie în situația de a arăta competență, pricepere și tactul necesar

pentru a apăra — ori unde și-ar desfășura activitatea — interesele superioare ale Statului. Intre aceste probleme de Stat este, fără îndoială, și problema cultelor.

În urma acestor considerente, având în vedere nevoile învățământului juridic și interesele superioare de Stat, vă rog, Domnule Ministru, să binevoiți a lua la raționalizarea învățământului universitar, dreptul bisericesc între catedrele fundamentale ale Facultății de Drept dela Universitatea din Cluj.

Interesele învățământului juridic și interesele superioare de Stat ar reclama înființarea catedrei de drept bisericesc la toate Facultățile de Drept din țară, întocmai ca la Universitățile din Apus. Dacă aceasta nu s'ar putea realiza, dreptul bisericesc să fie menținut cel puțin la Cluj în situația care i-a revenit aici deodată cu înființarea Universității, ca cel puțin aici să se poată face un studiu de drept bisericesc comparat al celor nouă culte istorice din Ardeal».

Un memoriu de acelaș cuprins am înaintat și Patriarhului, de fericită amintire, Dr. Miron E. Cristea, ca șef al Guvernului, cerându-i sprijinul pentru catedra de drept bisericesc.

Dar stăruințele mele n'au avut rezultatul dorit. Legea de raționalizare a desființat catedra de drept bisericesc. Așa dar dela 1 Decembrie 1938 a încetat și singura catedră de drept bisericesc comparat, care îmbrățișa dreptul și organizația tuturor cultelor din țară. S'a rupt astfel firul unor tradiții vechi și s'a făcut o deplină unificare a învățământului nostru juridic în sensul că la nici o Facultate de Drept nu mai avem catedra de drept bisericesc. Așa se vede că învățământul juridic din România întregită nu are nevoie de disciplina dreptului bisericesc în organismul său. Astăzi România este între puținele țări din Europa unde Facultățile de Drept nu au catedră de drept bisericesc, deși nici într'o țară nu există un mozaic mai variat de culte ca la noi și — în consecință — nicăiri nu este o problemă confesională mai grea și mai complicată ca în România întregită.

Nu putem decât să regretăm sincer această rezolvare radicală și nejustificată a problemei dreptului bisericesc în în-

vășământul nostru juridic. Imprejurările, care sunt mai tari decât oamenii, problemele profesionale dela noi, cu marile lor greutăți de rezolvare, credem că vor dovedi, că desființarea catedrei de drept bisericesc la Facultățile noastre de Drept a fost o greșală și că un drept bisericesc comparat va fi încă multă vreme la noi de «*evidens utilitas*» și «*urgens necessitas*».

III. — Desființarea catedrei de drept bisericesc dela Universitatea din Cluj a dat prilej părintelui *Dr. Valerian Șesan*, distinsul profesor de drept bisericesc al Facultății de Teologie dela Universitatea din Cernăuți, să publice studiul *Catedra de drept bisericesc la Facultatea de Drept* (Extras din revista «*Candela*», anul 1938), Cernăuți 1939. «*Astăzi — scrie autorul — când a fost înlăturată din cadrul studiilor academice juridice și ultima rămășiță de legătură a unei catedre de drept bisericesc cu celelalte catedre de drept în genere, deși Sf. Sinod ceruse la timpul său înființarea (menținerea) catedrelor de drept canonic pe lângă Facultățile de Drept, se cuvine să spunem câteva cuvinte de regret*» (p. 3).

Cuvintele acestea de regret vin din partea unui canonist și jurist de necontestată autoritate. Iar studiul pune în discuție publică problema catedrei de drept bisericesc la Facultățile de Drept. Problema aceasta sună străin în urechile celor mai mulți juriști români, dar ea apare cu totul firească la juriștii altor țări, atât de firească, încât pare ciudat ca la o Facultate de Drept să lipsească catedra de drept bisericesc.

În cele următoare vom rezuma ideile călăuzitoare și argumentele din studiul părintelui Șesan pentru importanța și necesitatea catedrei de drept bisericesc la Facultățile de Drept.

Știința dreptului bisericesc a fost așezată în rând cu științele de drept general, iar în special între științele de drept dela Facultățile de Drept nu din simplă întâmplare sau din nepricepere a chestiunii, ci din motivul că juriștii au recunoscut faptul că dreptul bisericesc este o ramură a dreptului și că din veacul al 12-lea se făcea paralel cu dreptul roman (p. 3—4).

Dreptul bisericesc a jucat un rol covârșitor în dreptul

public al Statelor creștine ortodoxe. Principiile dreptului canonic, plămădite cu dreptul roman — Justinianeu — au pus temelia legislației lumii creștine din toate timpurile. Împărații bizantini au legiferat în măsură foarte largă în chestiuni bisericești. Legile lor sunt o parte integrală din codicii dreptului civil: Corpus juris civilis și Basilicalele. Dreptul bizantin a influențat vechile pravile românești, iar el a fost influențat mult de dreptul canonic. «Adeptii de astăzi ai științelor juridice trebuie așa dar să aibă cunoștințe de aceste legi ale împăraților bizantini, pe care nu le vor înțelege însă cum trebuie, dacă nu vor ști noțiunile despre ființa și organizația bisericii ortodoxe» (p. 6).

Dreptul bisericesc este dreptul celei mai importante instituții pe pământ ca vechime și trăinicie. «Oare dreptul care a susținut și susține un astfel de organism social, unic în felul său, să nu deștepte interesul și să nu stimuleze râvna spre studii a juristului creștin... ?» (p. 7). În Apus dreptul canonic a contribuit la dezvoltarea dreptului într'un timp când dreptul roman era în stagnare, iar cel german abia începuse să se înfiripeze.

În urma însemnătății sale generale, dreptul bisericesc a fost introdus ca obiect de studii la Facultățile de Drept din Apus. La Facultățile de Drept din Germania și-a păstrat locul și în «cel de al treilea Reich german» (p. 8).

Revoluția franceză a răsturnat un trecut cultural, religios și social. Ea a rupt legătura dintre Stat și Biserică. Căsătoria și școala au fost eliberate de sub influența Bisericii. S'a introdus căsătoria civilă obligatorie, iar învățământul religios a fost eliminat din școalele Statului. Facultățile de Teologie au fost eliminate din Universități, iar la Facultățile de Drept a fost desființată catedra de drept bisericesc. Imprejurările noastre deosebite de viață n'au justificat prin nimic transplantarea acestor principii și la noi. Contra Bisericii ortodoxe nu se putea invoca ideologia revoluției franceze. Separația Statului de Biserică la noi nu avea nici o rațiune. Biserica ortodoxă n'a dat nici un motiv pentru o separație. Dar juriștii noștri, făcându-și studiile la Paris, voiau să fie «moderniști». Ei

credeau că știința modernă, mai ales cea juridică, nu are a face deloc cu religia. Astfel începe și la noi un curent ostil Bisericii ortodoxe și legiuirilor ei și se introduc legi cu totul contrare spiritului religios și tradiționalelor raporturi prietenești dintre Biserică și Stat (p. 8—11).

Religiunea ortodoxă a fost recunoscută ca religie dominantă în Statul român prin Constituțiile din 1864, 1923 și 1938. Dându-se Bisericii ortodoxe române prin acest atribut locul ei de cinste, trebuie să se dea respectul cuvenit și sfintelor canoane ale acestei Biserici, nesocotite dela 1864. Altfel cuvântul dominant apare o formulă simplă (p. 11—12).

Legislația veche a țărilor românești a fost inspirată în mare parte de dreptul canonic. Sf. canoane făceau parte integrantă din legislația noastră veche (Pravila cea mare — Indreptarea legii). Pravila aceasta a rămas în vigoare în ambele Principate până în sec. XVIII, atât în cadrul vieții bisericești, cât și a Statului. Abaterea dela această tradiție luminoasă se face după 1864 (p. 12—14). Legătura între Biserică și Stat a fost atât de strânsă la noi, încât nu este posibilă o separație a Statului de Biserică fără atingerea unității sufletești a popoului român. Istoria dreptului român, care ne relatează despre legile și obiceiurile pământului românesc, este bazată pe multe principii creștine. De aceea juristul român trebuie să aibă interes pentru legile bisericești care au determinat viața comună a Bisericii ortodoxe cu Statul român în trecut. Dacă bărbății noștri de Stat și-ar da seama de necesitatea existenței celui mai strâns raport între Stat și Biserică, ca în trecut, ar înțelege rostul covârșitor al studiilor de drept bisericesc (p. 19—20).

Dacă toți juriștii noștri, ajunși funcționari înalți, deputați și senatori ar fi făcut studii și de drept bisericesc la Facultățile de Drept, nu s'ar fi adus multe legi cu ascuțișul împotriva Bisericii ortodoxe române dela 1864 încoace. Părintele Șesan înșiră un pomelnic lung al acestor legi jignitoare și vexatorii pentru Biserică și slujtorii ei: secularizarea averilor bisericești, recunoașterea atâtor secte păgubitoare unității Statului, birul «profesional» asupra slujitorilor sf. Altar, încheie-

rea unui concordat, care pune Biserica ortodoxă într'o penibilă inferioritate etc. (p. 15—18).

Nădejdea unui reviriment este M. S. Regele Carol II, «Regele reînvierii poporului român pe toate terenele de viață, deci și pe terenul religios». M. S. Regele a văzut care a fost rolul Bisericii ortodoxe în trecut și care trebuie să fie acest rol și în viitor (p. 20). Constituțiunea din 1938 a reparat una din marile greșeli ale legiuirilor seculare, aducând viața familiară sub scutul Bisericii, prin declararea căsătoriei bisericești de obligatorie, cum a fost până la 1864.

De acum juriștii noștri vor trebui să cunoască și canoanele Bisericii ortodoxe spre a putea pune dispozițiunile Statului în concordanță cu cele ale Bisericii dominante, în toate chestiunile matrimoniale, privitoare la cetățenii ortodocși (p. 21).

Ca încheere a luminoaselor expuneri, studiul arată că juriștii noștri, bărbații politici și funcționarii noștri își pot câștiga ușor cunoștințele necesare despre adevăratul raport dintre Biserică și Stat pe băncile Facultății de Drept, ascultând cursurile de drept bisericesc. «Iar dacă aceasta nu mai este posibil în cadrul facultății de drept, atunci studenții să fie obligați a asculta cursuri de drept bisericesc la facultățile de teologie» (p. 23).

Studiul părintelui Șesan a pus în discuție o problemă de mare actualitate și necesitate, arătând importanța dreptului bisericesc în organismul științelor de drept. Expunerile asupra acestei chestiuni sunt convingătoare, pentru că ele sunt făcute de un specialist de necontestată autoritate, sunt prezentate cu un vast aparat științific și obiectivitatea adevăratului om de știință, căruia nu i se poate aduce, eventual, obiecțiunea că ar vorbi pro domo.

Credem, că studiul acesta și problema dreptului bisericesc va trebui să se impună atenției oamenilor noștri de drept și politici, ori câtă aversiune și ori cât indiferentism ar fi la noi pentru problema confesională. Problema pusă va câștiga, încetul cu încetul, și opinia noastră publică, deoarece se tratează chestiuni de cel mai mare interes și pentru viața Statu-

lui. Studiul a avut și până acum un răsunset. «Revista Teologică» din Sibiu — în No. 6 din 1939: *Atitudini pe marginea desființării catedrelor de Teologie Morală dela Academiile teologice și a celei de drept bisericesc dela Universitatea din Cluj*, articol de Grigore T. Marcu — cere repararea unei erori. «Ca să reperi o eroare, nu-i nici odată prea târziu, numai să fie bunăvoință și înțelegere».

De aceea «să revină asupra desființării catedrelor de Teologie morală ale Academiilor teologice și să introducă în fiecare Facultate de drept câte-o catedră de drept bisericesc» (p. 262).

IV. — Imprejurările de după războiul mondial, cu problemele grele de refacere și consolidare, au contribuit mult, ca Statele să dea o importanță mai mare Bisericii, ca factor hotărâtor și aliat prețios în această operă de refacere. Cu interesul pentru Biserică a crescut și importanța dreptului bisericesc. După războiu, Statele au grăbit să închee concordate cu Vaticanul, pentru reglementarea situației juridice a Bisericii catolice. În țările acestea dreptul bisericesc nu are numai importanță pur științifică, ci el prezintă și un interes practic. Din cauza aceasta dreptul bisericesc a luat astăzi, în Apus, un mare avânt. În al treilea Reich german, după cum am amintit, dreptul bisericesc a fost menținut la Facultățile de Drept, deși împrejurările erau nefavorabile Bisericii și s'a făcut un fel de separație între Stat și Biserică. Câtă importanță se dă astăzi acestui studiu, când Reichul are o serie de concordate cu Vaticanul, ne convingem din bogata literatură a disciplinei acesteia în anii din urmă.

Dar o desvoltare extraordinară a luat știința dreptului bisericesc mai ales la Universitățile italiene. De mult dreptul bisericesc n'a cunoscut o perioadă atât de înfloritoare ca în zilele noastre.

De sigur, acordurile laterane, între care și concordatul dela 11 Februarie 1929, au contribuit în măsură largă la interesul care se arată astăzi dreptului canonic al Bisericii romano-catolice. Dar acest interes era viu și înainte de aceste acorduri. Iar astăzi el este dovedit printr'o extraordinar de bogată lite-

ratură, tratând cele mai variate probleme de drept bisericesc care se pun în Italia ¹⁴). Importanța dreptului bisericesc ne-o dovedesc și admirabilele cursuri de drept canonic și drept bisericesc dela Universitățile catolice și dela Facultățile de Drept ale Universității de Stat. Juriștii italieni fac astăzi distincție între dreptul canonic — dreptul creat de Biserică, dreptul cuprins astăzi în Codex juris canonici — și dreptul eclesiastic: dreptul creat, produs de Stat, având ca obiect materii eclesiastice ¹⁵). În urma avântului mare luat de știința dreptului bisericesc se discută chiar problema să fie dublată catedra la Facultățile juridice și anume: să fie o catedră de drept canonic și alta de drept eclesiastic.

Importanța dreptului bisericesc în organizația Facultăților de Drept din Italia este un fapt care grăește dela sine și nu mai are nevoie de o argumentare. Totuși argumentarea nu lipsește în diferitele cursuri și tratate de drept bisericesc. Mă voi referi la un singur autor, Vincenzo del Giudice, vorbește despre demnitatea și importanța dreptului canonic (dignità e importanza del diritto canonico) ¹⁶), înșirând mai multe argumente care fac evidentă importanța acestei științe. La sfârșit aduce argumentul: În special pentru noi Italianii trebuie să se mai adauge la toate acestea (argumente) că dreptul canonic, în parte însemnată, este drept în vigoare în Statul italian și aceasta în măsură și mai largă după «acordurile dela Lateran». Multe instituțiuni sunt reglementate integral în dreptul canonic; ajunge să amintim, între cele mai cunoscute, căsătoria religioasă. Dis-

14) Iată numai câteva din aceste lucrări: Lazzaro Maria de Bernardis (profesor la Univ. din Ferrara), *I Privilegia Clericorum nel diritto italiano*, 1937; Orio Giacchi, *La giurisdizione ecclesiastica nel diritto italiano*, 1937; Piola Andrea (prof. la univ. din Pisa), *Diritto ecclesiastico, diritto canonico, diritto concordatario*, 1938; idem, *Introduzione all diritto concordatario comparato*, 1937; Iannacone, *I fondamenti del diritto ecclesiastico internazionale*, 1936; idem, *Il concetto del diritto ecclesiastico coloniale italiano*, 1938.

15) Mario Falco, *Corso di diritto ecclesiastico*, vol. I: *Diritto canonico*, 1935, p. 3—4. Acelaș autor a publicat și: *Corso di diritto ecclesiastico*, vol. II, *Diritto ecclesiastico italiano*, 1938.

16) Vezi: *Istituzioni del diritto canonico*, 1936, p. 7—10.

ciplina acestei instituțiuni și a altora în situația juridică asemănătoare, nu poate fi studiată adecuat decât prin tratarea în sistemul dreptului canonic ¹⁷⁾.

Pentru a înțelege și mai bine importanța care se dă dreptului bisericesc în Italia, vom sublinia încă faptele următoare: Italia are aproape unanimități de religie romano-catolică, prin urmare ea nu are o problemă confesională care să facă greutăți guvernelor și care să facă indispensabilă știința dreptului canonic la Facultățile de Drept.

La 1870, prin ocuparea Romei de către armata italiană, a luat naștere cea mai spinoasă problemă pentru raporturile dintre Italia și Vatican: *Chestiunea romană*. Raporturile dintre Stat și Biserică sunt din cele mai rele. Exploziile de patimă și intoleranță se țin lanț în lunga epocă de *dissidio* dela 1870 până la deslegarea chestiunii romane ¹⁸⁾. Statul făcea șicane Bisericii, iar Vaticanul racea cele mai mari supărări și greutăți Italiei acasă și în domeniul internațional. Și totuși, chestiunea romană n'a atins cu nimic situația catedrei de drept bisericesc la Facultățile juridice. Deși ce era mai ușor decât să se dea peste bord catedra de drept bisericesc, dreptul unei Biserici care a făcut atâtea zile amare Statului. Luptele și patimile politice ar fi dat această soluționare. Viața italiană însă, ca rezultatul unor foarte strânse legături între Biserică și Stat, conștiință de trebuința de a cunoaște organizația și dreptul Bisericii, n'a admis o astfel de rezolvare a conflictului deschis între Biserică și Stat. Legăturile de veacuri nu se puteau uita și nici desființa prin evenimente supărătoare ca cele dela 1870.

Oare trebuințele de ordin practic, invocate ca argument de Del Giudice, nu se potrivesc și la noi? Dreptul canonic nu a devenit și la noi drept în vigoare? Viața noastră românească, cu legăturile strânse dintre Biserica ortodoxă și Statul român, nu are și ea o asemănare cu acea viață italiană, care a păstrat legături neșterse cu Biserica romano-catolică și care a păstrat dreptului acestei Biserici un loc așa de cinstite în organismului științelor de Stat?

17) Del Giudice, op. cit., p. 9—10.

18) Vezi George Sofronie, *Tratatul dela Lateran*, 1931, p. 26 și urm.

Oricât de mult s'ar îndoi unii oameni de adevărul acestor întrebări, ele exprimă o realitate. În trecutul nostru românesc, în cursul veacurilor de grele încercări, între Stat și Biserica ortodoxă a fost legătura cea mai strânsă. Poporul român a trăit sub aripele sfințitoare ale Bisericii ortodoxe, iar Biserica aceasta a fost apărată de paloșul fulgerător al voievozilor români ¹⁹). Legislația țării românești a fost influențată de praxile Bisericii. Viața de Stat și viața bisericească sunt adânc concrescute în istoria poporului român. Biserica strămoșească și Statul român s'au găsit întotdeauna în cea mai deplină colaborare. Biserica neamului a contribuit cu toate puterile ei la propășirea Statului român. Credința strămoșească ne-a apărat limba, obiceiurile, cultura și chiar existența națională ²⁰). Pentru acest trecut de cinste și de jertfă, pentru serviciile aduse țării, Constituțiunile țării au recunoscut Biserica ortodoxă română ca Biserică dominantă în Statul român ²¹). Iată o recunoaștere, pe cale legislativă, a importanței Bisericii ca factor esențial la plămădirea vieții românești.

Avem și noi viața noastră românească, viață eșită dintr'un sbucium comun și din cea mai sinceră colaborare între Biserica ortodoxă și Statul român. Și este ciudat că pentru cinstirea acestei vieți românești nu s'a dat și nu se dă nici astăzi însemnătatea cuvenită dreptului Bisericii ortodoxe la organizarea Facultăților de Drept din România. «Oare juristul român creștin de astăzi și de toate zilele nu are interes, ba chiar trebuință să știe legile bisericești — canoanele — care au determinat această viață comună a bisericii ortodoxe cu statul român din trecut spre a vedea ce trebuie de făcut în prezent și viitor?» ²²). Cauzele trebuie să le căutăm în influența unei educații într'o ideologie străină de viața și de tradițiile noastre ²³). Instrăinarea aceasta de sufletul neamului poate «să

19) Dr. Valerian Șesan, op. cit. p. 19.

20) Idem, p. 13 și 19.

21) L. Iacob, *Biserica dominantă și egala îndreptățire a cultelor*, 1936, p. 5—8.

22) Șesan, op. cit. p. 19.

23) Vezi la Șesan, pag. 9.

calce în picioare secole de viață românească» (N. Iorga). Iată o deosebire, ca efect, între viața italiană și viața românească în aprecierea rostului și importanței Bisericii și a dreptului ei în organizația de Stat. Dar viața românească prezintă și multe aspecte, care arată că dreptul bisericesc a devenit și la noi un drept în vigoare. Avem în țară 9 culte istorice și cu ele o foarte grea problemă confesională. Organizația acestora și dreptul după care cultele se guvernează nu pot fi ignorate mai ales astăzi, când dreptul lor poate fi considerat ca recipiat de Stat.

Prin concordatul încheiat între România și Sf. Scaun, la 10 Mai 1927, am primit într'o parte esențială dreptul canonic al Bisericii romano-catolice, așa cum este acesta cuprins în codul nou al acestei Biserici, Codex juris canonici, promulgat în 1917. Am adoptat chiar terminologia consacrată a acestui Codex. Spunem că episcopiile din Satu Mare și Oradea Mare sunt unite aeque principaliter (art. 2); episcopii își vor putea exercita drepturile și prerogativele oficiului lor «conform disciplinei aprobate de biserica catolică» (art. 8).

Această disciplină este cea din Codex. Am făcut obligatorii și în domeniul dreptului civil dispozițiile dreptului canonic catolic la recunoașterea și la desființarea persoanelor juridice în Biserică (art. 9 și 15). Concordatul obișnuiește pe juriștii noștri și cu alte probleme, cum sunt ordurile și congregațiile religioase. Realitatea aceasta ne impune să cunoaștem dreptul canonic al Bisericii romano-catolice. Ce bine era, dacă l-am fi cunoscut și adâncit mai mult înainte de începerea tratatelor pentru concordat!

Având obligația aceasta pentru dreptul Bisericii catolice nu vom avea aceeași îndatorire și față de Biserica ortodoxă «dominantă», leagănul națiunii române, care a suferit martiriul celor mai aprigi prizonieri, cum se spune la atâtea ocazii? De sine înțeles nici dreptul Bisericii ortodoxe nu poate fi neglijat, mai ales că mirenii au astăzi un rol important în Biserică, recunoscut prin legea și statutul pentru organizarea Bisericii ortodoxe române. Din aceleași considerațiuni de drept și

practice, nu poate fi nesocotită nici organizația celorlalte culte.

Dar dreptul bisericesc (canonic) are acum un teren și mai larg de influență. Constituțiunea din 27 Februarie 1938 a făcut *binecuvântarea religioasă* (căsătoria bisericească) obligatorie pentru toți membrii cultelor (art. 20). Prin dispozițiunea aceasta dreptul bisericesc primește o importanță și mai mare în viața de Stat. Până aci, în Statele în care s'a introdus căsătoria civilă, partea privitoare la căsătorie din dreptul canonic avea o importanță numai teoretică și era tratată numai sumar în manualele de drept bisericesc. De acum problema trebuie să intereseze în măsura cea mai mare, pentru că dispozițiunile dreptului civil, privitoare la căsătorie, trebuie aduse în congruență cu dispozițiunile dreptului bisericesc ortodox, catolic, protestant și ale dreptului celorlalte culte din țară.

Incontestabil, viața noastră românească, cu frumoasele ei manifestări în trecut și cu grelele probleme ale prezentului, impune în mod categoric înființarea catedrei de drept bisericesc la Facultățile de Drept.

V. — Astăzi când această catedră nu mai există, unde-și vor însuși cunoștințele necesare ce trebuie să aibă juriștii, bărbații politici și funcționarii noștri pentru raportul dintre Stat și Biserică ?²⁴⁾.

Cum pregătește Statul pe viitorii guvernanți și funcționari, care trebuie să se ocupe de cea mai delicată problemă : problema confesională ?

Nu încape nici o îndoială, că Statul trebuie să cunoască dreptul și organizația cultelor sale. Pentru câștigarea cunoștințelor în această materie, cei vizați nu pot fi îndreptați să urmeze cursurile de drept bisericesc al tuturor confesiunilor, ci principiile de organizare ale cultelor trebuie să fie cuprinse și în vreuna din disciplinele juridice. Dar cine să le predea ? Vor fi predate acestea la dreptul constituțional, la dreptul administrativ sau la dreptul internațional, fiind vorba și de concordat ? Și cum să se ceară profesorilor dela catedrele acestea

24) Șesan, p. 23.

să trateze probleme pentru care nu s'au pregătit? Iată tot atâtea întrebări, care descoper o tristă realitate la noi.

Avem cea mai grea problemă confesională, împletită adânc cu problema minorităților etnice. Sub formă confesională se pun la noi probleme mari, care pot atinge însăși suveranitatea Statului. La Facultățile noastre de Drept, chemate în locul întâiu să lămurească chestiunile juridice, nu este o catedră care să dea cunoștințele fundamentale din organizația și dreptul cultelor, să se ocupe de problemele acestea și să apere drepturile suverane ale Statului. În condițiile acestea de pregătire, Statul cu ce competență va reglementa problemele confesionale? Cu ce competență și folos își va exercita chiar dreptul de control (dreptul de supremă inspecțiune) asupra cultelor? Controlul acesta trebuie să fie grija permanentă pentru apărarea intereselor de Stat. El trebuie să fie și aplicarea deplină a principiului de egală îndreptățire a tuturor cultelor. Aplicarea acestui principiu însă presupune cunoașterea situației fiecărui cult. Dacă era cunoașterea aceasta a organizației bisericești, nu s'ar fi făcut atâtea greșeli în domeniul bisericesc și mai ales față de Biserica ortodoxă.

Problema cultelor, spre deosebire de orice altă problemă, nu poate fi rezolvată prin șovăiri și pe cale de compromisuri. Ea cere hotărîre, iar hotărîrea presupune cunoașterea deplină a problemei cu toate greutatețile ei. Avem, incontestabil, o problemă grea confesională, având 9 culte, de aceea Statul trebuie să aibă grijă ca cei ce, prin situația lor în viața de Stat, trebuie să se ocupe de această problemă, să-și poată câștiga cunoștințe temeinice asupra dreptului și organizației cultelor. Cunoștințele acestea se pot câștiga la Facultățile de Drept.

De aceea știința de drept și trebuințele vieții noastre de Stat cer imperativ înființarea catedrei de drept bisericesc comparat la toate Facultățile noastre de Drept, ca să stăpânim problema cultelor la noi și ca să nu ne stăpânească ea pe noi. Este acesta un interes de Stat, este un interes și bisericesc și românesc, este interesul științei de drept și al culturii solide juridice și este un postulat al împrejurărilor speciale din România întregită.

R É S U M É

LE DROIT ECCLÉSIASTIQUE DANS LES FACULTÉS
DE DROIT

L'Église, de même que l'État, est une société, dans laquelle la vie et l'activité de l'homme sont dirigées en vue de leur épanouissement. Elle possède son organisation et son but à elle, et dispose de ses propres moyens pour réaliser sa destinée d'ici bas. En tant que société pourvue d'une organisation indépendante, l'Église se réserve une place indépendante dans le domaine du droit.

L'Église a une organisation juridictionnelle propre, elle possède un droit propre, le droit ecclésiastique: c. à. d. la somme des normes qui régissent la vie de l'Église, en tant qu'organisme social. A ce droit est due une place indépendante dans le système juridique général: Les juristes (des Savigny, des Puchta, des Schulte...) s'accordent dans l'affirmation que ce droit n'est qu'une branche du droit, distinguée, toutefois du droit public ou privé. Si le droit ecclésiastique est une science théologique, d'après son contenu, il est en même temps une science juridique, d'après sa forme et sa méthode. Beaucoup de juristes et de canonistes opinent que le droit ecclésiastique doit être placé plutôt parmi les sciences juridiques. C'est par l'activité du moine Gratien (au 12-e siècle) que le droit ecclésiastique a gagné l'allure de science juridique. A partir de lui, le droit ecclésiastique (canonique) constitue, avec le droit romain, jus utrumque et détient une place d'honneur dans les Facultés de Droit. La chaire de droit ecclésiastique est restée jusqu'à nos jours, une chaire importante, dans la presque totalité des Facultés de Droit des Universités de l'Europe.

Tele n'est pas la situation en Roumanie: dans les Universités de ce pays le droit ecclésiastique n'a pas été accepté dans l'ensemble des disciplines juridiques, quoique cela est strictement exigé par les besoins de la science ainsi que par les rapports entre l'État roumain et l'Église orthodoxe. Il y a eu

une chaire de droit ecclésiastique dans les Universités de Cluj, de Cernăuți et dans la Faculté de Droit d'Oradea. Et pourtant, des besoins d'ordre scientifique de même que des considérations d'ordre pratique imposaient l'introduction de la chaire de droit ecclésiastique dans toutes nos Facultés juridiques.

Il y a en Roumanie neuf cultes historiques; cette situation nous demande la solution du problème le plus délicat dans un État: le problème confessionnel. Voilà pourquoi le droit ecclésiastique dans les Facultés juridiques présente un intérêt immédiat, à côté de l'importance scientifique. Et pourtant, au lieu de fonder des chaires de droit ecclésiastique dans toutes les Facultés de Droit, par la loi de rationalisation on en a supprimé la dernière, celle de l'Université de Cluj. Aujourd'hui, il n'y en a plus de chaire de droit ecclésiastique dans aucune Faculté juridique de Roumanie.

Et pourtant, cette suppression de la chaire de droit ecclésiastique a été une grande erreur, étant une perte pour les sciences juridiques et se trouvant indispensable pour les circonstances spéciales de Roumanie. Chez nous, ainsi que dans les pays occidentaux, on ne peut pas priver la science du droit et la vie de l'État, de la discipline du droit ecclésiastique. Après la guerre mondiale, le droit ecclésiastique a pris un grand essor. Cette constatation est vraie surtout pour l'Italie. Néanmoins, le droit canonique n'est pas aujourd'hui un droit historique, mais un droit encore usité. Les concordats postbelles ainsi que les législations des différents pays lui confirment ce caractère.

La Roumanie, a conclu, elle aussi, un concordat avec le Saint-Siège (en 1927); par conséquent, le droit canonique de l'Église catholique-romaine doit être connu. De même, la Constitution de la Roumanie, de 1938, a rendu obligatoire le mariage religieux. Par conséquent, nous devons connaître le droit matrimonial des cultes du pays.

Les liens étroits de l'État roumain et de l'Église orthodoxe, la vie du pays, comme résultat de ces rapports, nous imposent

aussi la connaissance du droit ecclésiastique de l'Église orthodoxe, à laquelle la Constitution du pays a assuré la situation d'Église dominante du pays.

En effet, quelle est la discipline juridique qui pourrait traiter les problèmes de l'organisation des cultes, en l'absence d'une chaire de droit ecclésiastique dans les Facultés juridiques? Et pourtant, il est indubitable que les problèmes que soulève l'existence des cultes doivent être étudiés quelque part. A la suite de la suppression de la chaire de droit ecclésiastique, ce problème est resté encore sans aucune solution.

La conclusion de cette étude est la suivante: La science du droit ainsi que les circonstances de notre vie d'État imposent d'urgence la fondation d'une chaire de droit ecclésiastique comparé dans toutes les Facultés juridiques de Roumanie.

TEORIA RECAPITULAȚIUNII

(ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΙΣ)

LA SFÂNTUL IRINEU

de N. CHIȚESCU
Asistent universitar

I. Cea mai nouă tâlcuire a tainei Răscumpărării din Protestantismul de azi și cea care răspunde în chipul cel mai mulțumitor înaltelor năzuințe ale sufletelor setoase de adevăr în taberele din centrul și din dreapta acestei mișcări religioase, e teoria zisă «a solidarității». Iată cum o înfățișează, pe scurt, unul dintre fruntașii adepți ai ei, profesorul H. Monnier dela Facultatea protestantă din Paris, în una dintre cele mai noi monografii asupra subiectului : «Presimțită de teoreticienii Catholicismului și de Luther, doctrina solidaristă a Răscumpărării, tâlcuire modernă a Evangheliei pauliniene, a fost schițată în Franța, chiar din timpul Redeschetării, de Vinet, apoi dezvoltată, din punct de vedere filozofic, de Secrétan, din punct de vedere apologetic de Edmond de Pressensé, predicată de Eugène Bersier, de Fallot, sistematizată de Malan și de învățăceii săi, în deosebi de Gaston Frommel, una dintre cele mai nobile figuri ale Teologiei moderne...».

Iată și în ce constă ea, într'un cuvânt : «...Solidarității în rău trebuia să-i răspundă solidaritatea în bine ; și ea nu putea să se constituie decât printr'o ființă sfântă, împrejurul căreia ar veni să se cristalizeze toate aspirațiunile curate și nobile ale omenirii ¹⁾».

1) H. Monnier, *Essai sur la Rédemption*, Paris, 1929, pp. 201, 206-207.

Cercetând vechi tomuri brăcuite ale sfinților părinți, scrise la lumina candelii credinței, aflăm că și această față a lămuririi tainei Răscumpărării a fost dată de acești neasemuiți crainici ai celor dumnezești. — Mai e nevoie să amintim pe sfântul Atanasie cel Mare, ori pe sfântul Grigore din Nisa, care au făcut centrul gândirii lor teologice din această unire negrăită a cerului cu pământul, a lui Dumnezeu cu omul ?

Așa dar e lucru vădit că tot sfinții părinți au tăiat cu sabia Duhului nodul gordian al tuturor problemelor frământate de teologia contimporană — protestantă chiar, — cu deosebire că, pe când la modernii noștri cercetători, — pe cărări învechite, totuși, — găsim palide reflectări ale descoperirii dumnezești, ea apare în toată măreția ei în sisteme bine încheiate, la acei luceferi ai cugetării la cele dumnezești.

Și aceasta se poate vedea în scrierile sfântului Irineu, cercetând cu deosebire învățătura ce formează obiectul studiului de față.

Intr'adevăr, în teoria recapitulațiunii (*ἀνακεφαλαίωσις*) martirul din Lugdunum descopere chipul în care se săvârșește unirea celor despărțite, a ființei dumnezești, cu omenirea. — El — cel dintâiu dintre sfinții părinți — face din această tâlcuire însuși chiagul ce adună într'un tot elementele întregii sale cugetări insuflate de Dumnezeu. — În aceasta constă originalitatea sfântului Irineu ; și prin ea, el ni se descopere ca unul dintre cei mai moderni gânditori creștini.

II. Cuvântul *ἀνακεφαλαίωσις* este vechiu : e împrumutat de sfântul Irineu dela sfântul apostol Pavel, iar acesta l-a găsit în ambianța păgână ; de aci, trebuința pentru noi de a-l cerceta la scriitorii dinaintea sfântului Pavel, apoi în scrierile creștine, pentru a vedea în ce chip a îmbogățit sfântul părinte descoperirea tainelor dumnezești ¹⁾.

1) Credem că e bine să amintim aici că asupra teoriei recapitulațiunii nu există decât un articol al lui Adhémar d'Alès, fostul decan al Facultății de Teologie dela Institutul romano-catolic din Paris, *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée* (în revista *Recherches de science religieuse*, nr. 3—4, anul 6—7, Maiu-Septembrie, 1916, p. 185—

1. *La clasicii greci* acest cuvânt nu e prea des folosit. Punând accentul pe noțiunea de *κεφάλαιον* unii par a arăta prin acest cuvânt ideea de *cuprindere și de rezumare a punctelor de căpetenie din noțiuni abstracte sau concrete*¹⁾. Dimpotrivă, accentuarea prepoziției *ἀνα*, din acest cuvânt compus, dă putință scriitorilor să adauge la cele de mai sus *nuanța de repetiție*²⁾.

(Ni se pare de prisos chiar să amintim părerea unor tâlcuitori, cari întemeindu-se pe aceeași prepoziție, cred că *ἀνακε-*

211) la care adaug substanțialele paragrafe V—VI: *Rekapitulationstheorie*, din capitolul X, al bine cunoscutei cărți a lui Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos...* ed. II, Göttingen, 1921, (p. 348—352) și câteva pagini din teza de doctorat a abatelui Antoine Slomkowski, *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant sint Augustin*, Paris, 1928 (p. 42—43). Broșura lui G. Molwitz, *De ἀνακεφαλαίωσews in Irenaei theologia potestate* (Drezda 1874) nu ne-am putut-o procura.

1) Așa reese din exemplele pe care le aflăm în comentatorii celebri pericope din epistola către Efeseni, I, 10. Astfel, din comentarul lui Paul Ewald, profesor în Erlangen (*Die Briefe des Paulus an die Epheser...*, ediția II, Leipzig, 1910), aflăm următoarele texte: *Λόγους ἐποιοῦντο ἐν τῇ δῆμῳ κεφαλαιοῦντες ἐκ πολλῶν* = Hauptpunkte machend aus vielem, d. h. gewisse Hauptpunkte heraushebend (Thuk, 8, 53; cf. 3, 67; 6, 91); *κεφαλαιωσώμεθα τὸν κάκιστον* = lasst uns den Schlechten ein Hauptpunkt haben machen, ihn auf einen Hauptpunkt bringen, *adică* în universum ac summam describere (Platon, *Rep.* 9, 576 B.); *τὰ λεχθέντα ἐπιτεμνόμενος καὶ ὡσπερὶ κεφαλαιούμενος* = es gleichsam Hauptpunkte haben machend, es auf solche bringend (Heliod. V, 16); *ἡ σύμπασα κεφαλαιοῦται, ἕξακὸς σταδίων* = des Ganze bekommt eine Hauptsumme von = summiert sich zu (Strabo II, p. 92 A); *εἰς δύο ἀρτηρίας...* ἡ πάντων ἀγγείων κεφαλαιοῦνται συνοδῶς = der Zusammenfluss aller Adern bekommt seine Hauptsache in 2 Arterien hinein (Galen. IV, ed. Kühne, p. 657; v. Ewald, *op. cit.*, 79, nota).

Părintele profesor H. Rovența scrie în comentarul său asupra epistolei către Efeseni (București, 1929, p. 27): „Verbul *ἀνακεφαλαιω* (= *συνάψαι*, lat. *conjugere* = a strânge laolaltă) nu-i derivat dela cuvântul *κεφαλή* (cap), ci dela *κεφάλαιον* (= vârf, sumar, totalizare).

În acest chip, verbul e întrebuițat de unii scriitori profani în sensul de a rezuma argumentele unui orator la finele discursului spre a fi ținute minte, iar substantivul format dela acest verb: *ἀνακεφαλαίωσις*, avea sensul de *sumar, recapitulare*”.

2) Acest lucru se vede lămurit din următoarele exemple date de S. D. F. Salmond, principal of the unitet free church college, Aberdeen

φωλαίωσις cuprinde ideia de *întoarcere, restabilire într'o stare pierdută* — înţelegere vădit evoluată şi pe care n'o aflăm pe vremea clasicilor greci ¹⁾).

2. Puţine descoperiri ale Duhului Sfânt arată în chip aşa de desăvârşit care e legătura dintre Sfânta Scriptură şi sfânta Tradiţiune, ca teoria recapitulaţiunii ²⁾. Căci găsim în Sfânta Scriptură numai germenul acestei învăţături, iar în sfânta Tradiţiune — chiar dela sfântul Irineu — lămurirea şi dezvoltarea ei în chip sistematic.

Şi cu privire la această învăţătură, tot apostolul Neamurilor e pionierul deschizător de căi nouă. Intr'adevăr, în *Vechiul Testament* — recte, în traducerea Septuagintei — nu găsim decât într'un singur loc cuvântul ἀνακεφαλαίου, fără vreo însemnare doctrinală deosebită ³⁾.

În scrierile *Noului Testament* n'o găsim decât în două locuri — ambele în epistolele sfântului apostol Pavel ⁴⁾:

În *Romani*, XIII, 9, citim: „Pentru că poruncile: „să nu prea curveşti, să nu ucizi, să nu furi, să nu fii mărturie mincinoasă, să nu poftesteşi», şi oricare altă poruncă, se cuprind în

(în *The epistle of the Ephesians*, New-York, George H. Doran Company, fără dată); astfel, cuvântul ἀνακεφ. este tâlcuit de Quintilian ca: rerum repetitio et congregatio (*Instit. orat* XI, 1), iar Aristotel defineşte: ἔρπον ῥητορικῆς ca ἀνακεφαλαιώσασθαι πρὸς ἀνάμνησιν (*Fragm.* 123); la Platon (*Tim.*, 26, etc.) mai aflăm şi această nuanţă de *repetire* pe scurt a unui argument (cf. Salmond, *op. cit.*, p. 261).

1) Pentru această parte, v. nota lui Ewald, *op. cit.*, p. 80.

2) Din arătarea înţelesului la clasicii greci cred că s'a dovedit cu prisosinţă neputinţa de a nu rămâne la neologismul *recapitulaţiune* ca termen tehnic teologic, ce nu se poate traduce printr'un echivalent, ci printr'o greoaie parafrazare.

3) Şi anume în Ps. 71 (72), 20; v. *A concordance to the Septuagint and other Greek versions of the Old Testament (including the apocryphal Books)* by the late Edwin Hatch... and Henry A. Retpath, Oxford, Clarendon Press (MDCCCXCIV), vol. I, A-I, p. 78.

4) *V. A. concordance to the greek Testament...* edited by Rev. W. F. Moulton,... and. Rev. A. S. Gedeon... Edimburg, T. and T. Clark, ed. III, 1926.

acest cuvânt (ἐν τῷ λόγῳ τοῦτο ἀνακεφαλαιοῦται) adică : «să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși» ¹⁾.

Cuvântul ἀνακεφαλαιοῦται e rău tradus de Vulgată prin *instauratur*, după cum observă chiar tâlcuitori romano-catolici ca M.-J. Lagrange ²⁾.

Înțelesul e lămurit : Cele mai de seamă porunci ale decalogului sunt cuprinse în porunca dragostei. Acest lucru îl spune apostolul însuși în versetul care urmează (10 b) : «dragostea este deci plinirea legii» și «un ecou al cuvântului Domnului (Matei XXII, 39)» ³⁾.

Al doilea loc, cu mult mai însemnat pentru teologia viitorului, este cel din *Efesenii*, I, 10, unde apostolul, în cuprinsul unei fraze de 12 versete (dela I, 3, până la I, 14) dă slavă lui Dumnezeu pentru dragostea sa, care a rânduit totul «spre economia plinirii vremilor, ca toate să le reunească în Hristos (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ) cele din ceruri și cele de pe pământ, întru el».

Pericopa epistolei din care am scos acest verset arată binefacerea întrupării mântuitoare și, în întregul ei, se înțelege ușor. Dar dacă voim să precizăm cuvintele însemnate de noi prin originalul grecesc, e mai greu de făcut. Traducerea Vulgatei: *instaurare omnia in Christo*, care presupune mai mult o reînnoire a tuturor lucrurilor în Hristos, îngreuiază și mai mult înțelegerea acestor cuvinte. «Verbul *instaurare*, scrie marele dogmatist romano-catolic A. d'Alès, ar deștepta mai curând ideia de reînnoire, de restabilire în integritatea primitivă. Simplă nuanță, ce se poate reduce la unitatea înțelesului original» ⁴⁾. Înțelesul nu e același, totuși, și nu e nici chestiune

1) Traducerea e luată din „Noul Testament al Domnului nostru Iisus Hristos și Psalmii”, ediția sfântului Sinod (București, 1937), revizuită de P. S. Irineu Mihălcescu-Craioveanu și de d-l T. M. Popescu, ambii profesori ai Facultății de Teologie din București.

2) „*Instauratur*” est moins précis que *recapitulatur*” (f. g. Orig. int. Jer., Aug. ou summam comprehenditur (Erasme); v. *Epître aux Romains*, par le F. M.-J. Lagrange, comentar și traduc. în colecția „*Études bibliques*”, ed. III, Paris, 1922, p. 317.

3) M.-J. Lagrange, *op. cit.*, supra, p. 316.

4) A. d'Alès, *art. cit.*, p. 187.

de simplă nuanță..... căci sfântul Pavel nu vorbește, aci, de aducerea în starea edenică, a tuturor, în cer și pe pământ, ci de împăcarea lui Dumnezeu cu omul și a omului cu Dumnezeu, adică de apropierea și de reunirea celor despărțite, a cerului cu pământul, ceea ce este altceva. Și nu vorbește deci despre *restabilirea tuturor*, adică despre acea ἀποκατάστασις τῶν πάντων, despre care au învățat Origen, sfântul Grigore de Nisa ș. a. — ceea ce cu oarecare logică s'ar putea deduce, — ci e vorba, în general, despre marea lucrare curățitoare și împăciuitoare a Mântuitorului Hristos) ¹⁾.

«Ca ideie doctrinală», scrie Păr. prof. Haralambie Rovența ²⁾, «verbul întrebuițat aci de sfântul apostol Pavel arată că Iisus a restabilit legătura între cer și pământ, între lumea spirituală și între om. Această legătură exista întru început, dar ea fusese întreruptă de când păcatul pătrunsese în cer și pe pământ. În cer, păcatul se ivise prin îngerii, care se abătuseră dela Dumnezeu și deveniseră răi (cf. II Petru, II, 4), iar pe pământ păcatul pătrunsese odată cu greșala primilor oameni, apoi se înmulțise mereu până la potop și după aceasta. Firea toată gema sub jugul păcatului. Prin venirea lui Hristos, însă, se readuce armonie în univers, strângându-se *din nou* legătura ce exista întru început, deoarece El^{*} supune ascultării sale toată existența rea și repară ruptura produsă de păcat în lume. Prin El deci se realipesc și se unesc cele de sus cu cele de jos, îngerii și oamenii.

La această ideie urmează și alta, ce se poate scoate tot din expresia de mai sus : Hristos este capul care cuprinde, unește și înalță pe toate, cap îngerilor, după natura lui necorporală, iar oamenilor după cea trupească. În acest sens, Hristos nu numai restaurează armonia spirituală în lume, dar e totodată vârful de piramidă al întregii existențe, capul care domină și plenitudine la toate : *cele din ceruri și cele de pe pământ*».

1) Salmond, *op. cit.*, p. 362.

2) Pr. Prof. Dr. Haralambie Rovența (în 1929, pe când era diacon și conferențiar universitar), „*Epistola către Efeseni a sfântului apostol Pavel*, introducere și comentariu, p. 27.

În lumina acestei explicații putem spune cu un alt tâlcuitor, despre această pericopă că «ține de aceeași categorie ca și *Romani*, VIII, 20—22, *Col. I*, 20 etc. și arată adevărul că Hristos e punctul de unire și de împăcare pentru toate lucrurile, așa încât întreaga creație va fi restabilită până la sfârșit prin el în starea ei firească de armonie și unitate» ¹⁾.

Așa dar, în *Rom. XIII*, 9, sfântul apostol Pavel folosește verbul ἀνακεφαλαιούσθαι pentru a arăta că poruncile sunt cuprinse în dragoste, iar în *Efesenii*, I, 10, pentru a arăta că toate sunt cuprinse și reunite în Hristos ²⁾.

3. În scrierile din vechimea creștină aflăm același verb în trei locuri: în *Epistola zisă a lui Varnava*, în *Protevanghelia lui Iacov* și într'un loc dintr'o scriere a sfântului Iustin Martirul, păstrat de sfântul Irineu ³⁾.

În *Epistola zisă a sfântului Varnava* citim: «Fiul lui Dumnezeu a venit în trup, ca să se umple măsura păcatelor (ἵνα τὸ τέλειον τῶν ἀμαρτιῶν ἀνακεφαλαιώσῃ) celor care au prigonit de moarte pe proorocii săi» ⁴⁾. (Aci se folosește nuanța de κεφάλαιον pentru a se arăta ideia de capăt, culme, a fără-delegilor jidovești).

Iar în *Protevanghelia lui Iacob* stă scris că sfântul Iosif spune: «Oare nu s'a repetat pentru mine (μήτι εἰς ἐμέ ἀνακεφαλαιώθη) istoria lui Adam?» ⁵⁾ — cu altă nuanță.

Deși înaintea celui precedent, din punctul de vedere al timpului, sfârșim cu fragmentul din *Sintagma sfântului Iustin cōntra lui Marcion*, unde echivalent grecescului ἀνακεφαλαιούσθαι, în latinește, este pus într'un cadru mult mai mareț, cosmic: «Fiindcă dela Dumnezeu unul, care pe de o parte a făcut această lume și ne-a plăzmit pe noi, iar pe altă parte

1) Salmond, *op. cit.*, p. 362.

2) D'Alès, în *art. cit.*, p. 188, numește un înțeles *logic*, iar pe celălat, *cosmic*, dintr'o explicabilă nevoie de sistematizare.

3) Bousset (*op. cit.*, p. 348), nu socotește că acest citat ar fi al sfântului Iustin, ci tot al sfântului Irineu.

4) După traducerea făcută (în colaborare) de Preotul Ioan Mihălcescu, Profesor la Fac. de Teol. din București, Decanul Fac. de Teol. din Chișinău, în „*Scrierile Părinților apostolici*”, Chișinău, 1927, p. 57.

5) *Protev. lui Iacob*, XIII, 1; citat după d'Alès.

cuprinde și conduce toate lucrurile, Fiul său cel născut a venit la noi, *recapitulând* făptura sa în el însuși, — credința mea în El e tare și dragostea mea față de Tatăl e neclintită, amândouă fiindu-ne dăruite de Dumnezeu!» ¹⁾).

D'Alès traduce — și cu drept cuvânt, — *recapitulans* prin *restaurând*, văzând aici o idee nouă, proprie sfântului Irineu în teoria sa asupra recapitulațiunii ²⁾).

III. Sfântul Irineu însuși nu dă o definiție a recapitulațiunii. Dar din ansamblul lămuririi sale, se vede că aceasta e o *lucrare* pe care o săvârșește Mântuitorul, *restabilind* neamul omenesc — ba chiar firea întreagă — în fericita situație dinainte de cădere; mai este o *stare*, ce se înfăptuește atât la prea slăvita sa naștere când el *rezumă* în sine, ca al doilea Adam, întreg neamul omenesc, cât și în timpul tuturor etapelor vieții, patimii, morții și învierii sale, când el *repetă* etapele istoriei căderii lui Adam, aducând neamului omenesc «*antidotum vitae*». Am fi ispitiți să spunem despre acest cuvânt că e unul «dintre cele mai vagi din pricina ideilor complexe pe care le cuprinde» ³⁾, dacă n'ar fi și mai adevărat că e unul dintre acelea care învăluie, în chip tainic, mărețele mistere dumnezeiești, făcându-ne să le intuim mai mult decât să le înțelegem, să le contemplăm întru credința inimii mai mult decât să le disecăm cu scalpelul științei. El ne aduce în inimă ceva ca o străveche icoană înecată în lumina aurie a slavei cerești, pe fondul căreia se ivesc faldurile purpurii ale mantiei arhieresti a celui încoronat cu spini, scaldat în sudori și sânge de sforțarea dumnezeiască de a ridica pe om de unde a căzut.

Cauza și scopul pogorământului Intrupării răscumpărătoare : iată, pe scurt, ce arată acest cuvânt pe care martirul din Lugdunum îl folosește în nenumărate nuanțe și mai des

1) Ἐλέγχου καὶ ἀνατροπῆς τῆς ψευδωνύμου γνώσεως... („*Contra eresurilor*”, cartea IV, cap. 6, par. 2; Migne, P. G. VII, col. 987).

2) Credem că putem lăsa deoparte, fără vreo pagubă, textul din Sibila creștină, VIII, despre care ne amintește Bousset (*op. cit.*, p. 348).

3) J. Rivièrè, *Le dogme de la Rédemption*, essai d'étude historique, Paris, 1905, p. 122.

decât pe oricare altul: „*Jesus Christus... novissimis temporibus homo in hominibus factus est, ut finem conjungeret principio*», (adică: «în timpurile cele mai de pe urmă, Iisus Hristos..... s'a făcut om între oameni, pentru ca să lege sfârșitul cu începutul») acesta îmi pare a fi textul care arată în chipul cel mai potrivit centrul gândirii sfântului părinte (Contra eresurilor, IV, 20, 4).

Să vedem mai de aproape cum descrie sfântul Irineu starea din care a căzut Adam și unde aduce din nou al doilea Adam neamul omenească cu sine și în sine, unind astfel începutul cu sfârșitul.

1. Amintim mai întâiu un lucru bine cunoscut teologilor inițiați în tainele patristice, că sfinții părinți, în ciuda Protestanților și a Romano-catolicilor, nu idealizează peste măsură starea protopărinților noștri în raiu ¹⁾. (Cei dintâiu, într'adevăr, caută să mărească grozăvia prăbușirii prin păcat, ca să ajungă la încheerea că, după cădere, bietul muritor nu mai e în stare de nimic bun : doar credința îl mai poate ajuta în năzuința spre culmile desăvârșirii cu care fusese înzestrată firea omenească chiar dela facere. Din partea lor, teologii romano-catolici arată că ceea ce a lipsit omului la creierea sa, ca să fie desăvârșit (*justitia originalis*), i-a fost dată pe deasupra, ca un «*donum superaditum*» (putând apoi să-l piardă la cădere, fără ca firea omenească să se strice).

1) Dogmatistul grec H. Andrușos formulează în chip mai sistematic această idee, arătând că sfințenia și dreptatea n'au fost dăruite desăvârșire omului „în starea cea dintâi și în materia ființei lui”, după cuvântul sfântului Vasile cel Mare (Ὁμιλία εἰς τοὺς ψαλμοὺς, 33, 4), ci țineau de firea lui numai în potențialitate (δυνάμει), putând să ajungă și prin eforturile omului și prin harul lui Dumnezeu, în actualitate (πράγματι): „...δεν συγκατεβλήθησαν τέλειαι, „ἐν τῇ πρώτῃ συστάσει καὶ τῷ φερόματι τῆς οὐσίας“ (Μεγ. Βασιλείου, εἰς ψαλμ. 33,4), ἀλλ' ἐγκείμεναι δυνάμει ἐν τῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου, τῇ πρὸς τὸν Θεὸν φερομένη καὶ πρὸς πάσαν ἀρετὴν ἐπιτηδεῖα, ἐπιδέονται μόνον τῆς διὰ τῆς προσωπικῆς γυμνασίας καὶ ἠθικῆς τεκμηριώσεως, διαπτύξεως καὶ ἐμπεδώσεως, ὥστε ὁ ἀνθρώπος νὰ ἀποβῆ καὶ πράγματι ὁμοῖος τῷ Θεῷ“. (Hristos Andrușos, Συμβολικὴ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου, ediția II-a, adăogită, Atena, 1930, p. 161).

Sfântul Irineu nu întărește învățătura apuseană despre desăvârșirea lui Adam : nu aflăm la el concepția aceasta statică, ci una dinamică: acesta (și urmașii săi), e o ființă în devenire și vieața sa trebuie să fie o continuă înălțare spre culmile sfințeniei.

El o spune lămurit : «Dumnezeu putea să dea omului starea desăvârșită, dar omul, de curând făcut, nu era în situația de a o primi, și dacă ar fi primit-o, de a o cuprinde și dacă ar fi cuprins-o, de a o păstra.....»¹⁾. Și sfântul Irineu arată și pricina : pentru ca Adam să nu se amăgească, crezând că i se cuvine tot ce i-a dăruit Dumnezeu²⁾.

Această cumpănire în desvăluirea tainelor dumnezeiești se vede și mai bine în cercetarea amănunțită a învățaturii sale despre starea lui Adam în rai. (Mai e nevoie, cu toate acestea, să adăogăm că așa cum zugrăvește sfântul Irineu pe protopărinții noștri, ei erau într'o stare de înălțare pe care cu greutate putem s'o bănuim măcar, și că nu erau departe de fericirea veșnică întru vedenia de negrăit a Celui neapropiat ?)

2. «Omul e un amestec dintr'un suflet și un trup...» scrie el³⁾.

a) Ca să rușineze pe ereticii gnostici și, în același timp, pentru a face «recapitulațiunea» și mai vădită, sfântul Irineu merge până la susținerea ideii că omul, — trup și suflet — este chipul Cuvântului. La arătarea sa pe pământ, «Fiul omului» a dovedit cu prisosință aceasta : «Atunci s'a arătat Cuvântul acesta, când s'a făcut om Cuvântul lui Dumnezeu, făcându-se pe sine asemenea omului și făcând pe om asemenea sieși, pentru ca, mulțumită asemănării sale cu Fiul, omul să se facă mai bine plăcut Tatălui. În trecut se spunea că omul e făcut după chipul lui Dumnezeu, dar nu era lucru dovedit.

1) *Contra Eresurilor*, IV, 38, 1—2; Migne, P. G., t. VII, col. 1105.

2) „Nec unquam de Deo contrarium sensum accipiat homo, propriam arbitrans eam quae circa se esset incorruptelam...” (*Contra Eresurilor*, III, 20, 1; Migne, P. G., t. VII, col. 942).

3) *Contra Eresurilor*, IV, Praef., 4; Migne, P. G., t. VII, col. 957.

Intr'adevăr, Cuvântul, după chipul căruia fusese făcut omul, era încă nevăzut...» ¹⁾).

b) Nu e de puțină însemnătate, să adăogăm că, spre în-greuiarea situației lui Adam, sfântul Irineu nu uită să amintească, în afară de bogăția îndestulătoare, de frumusețea fermecătoare a raiului, și de lipsa oricărei suferințe trupești ori sufletești : «Suferințele, durerea și gemetele sunt urmarea căderii» ²⁾).

«Nimic din ce e de trebuință pentru nevoile vieții nu le lipsea» ³⁾).

c) Trupul lui Adam era înzestrat cu nesticăciune ⁴⁾ și cu viață — dar, pe care sfântul Irineu îl prețuiește cu drept cuvânt mai presus de orice. Intr'adevăr, el pomenește foarte des nenorocirea fără seamăn a morții trupești și sufletești, pe care Adam și-a atras-o singur asupra-și prin păcat ⁵⁾; pentru aceasta nici nu simte nevoie câte odată decât să repete istorisirea Vechiului Testament, unde omul era înștiințat că «dacă

1) *Contra eresurilor*, V, 16, 2; Migne, P. G., t. VII, col. 1167.

„Chipul lui Dumnezeu în om“ e înțeles în mai multe feluri de sfinții părinți; romano-catolicul F. Vernet a rezumat astfel părerile dascălului din Lyon: „Une fois il y trouve la simple ressemblance avec Dieu par la possession de la liberté et l'usage de la raison; il y aperçoit d'habitude ou, dans l'*imago*, la ressemblance par les biens naturels et, dans la *similitudo*, la ressemblance par les biens surnaturels, ou, dans l'une et l'autre, l'*imago* est la ressemblance divine par la grâce“ (Art. *Irénee*, în Dict. de Théol. cath., t. VII, 1923, col. 2455).

În tâlcuirea de mai sus a sfântului Irineu, găsim că s'ar putea pune întrebarea: Dacă chipul Cuvântului în om e ceva firesc acestuia, *inamissibil*, deci, de ce se spune, totuși, că Fiul a venit să-l restabilească? Răspunsul nu e greu de dat: Ființa omenească — chipul Cuvântului, după sfântul Irineu — e restabilă, după căderea în păcat, fiindcă în această stare e supusă suferințelor, stricăciunii și morții, trupești și sufletești..

2) Sfântul Irineu, Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος (*Demonstrarea prediciei apostolice*); P(atrologia) O(rientalis), XX, trad. franceză de J. Barthoulout, cu introd. de J. Tixéron, p. 767, citată după abatele Slomkowski, *op. cit.*, p. 40.

3) *Demonstrarea prediciei apostolice*, XII, P. O., p. 762; Slomkowski, *op. cit.*, p. 40.

4) *Contra eresurilor*, II, 20, 3; Migne, P. G. VII, col. 778; II, 18, 7; *ibid.* col. 937; III, 19, 1, col. 938; III, 23, 1, col. 960.

5) *Contra eresurilor*, III, 23, 1; Migne, P. G., VII, col. 960, etc.

va păzi poruncile sale va putea rămâne mereu în starea în care se afla, adică nemuritor, pe când dacă nu va rămâne credincios, se va supune morții și se va întoarce în pământul din care a fost făcut» ¹⁾).

Atât de mult îl întristează pe sfântul Irineu căderea lui Adam — și, prin el, a tuturor urmașilor săi, — sub legea morții, încât cercetează și lămurește și pricina pentru care n'ar fi fost cu puțință altfel, după cădere : «Vieața dela obârșie a fost pierdută, pentru că fusese dată nu prin Duhul, ci prin suflare.....; căci altceva e suflarea de viață, care face pe om trupesc, altul Duhul dătător de viață, care îl face duhovnicesc» ²⁾).

Intr'adevăr, Sfânta Scriptură spune că Ziditorul a suflat suflare de viață asupra omului, dar izvorul vieții era în împărțășirea neconținută cu Dumnezeu, la care se ajungea prin efortarea neostoită de a nu pierde, prin păcat, pe Duhul Sfânt, făcându-se astfel, «om duhovnicesc» ³⁾).

Sfântul Irineu află totuși mijloc de mângâiere în moartea trupească : ea pune omului stavilă și hotar în prăbușirea sa în prăpastia păcatului. Dumnezeu a oprit astfel «ca omul să rămână mereu călcător de lege, ca păcatul să fie nemuritor și ca răul să fie fără sfârșit și fără vindecare» ⁴⁾).

d) Sfântul Irineu deplânge însă mai amar pierderea «a-semănării lui Dumnezeu în om» și proslăvește cu nesaț lucrarea izbăvitoare a Mântuitorului, care i-a dat-o înapoi, prin «recapitulațiune» : «Am arătat că nu atunci (la Întrupare) își are început Fiul lui Dumnezeu, care a existat întotdeauna la Tatăl ; dar, când s'a întrupat și s'a făcut om, a recapitulat în el lungul șir de oameni și, rezumând în el omenirea, ne-a dat mântuirea, ca să căpătăm în Hristos ceea ce pierduserăm în

1) Sfântul Irineu, *Demonstrarea prediciei apostolice*, XV, P. O., p. 763—64; v. Slomkowski, op. cit., p. 38—39.

2) *Contra eresurilor*, V, 12, 2; Migne, P. G., t. VII, col. 1152.

3) *Contra eresurilor*, V, 12, 2; Migne, P. G., t. VII, col. 1152—1153.

4) *Contra eresurilor*, III, 23, 6; Migne, P. G., t. VII, col. 964.

Adam, adică faptul de a fi după chipul și asemănarea lui Dumnezeu ¹⁾.

În ce privește «chipul lui Dumnezeu» (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ nu putea desigur fi pierdut, câtă vreme firea omenească nu era distrusă. (Și e foarte greu Romano-catolicilor să armonizeze această pierdere, despre care mai vorbesc și alți părinți, cu învățătura lor despre «donum superaditum», coroana zidirii, pe care acesta îl pierde, rămânând neatins darurile firești). Pentru noi ortodocșii, nu e deloc greu să vedem că aici e o hiperbolă, prin care sfântul Irineu învață, împreună cu alți sfinți părinți, tămăduirea vătămarilor aduse de păcatul protopărintelui nostru, întregii sale ființe (și deci și ființei noastre), cu privire la trup și mai ales la suflet.

«Asemănarea cu Dumnezeu» (ὁμοίωσις) înfățișează culmea, spre care poate năzui pământeanul. În Adam ea nu devenise o «a doua fire», fiindcă nu fusese încă dobândită prin eforturile proprii lui libertăți; deaceia el «a pierdut-o cu ușurință», scrie sfântul Irineu ²⁾.

e) Cum a fost cu puțință ca Adam să piardă o asemenea diademă, cu care-l împodobise Pantocratorul, ca rege al creației? Acest lucru îl va lămurii sfântul Irineu dându-ne cuvânt de învățătură despre libertatea sădită în om și despre legea progresului pusă în el ³⁾.

1) *Contra eresurilor*, III, 18, 1; Migne, P. G., VII, col. 932; cf. *ibid.*, III, 21, 10 sq.; col. 954—960; IV, 20, 4; col. 1034, etc.

2) *Contra eresurilor*, V, XVI, 2; Migne, P. G., t. VII, col. 1168.

3) Abatele Slomkowski (*op. cit.*, p. 39—40), amintește două cauze ale nevinovăției sau curăției protopărinților noștri, pe care le dă sfântul Irineu: după *Demonstrarea...*, ea s'ar datora „iradierii normale a vieții duhovnicești”, pe când, după *Contra eresurilor...*, vârstei lor.

Iată ce scrie în *Demonstrarea...* (14; P. O., t. XII, p. 763): „Adam și Eva erau goi și nu se rușinau; căci erau nevinovați și n'aveau decât gânduri curate, ca acelea ale copiilor. În mintea și în înțelegerea lor nu era nimic care să poată face să se nască în suflet dorințe rele și mișcări rușinoase. Atunci ei păstrau integritatea firii lor; căci ceea ce li se insuflase în clipa creației era o suflare de viață. Ori, câtă vreme această suflare păstra tăria și puterea ei, puneă gândul și mintea lor la adăpost de rău...”.

Iată ce se spune și în *Contra eresurilor* (III, 22, 4; col. 959): „De

Liberul arbitru, cu care a fost înzestrat omul, îl apropie de firea îngerilor: «Dumnezeu făcuse pe om liber la obârșie...; el pusese în om puterea de alegere ca și în îngeri» ¹⁾. Această libertate dă omului toată răspunderea faptelor sale; rațiunea, care e dela sine înțeleasă în această «putere de alegere ca și la îngeri», presupune o efortare personală de hotărîre și deci răsplata: «Intr'adevăr, omul rațional și prin urmare asemenea lui Dumnezeu, zidit liber în hotărîrea și puterea sa, își e singur pricina pentru care odată să fie grâu, altădată să fie paie. Pentru aceea se va și osândi, pe drept, fiindcă, făcut fiind ființă rațională, a părăsit rațiunea și, trăind împotriva rațiunii, s'a opus dreptății lui Dumnezeu, predându-se oricărui Duh pământesc și supunându-se tuturor plăcerilor...» ²⁾.

f) Pentru a lămuri prăbușirea omului, libertatea, de care el s'a folosit așa de rău, nu era de ajuns. Intr'adevăr, gnosticii ar fi putut să spună că Demiurgul n'a fost în stare să creieze oameni desăvârșiți..... La aceasta, sfântul Irineu răspunde, în felurite chipuri, cu marea lege a progresului, înlăturând blasfemia tăgăduirii atotputinții dumnezeiești.

Invățăturii fataliste a gnosticilor, după care una dintre cele trei categorii de oameni nu poate dobândi mântuirea, ori ce ar face, iar alta n'o poate pierde cu nici un chip, el opune un argument scos din bunul simț, pentru a dovedi amoralitatea ei: «dacă unii ar fi fost creați buni din fire și alții răi din fire, nici aceia n'ar merita laude, dacă ar fi buni..... nici aceștia învinovați» ³⁾.

Trebuia ca Adam însuși să conlucreze cu ziditorul, pentru a ajunge la desăvârșirea — pe care se cuvenea s'o câștige

curând zidiți, ei nu știau să nască copii. Căci se cuvenea ca mai întâi să crească și apoi să se înmulțească”.

(Dintre aceste două lămuriri, cea dintâi se încadrează mai bine în gândirea patristică tradițională).

1) *Contra eresurilor*, IV, 37, 1; Migne, P. G., t. VII, col. 1099.

2) *Contra eresurilor*, IV, 4, 3; Migne, P. G., VII, col. 983; cf. IV, 37, 2, col. 1100; IV, 38, 4, col. 1109; *Demonstrarea...* 11; P. O., t. XII, p. 762; (Slomkowski, *op. cit.*, p. 33).

3) *Contra eresurilor*, IV, 37, 2; Migne, P. G., VII, col. 1100.

numai în libertate și astfel s'o merite. În acest fel omul «se va înălța pe îndelete și va merge către ce e desăvârșit, adică se va apropia de cel nefăcut (ἀρέωντος)» ¹⁾.

În acest înțeles proslăvește sfântul Irineu iconomia dumnezeiască, după care, în istoria lui Adam, ca și în aceea a oricărui pământean, «a fost potrivit ca mai întâi să se arate firea, apoi, în cele din urmă ce e muritor să fie învins și absorbit de nemurire, și ce e stricăcios de nesticăciune și omul să se facă după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, după ce a fost dobândită cunoștința binelui și a răului» ²⁾.

În cadrul acestei învățături mărețe, autentic creștine, în care optimismul și dinamismul își dispută întâietatea, trebuie făcut loc și părerii sale particulare despre copilăria fizică și morală a lui Adam. (Sfântul Teofil al Antiohiei i-o luase înainte de altfel pe această cale ³⁾, iar Clement al Alexandriei va accentua și mai mult această învățătură ⁴⁾). Această stare de copilărie explică multe amănunte din istoria adamică și cu deosebire ușurința, cu care s'a lăsat ispitit protopărințele noastre : acesta «nu avea încă desăvârșita folosință a facultăților sale ; deaceia a și fost înșelat cu ușurință de amăgitorul» ⁵⁾.

Astfel a fost cu puțință curmarea scurtă a acestei înălțări a lui Adam, care trebuia să întărească, să definitiveze starea sa de fiu adoptiv al lui Dumnezeu, ajungând la deplina maturitate a darurilor duhovnicești și la nesticăciune, la nemurire, la viziunea îndumnezeitoare : «Cei ce văd pe Dumnezeu sunt înlăuntrul lui Dumnezeu, au parte la strălucirea sa» ⁶⁾.

1) *Contra eresurilor*, IV, 38, 3; Migne, P. G., VII, col. 1108.

2) *Contra eresurilor*, IV, 38, 4; Migne, t. VII, col. 1109.

3) Sfântul Teofil al Antiohiei, *Cuvântarea către Autolic*, II, 24—25; Migne, P. G., VI, col. 1089—1092.

4) V. Slomkowski, *op. cit.*, p. 49.

5) *Demonstrarea...*, 12; P. O., t. XII, trad. fr. cit., p. 763; (Slomkowski, *op. cit.*, p. 41); în această privință, v. lucrarea des citată a abatelui Slomkowski, p. 39—41.

6) *Contra eresurilor*, IV, 20, 5; Migne, P. G., VII, col. 1035; cf. „*Tandem aliquando maturus fiat homo, ut tantis maturescens ad videndum et capiendum Deum*” (ibid., IV, 37, 7).

g) Astfel s'a rupt „*eam quae est ad Deum communio-* nem”¹⁾.

3. Trebuie să nu uităm că și căderea însăși, prevăzută în planul veșnic al lui Dumnezeu, avea să folosească lui Adam (și urmașilor lui, prin urmare), după cum înghițirea lui Iona i-a folosit lui și multora. Dumnezeu a avut grijă ca și această prăbușire să servească la dezvoltarea omului²⁾: «Atât de mare a fost îndurarea lui Dumnezeu, încât omul, trecând prin toate și primind cunoștința moravurilor, apoi venind de acolo la învierea sa din morți, și învățând din experiență de unde a fost izbăvit, necurmat să fie recunoscător Domnului, să dobândească dela el darul nesticăciunii, ca să-l iubească și mai mult (căci cui i se iartă mai mult, mai mult iubește), dar să se și cunoască pe sine că e muritor și neputincios....»³⁾. «Omul a cunoscut și binele ascultării și răul neascultării: așa încât după ce a primit cu ochii minții experiența amândorora, să facă alegerea cu o mai bună judecată...»⁴⁾. Iată de ce Adam, cel care a pățimit mult din pricina păcatului său personal, nu poate fi înlăturat dela mântuirea tuturor și Tațian, care învățase împotriva, a zăcut în neștiință și orbire⁵⁾.

Această părere optimistă a sfântului Irineu se lămurește ușor, dacă ne gândim că, după el, dezvoltarea omului întreprinsă din cauza păcatului, începe din nou, într'un avânt așa de minunat, încât chiar din această viață, urmașii lui Adam depășesc starea protopărintelui lor. Și aceasta, mulțumită tainei celei din veac ascunse și de îngeri neștiută.

Intr'adevăr, prin slăvita Intrupare, într'un trup ca al celui dintâiu Adam, adică lipsit de păcat, cel de al doilea Adam «a recapitulat» în sine întreaga omenire, adică a cuprins-o, a vindecat-o și a întors-o din nou în starea edenică, ba ridicând-o mai sus încă de culmile adamite, spre zările sfințeniei,

1) *Contra eresurilor*, III, 18, 7; Migne, P. G., VII, col. 937.

2) *Contra eresurilor*, III, 20, 1; Migne, P. G., VII, col. 942.

3) *Contra eresurilor*, III, 20, 1; Migne, P. G., VII, col. 942.

4) *Contra eresurilor*, IV, 29, 1; Migne, P. G., VII, col. 1109; cf. *ibid.*, III, 23, 1; col. 960; IV, 37, 7, col. 1104.

5) *Contra eresurilor*, III, 23, 8; Migne, P. G., VII, col. 965.

unde cerul se împreună cu pământul și fiii lui Dumnezeu după harul adopțiunii contemplează slava sa cea negrăită.

4. a) *Oikovoúia* (*dispositio*, după tâlcuirea latinească), despre care vorbește sfântul Irineu atât de des ¹⁾, este veșnica rânduială dumnezeiască, potrivit căreia, la plinirea vremii, Fiul avea să se întrupeze în aceeași «protoplasmă» pe care Tatăl a zidit-o «cu mâinele sale, adică cu Cuvântul și cu Duhul» ²⁾.

Cu această idee măreață, dascălul din Lyon stabilea, împotriva gnosticilor, unitatea dintre Dumnezeu-creatorul și Dumnezeu-izbăvitorul, și acea *κοινωνία* și *ἐνωσις* — împărtășire și unire — între Dumnezeu și neamul omenesc («A unit... pe om cu Dumnezeu...» ³⁾). Desvăluia, deasemenea, planul Dumnezeirii, care făcea ca Fiul, întrupându-se, să vină întru ale sale (*quaerentem ovem quae perierat, quod quidem erat proprium ipsius plasma*, III, 22, 1) și să recapituleze în sine „*protoplasma*“, adică trupul fără păcat, ca acela al lui Adam în raiu, al tuturor celor ce pot forma propriul său trup (Biserica): «După cum Adam cel dintâiu zidit (*protoplastus*) a avut materia din pământ înțelenit și virgin până atunci, (căci Dumnezeu nu plouase încă și omul nu lucra pământul) și după cum omul a fost zidit de mâna lui Dumnezeu, adică de Cuvântul lui Dumnezeu (căci toate printr'însul s'au făcut) și după cum Dumnezeu a luat țărână din pământ și a plăzmuț pe om, tot astfel, «*recapitulând*» în sine pe Adam, însuși Cuvântul, întrupându-se din Maria, care până atunci era fecioară, a primit pe drept înfăptuirea (*generationem*) recapitulațiunii lui Adam...» ⁴⁾.

b) Amintim ce s'a petrecut atunci: «Când s'a întrupat și s'a făcut om, a recapitulat în sine lungul șir de oameni, dându-le mântuirea în general (*in compendio...*» ⁵⁾.

1) *Contra eresurilor*, III, 18, 1; III, 16, 6; III, 21, 1; III, 22, 3; IV, 28, 2; III, 17, 4; v. Bousset, *op. cit.*, p. 350 și note.

2) *Contra eresurilor*, V, 6, 1; Migne, P. G., VII, col. 1137.

3) *Contra eresurilor*, III, 18, 7; Migne, P. G., VII, col. 937.

4) *Contra eresurilor*, III, 21, 10; Migne, P. G., VII, col. 954.

5) *Contra eresurilor*, III, 18, 1; Migne, P. G., t. VII, col. 932.

Se vede aici înțelesul «recapitulațiunii»: Logosul a primit în sine protoplasma, din care a fost zidit Adam și, primind o părticică din ea — un trup și un suflet, — i-a dat, ca să zicem așa, o grefă de sfințire, de regenerare, cu care apoi a înnoit tot neamul omenesc. Căci după cum Adam a putut rezuma în sine omenirea, tot astfel și mai cu prisosință și al doilea Adam a putut face același lucru.

Aceasta însemna întoarcerea omului în starea adamită. Avem dar un întreit înțeles al recapitulațiunii la sfântul Irineu: *rezumarea* neamului omenesc, *regenerarea* lui, și deci *întoarcerea* lui în starea edenică. Prin unirea lui Dumnezeu cu omul, acesta a primit înapoi tot ce pierduse prin Adam și «har peste har» întocmai ca florile veștejite ale câmpului roua înviorătoare a dimineții.

c) *Nestricăciunea și nemurirea*: «Noi nu puteam să primim în alt chip nestricăciunea și nemurirea, decât prin unirea cu nestricăciunea și nemurirea. Dar cum am fi putut fi uniți cu nestricăciunea și nemurirea, dacă nestricăciunea și nemurirea n'ar fi devenit mai întâiu ceea ce suntem noi, pentru ca ceea ce era stricăcios să fie absorbit de nestricăciune și ceea ce era muritor de nemurire...» ¹⁾.

d) *Inițierea*: «Cuvântul lui Dumnezeu s'a făcut om și cel ce este Fiu al lui Dumnezeu s'a făcut fiu al omului, unit cu cuvântul lui Dumnezeu, pentruca omul să primească adopțiunea și să se facă fiu a lui Dumnezeu...» ²⁾.

e) *Recapitulațiunea* va avea drept unul dintre scopurile cele mai înalte înzestrarea omului ca această *ὁμοίωσις τῷ θεῷ*, care e *îndumnezeirea zidirii* prin Intruparea Cuvântului lui Dumnezeu și adumbrirea Duhului Sfânt. Deaceea, înaintea sfântului Atanasie, sfântul Irineu folosește formula bine cunoscută de sfinții părinți: «*propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus, uti nos perficeret esse quod est ipse*» („Din pricina prea marei sale dragoste, s'a făcut ceea ce suntem noi, pentru ca să ne aducă și pe noi în starea de a fi ceea ce este el») ³⁾.

1) *Contra eresurilor*, III, 19, 1; Migne, P. G. VII, col. 939.

2) *Idem, ibidem*.

3) *Contra eresurilor*, V, praef.; Migne, P. G., VII, col. 1120.

Această asemănare a lui Dumnezeu în om se datorește lucrării negrăite a sfântului Duh în el. Intr'adevăr, a treia persoană a Sfintei Treimi «curăță pe om și-l înalță la viața lui Dumnezeu» ¹⁾, care «nu vine dela noi, nici dela firea noastră : ci este dată după harul lui Dumnezeu», e împărtășire cu vieața dumnezeiască însăși ²⁾.

Iată acum că celui care se face «templu al Duhului Sfânt», după cum spune Apostolul neamurilor, înaintea sfântului Irineu, i se hărăzește «asemănarea lui Dumnezeu» : «Prin revărsarea Duhului, omul s'a făcut duhovnicesc și desăvârșit și viează după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Dar dacă într'un om sufletului îi lipsește duhul, acel om va fi nedesăvârșit.... neavând asemănarea în Duhul» ³⁾. Dimpotrivă, «prin Duhul primim noi chipul și pecetea Tatălui și a Fiului» ⁴⁾, adică cea *ὁμοίωσις* (pe care unii Romano-catolici cred că o pot identifica cu «*gratia habitualis*»); aceasta aduce transfigurarea taborică prin sfințenie, face pe om un Dumnezeu și fiu al Celui prea Înalt, după cuvântul Scripturei (Ps. LXXXII, 6) îl îndumnezește !»

În această privință, sfântul Irineu stabilește o ierarhie între harul primit de Adam și cel primit de creștin, dându-i întâietate acestuia din urmă. Căci e firesc ca un creștin, care a primit descoperirea chipului lui Dumnezeu în persoana Mântuitorului însuși să urce mai repede scările desăvârșirii duhovnicești, primind un har care depășește pe acela dat lui Adam ⁵⁾.

Această gândire arată măreția lucrării dumnezeiești și mărinimia lui Dumnezeu, care ridică pe urmașii celui căzut mai presus de el, vrând parcă să le dea prilej de a agonisi astfel binefacerile timpului pierdut....

f) În sfârșit, sfântul Irineu întinde binefacerile recapitu-

1) *Contra eresurilor*, V, 9, 2; Migne, P. G., VII, col. 1144.

2) *Contra eresurilor*, II, 34, 3—4; Migne, P. G., VII, col. 836—837.

3) *Contra eresurilor*, V, 6, 1; Migne, P. G., VII, col. 1138.

4) *Contra eresurilor*, III, 17, 3; Migne, P. G., VII, col. 930.

5) V. dezvoltarea, pe temeiul citațiunii din I Cor., XV, 45—6; *Contra eresurilor*, V, 12, 2; Migne, P. G., VII, col. 1152 sq.

lațunii peste întreg cosmosul, cugetând desigur la freamătul neliniștit al firei, la geamătul ei, despre care vorbește sfântul Pavel și la cerul nou și pământul nou pe care ni-l vestește cu glas de tunet Apocalipsul: «el a venit pentru o operă universală, recapitulând toate lucrurile în sine» ¹⁾.

g) Cu această învățătură a recapitulațiunii la Intrupare, sfântul Irineu poate fi numit părintele teoriei Răscumpărării, zisă «fizică» sau «mistică»; punctul ei cel mai înalt e îndumnezeirea omului prin vedenia luminei cele neapropiate. Despre prea-fericiții, care se învrednicesc de ea, sfântul Irineu spune că «sunt înlăuntru lui Dumnezeu, se împărtășesc de strălucirea sa» ²⁾.

Sfintele taine și, în special sfânta Euharistie, în care omul își însușește trupul și sângele Domnului, sunt darurile cu care trupul lui Hristos, Biserica, preface pe om într'un supramom, însă de aici, de pe pământ, toate desăvârșindu-se la Arătare.

5. Dar Mântuitorul n'a «recapitulat» pe Adam numai la Intrupare, ci în tot timpul vieții sale. Și dacă la Intrupare această recapitulațiune avea înțelesul principal de *rezumare* și de *restabilire*, recapitulațiunea vieții lui Adam are înțelesul principal de *repetire*.

Intr'adevăr, toate amănuntele existenței lui Adam, sunt recapitulate în viața pământească a Mântuitorului ³⁾.

1) *Contra eresurilor*, III, 16, 6; Migne, P. G., VII, col. 925.

2) *Contra eresurilor*, IV, 20, 5; Migne, P. G., VII, col. 1035.

3) „Trebuia ca Iisus-Hristos să fie nu numai om, ci trup din trupul nostru, ca să mântuiască pe acela chiar, care pierise în Adam” (V, XIV, 2, P. G., VII, 1161—1162...). Trebuia ca el să ia asemănarea unui trup al păcatului (III, XX, 2, P. G., VII, 944), ca să învingă păcatul în propriul său domeniu și să provoace pe omul păcătos de a câștiga din nou asemănarea cu Dumnezeu. Trebuia ca trupul său să fie frământat dintr'o materie virgină, după cum trupul celui dintâi Adam a fost frământat dintr'un pământ virgin; dar, pe-de-altă parte, trebuia ca acest corp să provină dela substanța lui Adam și iată pentru ce Hristos trebuia să aibă o mamă. Trebuia ca mântuirea să înceapă printr'o femeie și printr'o fecioară, după cum moartea începuse printr'o femeie încă fecioară: lângă noul Adam, Irineu înfățișează pe noua Evă și, pentru a zugrăvi această întoarcere la viață, al cărei principiu îl va pune Maria, el împlinește

Se stabilește astfel un paralelism isbitor între viața celor doi Adami. În această repetire a începutului și sfârșitului Bibliei, sfântul Irineu accentuează cu deosebire *ascultarea (obedientia)* desăvârșită de care a dat dovadă Mântuitorul, spre deosebire de ceea ce a făcut Adam, a cărui vieață e pătată de neascultare (*inobedientia*)¹⁾.

Astfel, desvăluindu-ne al doilea aspect al lucrării mântuitoare a Domnului Hristos — acela de a ne mișca inima, spre urmare, cu pildele unei vieți omenești, în desăvârșită comuniune cu Dumnezeu, — sfântul Irineu expune ceea ce s'a numit *aspectul moral al Răscumpărării*.

6. Greșala lui Adam trebuia plătită, păcatul ispășit. O-sânda dumnezeiască trebuia să cadă asupra celor păcătoși, dar Mântuitorul a luat locul omenirii păcătoase în fața lui Dumnezeu și a murit de moarte rușinoasă în locul ei, potrivit înfricoșatei iconomii dumnezeiești: «răscumpărându-ne (λυτρωσαμένον) Domnul cu propriul său sânge și dând sufletul său pentru sufletele noastre și trupul său în locul trupurilor noastre (ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν)»²⁾.

Recapitulațiunea s'a întins până la moartea sa; căci «a recapitulat» și moartea tuturor oamenilor: «Recapitulând în sine pe tot omul (*universum hominem*) dela început până la sfârșit, a recapitulat și moartea lui...»³⁾.

ideea unei „recapitulațiuni prin Hristos“, afirmând o participare foarte specială a Mariei la această mișcare și folosindu-se în acest scop de un termen deosebit: *a Maria in Evam recirculatio* (III, XXII, 4; P. G., VII, 958). Trebuia ca vestea mântuirii să fie dusă Mariei de un înger de lumină, după cum vestea morții fusese dusă Evei de un înger al întunecului. Trebuia ca și credința și supunerea Mariei să deslege nodul format de necredința și nesupunerea Evei. Trebuia ca noul Adam să se supună ca să repare nesupunerea celui dintâi Adam. Trebuia chiar ca Hristos să treacă prin diferite vârste ale vieții, ca să le sfințească pe toate: și în această privință, Irineu merge până la a atribui Domnului nostru o longevitate care nu se potrivește cu cronologia Evangheliilor...” (III, XVIII, 7; P. G., VII, 937): A. d'Alès, *art. cit.*, p. 193—194.

1) v. A. d'Alès, *art. cit.*, p. 195—196; J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption, essai d'étude historique*, Paris, 1905, p. 122; cf. următoarele texte: C. e., V, 17, 1; col. 1019; III, 21, 10; col. 954, etc.

2) *Contra eresurilor*, V, 1; P. G., VII, col. 1121.

3) *Contra eresurilor*, V, 23, 2; Migne, P. G., VII, col. 1185.

E vădit lucru că aici recapitulațiunea are mai mult nuanța de reparat, tămăduit. Moartea Domnului pe cruce împlinește urmările Intrupării și ale vieții de supunere desăvârșită a Domnului, — toate fiind întărite de Invierea sa: în planul veșnic al Dumnezeirei, una n'a rămas lucrătoare fără cealaltă. Deaceea nu e de mirare că și moartea izbăvitoare are exact aceleași urmări ca și Intruparea în tâlcuirea sfântului Irineu: «Prin patimă a distrus moartea, a șters greșala, a pus stavilă stricăciunii și capăt necunoștinței; dar a făcut să strălucească și vieța, a arătat adevărul și a dat nesticăciunea»¹⁾.

Ba încă în aceeași frază el rezumă atât urmările Intrupării, cât și pe acelea ale morții răscumpărătoare²⁾.

Acesta este *aspectul realist al Răscumpărării* și anume, din folosirea prepoziției *avri* se vede că el face să se presimtă teoria substitutivă penală (numită așa mai târziu), care e în deobște învățată de sfinții părinți³⁾.

8. Căderea în păcat se datorește și slăbiciunii omului, însă și răutății diavolului. Acesta «recapitulează» — adică

1) *Contra eresurilor*, III, 20, 3; Migne, P. G., VII, col. 778.

2) „Răscumpărându-ne Domnul prin sângele său, dând sufletul său pentru sufletele noastre și trupul său în locul trupurilor noastre și revărsând asupra noastră Duhul Sfânt, a restabilit unirea între om și Dumnezeu; a făcut să se coboare Dumnezeu către om prin Duhul și a făcut să se urce omul până la Dumnezeu prin Intruparea sa; prin venirea sa ne-a dat adevărata și trainica nemurire, unindu-ne cu El: aceste mari adevăruri sunt ruina tuturor învățăturilor eretice” (*Contra eresurilor*, V, 1, 1; Migne, P. G., VII, col. 1121).

3. Trebuie să însemnăm aici, procedeul romano-catolic de a critica în chip tendențios pe unii dintre sfinții părinți. Astfel, abatele J. Rivière, care și-a câștigat mari merite în precizarea învățăturii romano-catolice despre Răscumpărare, afirmă în marele său studiu istorico-dogmatic asupra Răscumpărării din 1905, citat aici, că la sfântul Irineu se găsește „un paralelism superficial, o supra încărcare stângace...” a unei idei luate dela sfântul apostol Pavel (p. 123). Nu adăogăm decât că nu pentru întâia oară Romano-catolicii sunt lipsiți de respect și pietate față de scrierile acelorora dintre sfinții părinți, a căror operă cuprinde o respingere vădită a unor învățături greșite ale lor. E cazul sfântului Irineu, cu însemnătatea pe care o dă Răscumpărării mistice și cu nuanța pe care o dă teoriei realiste (substituirea penală și nu satisfacție...).

rezumă, — în sine toată apostasia ¹⁾, (după cum ereticul Valentin *recapitulează* în învățătura lui toată erezia și după cum Antihrist va recapitula în sine, deasemenea, toată lepădarea) ²⁾.

Deaceea, sfântul Irineu va opune recapitulațiunea Domnului Hristos aceleea a diavolului, pe care Mântuitorul îl va învinge, și în *chip negativ*, distrugându-i orice putere asupra oamenilor (și pe această cale el va merge până la primirea milenarismului) ³⁾ și în *chip pozitiv* recapitulând în sine credința și desăvârșirea.

Din punctul nostru de vedere nu ni s'a părut fără interes să știm ce nuanță are această «recapitulațiune», a Domnului față de «contra-recapitulațiunea» diavolului. Intr'adevăr s'a scris o întreagă bibliotecă — și polemica încă n'a încetat ⁴⁾ — pentru a se răspunde la întrebarea, dacă sfântul Irineu nu socotește pe diavol stăpân de drept al oamenilor și dacă prin urmare, «prețul de răscumpărare» (λύτρον), nu i se cuvenea lui.

Sfântul Irineu vorbește adesea despre *justitia Dei* și arată că, fiindcă diavolul învinsese pe om, drept era ca tot de un om să fie el învins și nu de Dumnezeu: «Dușmanul n'ar fi fost învins pe drept dacă cel care l-a învins n'ar fi fost om din femeie.... Se cuvenea (oportebat) ca să fie legat cel învins, chiar de om, cu aceleași legături cu care el legase pe om» ⁵⁾.

Așa dar, trebuie să se repete împrejurările în care Adam a fost ispășit, pentru ca biruința lui Hristos să fie dreaptă. «Recapitulațiunea» are deci nuanța de *repetire*, aici.

1) *Contra eresurilor*, III, 23, 3.5.8; IV, Praef., 4; XL, I; XLI, 1—3; v. d'Alès, *art. cit.*, p. 200, nota 3).

2) v. *Contra eresurilor*, IV, Praef., 2; P. G., Migne, VII, col. 973 și V, 28, 2; col. 1198.

3) *Contra eresurilor*, II, 33, 5; Migne, P. G., VII, col. 834 și V, 32, 1; col. 1210.

4) J. Turmel, în „Histoire des Dogmes“, Paris, 1929 (vol. I) a aprins-o din nou, dând prilej abatelui J. Rivière să publice un strălucit studiu lămuritor (*Le Dogme de la Rédemption, études critiques et documents* (Louvain, 1930), p. 95—145) ș. a.

5) *Contra eresurilor*, V, 21, 3; col. 1182.

9. Din cele de mai sus se vede că toate fețele mai însemnate ale lucrării răscumpărătoare a Domnului sunt înfățișate în opera sfântului Irineu. Dintre ele, însă, locul de frunte e ținut de aspectul mistic al Răscumpărării, prin însemnătatea ce se dă Intrupării însăși, în totalitatea planului dumnezeesc și prin arătarea procesului mistic ca ultimă treaptă a desăvârșirii creștine pe pământ, (ce-și găsește plina ei realizare în unirea cea negrăită cu Domnul, la Înviere).

Dar Romano-catolicii n'au putut încă să încadreze învățătura despre îndumnezeirea omului în Teologia lor despre Răscumpărare ¹⁾, întemeiată pe sistemul anselmian. Așa se explică și faptul că teoria «recapitulațiunii» a fost cu totul neglijată în seamă de teologii romano-catolici, până în zilele noastre. Iar în unicul studiu serios romano-catolic, al lui d'Alès, aspectul mistic e foarte pe scurt amintit, nearătându-se și urmările vedeniei fericite, așa cum am văzut că face sfântul Irineu.

INCHEERE. — Pornind dela un text din epistola către Efeseni, a sfântului apostol Pavel, sfântul Irineu își încheagă o teorie explicativă a Răscumpărării pe temelia ideii de *recapitulatio* (ἀνακεφαλαίωσις).

Vom regăsi acest cuvânt la alți sfinți părinți, după episcopul Lugdunului, — în special la sfântul Ioan Gură-de-Aur, — dar sfântul Irineu are această originalitate că a reușit să dea o unitate desăvârșită gândirii sale asupra planului izbăvitor, în jurul acestei idei. Desigur, mai rămân încă puncte nedeplin lămurite în cugetarea sa : d. p. nu toți tâlcuitorii lui sunt de o părere în privința gândirii sale asupra harului dat lui Adam în raiu, asupra copilăriei acestuia ; și despre decretul veșnic al lui Dumnezeu nu s'ar putea preciza dacă el supune Intruparea Răscumpărării, sau dacă, dimpotrivă, Intruparea este oarecum, în neatârnare de păcatul original, cerut la

1) Ne îngăduim să amintim aici broșura noastră *Despre îndumnezeirea omului; de ce nu primesc Romano-catolicii această învățătură*, extras din *Biserica Ortodoxă Română*, anul LVI (1938), No. 11—12, Noembrie—Decembrie (Inchinare I. P. S. Patriarh Miron).

rândul său, de venirea Domnului (așa cum susțineau în Evul Mediu Scotiștii, împotriva Tomiștilor).

Teoria recapitulațiunii lămurește restabilirea omului în starea lui Adam — a cărui protoplasmă o îmbracă Cuvântul ca un al doilea Adam — rezumând astfel întreaga omenire, pe care o reînnoește, o regenerează în sine, repetând în viața sa exemplară și în moartea sa izbăvitoare întreaga istorie a protopărintelui nostru căzut. În acest chip se lămurește — împotriva gnosticilor, — unitatea între Dumnezeu-Creatorul și Dumnezeu-Mântuitorul, (care e același, căci ca o mână a Tatălui a lucrat la creație) precum și comuniunea dintre om și Dumnezeu, care se ating în una și aceeași persoană.

Lăsând deoparte câteva amănunte, liniile mari ale gândirii sale sunt lămurite și, pe măsură ce înaintează știința teologică, sfântul Irineu se descoperă tot mai mult ca unul dintre cei mai mari gânditori creștini — mare prin pietatea și cunoștința adâncă a tainelor dumnezeiești și mare prin legătura sa strânsă de Biserică.

Unii Romano-catolici, încurcați oarecum de învățătura lor despre starea lui Adam și voind să reducă pe toți sfinții părinți la rolul de precursori ai lui Anselm, încearcă uneori să-i micșoreze însemnătatea în gândirea teologică.

Dar, din acest studiu, se va fi văzut că prin adâncă sa pătrundere a tainelor dumnezeiești, care-l face să atingă chestiunile cele mai subtile (ca aceea a grației create și necreate și a legăturii dintre har și fire), prin însemnătatea pe care o dă experienței mistice în creștinism și, în sfârșit, prin locul central pe care-l ocupă Biserica și sfintele taine, care ridică pe creștin chiar mai presus de starea lui Adam, îndumnezeindu-l, dincolo de hotarul vremelnic al acestei lumi, — sfântul Irineu este unul dintre sfinții părinți care rămân isvor nesecat de înaltă inspirație și descoperire dumnezeiască.

R É S U M É

LA THÉORIE DE LA RÉCAPITULATION (Ἀνακεφαλαίωσις) CHEZ SAINT IRÉNÉE

La pensée de saint Irénée sur la Rédemption présente

cette note caractéristique qu'elle fait de la théorie de la «récapitulation» le centre de son explication.

On trouve le mot lui même dans l'Écriture (chez saint Paul) et, avant l'époque chrétienne, dans les écrits des classiques grecs. Dans la conception de saint Irénée la notion s'est considérablement enrichie, en recevant un contenu tout à fait neuf. Elle exprime le rétablissement de la nature humaine dans l'état qui a précédé la chute ; ce retour a été réalisé par le Sauveur à sa naissance même, lorsqu'il a récapitulé en soi le genre humain tout entier, de même que par la répétition de toutes les étapes de la vie d'Adam, par sa passion, par la mort et par la Résurrection. De cette manière il a régénéré la nature humaine, en lui donnant la possibilité de dépasser l'état du premier Adam, et de s'élever jusqu'à la déification, reprenant un élan qui avait été brisé à cause de sa faiblesse dans la liberté et à cause de l'envie du Satan.

Les Occidentaux ont sousestimé et ont négligé cette théorie, dans leurs études, parcequ'à sa base se trouve l'aspect mystique de la Rédemption, qu'ils ne peuvent pas mettre en harmonie avec la théorie anselmienne

(Néanmoins, l'étude des oeuvres de saint Irénée ne confirme pas les exagérations des Occidentaux qui concernent l'état primitif de l'homme : selon lui, l'état du chrétien sauvé est supérieur à celui d'Adam. En effet, nous enseigne l'évêque de Lugdunum, celui-ci se trouvait en pleine ascension vers la perfection, que le chrétien peut atteindre par les sacrements, dans le Christ, en pouvant même toucher, par la vision béatifique, au dernier degré de cette perfection, à la déification).

Avec l'idée centrale, de la récapitulation, saint Irénée a donné à sa pensée une unité et une logique remarquables. Avec un sens parfait de la tradition il a réussi à grouper autour d'elle tous les aspects traditionnels de l'explication du mystère de la Rédemption : l'aspect mystique, l'aspect réaliste (substitutif pénal), et l'aspect moral, en accentuant la nuance de la solidarité — qui a trouvé grâce aux yeux des meilleurs théologiens protestants contemporains.

PROBLEMA CONȘTIINȚEI CREȘTINE

DUPĂ CATEHEZELE SF. CIRIL AL IERUSALIMULUI *)

de Preotul MIHAIL BULACU
Conferențiar universitar

I. — *Insemnătatea catehezelor Sf. Ciril al Ierusalimului.* A) *Atitudinea diferitelor confesiuni creștine față de catehezele Sf. Ciril al Ierusalimului.* B) *Atitudinea Bisericii ortodoxe.* C) *Problema convertirii creștine la o viață nouă, în lumina catehezelor Sf. Ciril al Ierusalimului.*

II. — *Conștiința psihologică religioasă.* A) *Curățenia conștiinței.* B) *Conștiința vrednică de har.* C) *Examinarea conștiinței penitente.* D) *Psihologia religioasă a conștiinței.*

III. — *Conștiința morală.* A) *Elementul natural al conștiinței morale.* B) *Coștiința judecății și învierii.* C) *Virtuțile ce pot isvorî dintr'o conștiință morală creștină.*

IV. — *Evlavia și mistica conștiinței creștine.* A) *Corelația dintre evlavie și conștiință.* B) *Rugăciunea și cultul divin.* C) *Credința este ochiul conștiinței.* D) *Evlavia conștiinței și tălmăcirea simboalelor și misterelor.* E) *Disciplina arcană și elementele mistagogice.* F) *Sinergismul conștiinței creștine.*

V. — *Fenomenologia conștiinței creștine în cadrul cunoașterii și intuiției divine.* A) *Duhovnicia vieții interioare a catehumenului.* B) *Conștiința angajează toate energiile spirituale.* C) *Sf. Scriptură ca mijloc al edificării conștiinței creștine.* D) *Dela apologetică la mistică.* E) *Dela credință la evlavie.*

VI. — *Conștiința creștină ca obiectiv central al catehizării, după catehezele Sf. Ciril al Ierusalimului.*

I. — Catehezele Sf. Ciril Arhiepiscopul Ierusalimului, alcătuite și rostite dela marele părinte bisericesc în scop catehetic, după însăși denumirea lor, au servit teologiei noastre ca izvoare mai mult pentru celelalte discipline teologice, decât pentru Catehetica propriu zisă, în cadrul teologiei practice. Astfel Dogmatica ortodoxă s'a servit de aceste cateheze, pen-

*) Fragment dintr'un studiu asupra catehezelor Sf. Ciril al Ierusalimului.

tru a-și susține documentat pe texte anumite dogme. Morala creștină deasemenea, spre a-și orienta mai bine principiile morale creștine. Liturgica pentru a-și cunoaște practica cultului divin și a sfintelor mistere, în vremuri mai îndepărtate. Exegeza Vechiului și Noului Testament, pentru a vedea cum au fost utilizate cărțile Sf. Scripturi ca număr, ori chipul de interpretarea exegetică a anumitor versete biblice în expunerea catehezelor.

Nu este ramură ori studiu teologic, care să nu fi folosit și să nu fi apreciat catehezele. Sf. Ciril, Arhiepiscopul Ierusalimului, ca pe un prețios document ortodox pentru specialitatea respectivă.

În adevăr opera catehetică a Sf. Ciril este interesantă sub toate raporturile științei teologice. Fiindcă în ea se unesc laolaltă toate ramurile fundamentale necesare teologiei practice, în scopul unic de a forma o conștiință ortodoxă, în sufletul catehemenului. Iar în desfășurarea preocupărilor teologice, se pare că opera catehetică a Sf. Ciril al Ierusalimului a interesat teologia în genere, mai mult sub raport analitic, decât sintetic. Adică procedeul de cercetare a avut loc în mod invers de metoda și scopul sintetic practic, pe care l-a urmărit Sf. Ciril al Ierusalimului. Fenomen teologic remarcat mai în multe cazuri, fie datorită influenței scolasticismului apusean, fie datorită etapelor de formare și consolidarea științei teologice, după izvoarele patristice. De aceea în timpul de față știința teologică ortodoxă remarcând aceste lacune, apelează la toate ramurile științei teologice de a colabora într'un elan unic, pentru a se ajunge la rezultate practice și în special pentru luminarea și consolidarea unei conștiințe ortodoxe¹⁾. A-

1) „C'est la condition fondamentale de la mission de la science théologique et de ceux qui s'y consacrent en vue d'éclairer la conscience ecclésiastique. Voilà pourquoi nous nous y sommes arrêtés plus longuement. Toutes les disciplines de la science théologique devraient se mettre sans réserve au service de cette grande tâche. Aux Chrétiens instruits, un group de sciences systématique, apologetique et morale théologique, est nécessaire pour leur faire mieux connaître et rendre plus attrayant l'accomplissement des vérités religieuses constituant des mystères sacrés.

dică se face apel la toate ramurile teologice, ca în afară de preocuparea analitică în specilitatea fiecăreia, să se aibe în vedere și punctul final sintetic, la care trebuie să ajungă pentru împlinirea scopului final al științei teologice.

Catehetica propriu zisă, ca studiu al teologiei practice, sub influența temporară a anumitor curente din apus a privit catehezele Sf. Ciril, Arhiepiscopul Ierusalimului, mai mult sub importanța istorică a unei etape în desfășurarea catehumenatului în primele veacuri creștine, decât ca un ghid metodic pentru continuarea metodei catehetice patristice. Deci nici o importanță pentru actualitate. Simple documente ale catehumenatului patristic. Mai toate tratatele de catehetică rezervă catehezelor Sf. Ciril al Ierusalimului tradiționalul loc la partea istorică a catehezei²⁾.

La conscience ecclésiastique est particulièrement faible, en ce qui concerne le mystère de la pénitence (de la confession) et de la communion... Toutes les branches de la théologie sont étroitement liées les unes aux autres. Voilà pourquoi il est impossible de déterminer exactement ce que chacune d'elles pourrait contribuer pour éclairer la conscience ecclésiastique"... M. Dimitrievitch, Professeur de la Faculté de Théologie de Belgrad: *La mission de la Science Théologique pour l'éclaircissement de la conscience ecclésiastique*. Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie orthodoxe à Athènes. Publiés par les soins du Président Prof. Hamilcar S. Alivisatos. Athènes 1939, p. 248—249.

2) Hésard: *Histoire du Catéchisme* depuis la naissance de l'Église jusqu'à nos jours. Paris 1900, VI. Catéchisme de Saint Cyrille de Jérusalem, p. 24—28.

A. T. E. Kluck: *Der Katechumenat nach dem h. Cyril von Jerusalem*. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben. Redigiert von. Dr. I. B. Heinrich und Dr. Monsang Mainz. 1878. p. 132—149.

Adalbert G. Weiss: *Die altchristliche Pädagogik dargestellt in Katechumenat und Katechese in ersten sechs Jahrhunderte*. Freiburg in Breisgau. 1869. Rücksicht auf das Ziel des Katechumenats, p. 7—22.

Johann Meyer: *Geschichte des Katechumenats und der Katechese in der ersten sechs Jahrhunderten nebst einer Erklärung des jetzigen römischen Taufritus aus der alten Katechumenatspraxis*. Kempten 1868. Die Katechese während der Blütezeit des Katechumenats, p. 261—344.

Dr. Ferdinand Probst, Professor der Theologie an der Universität Breslau: *Katechese und Predigt vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts*. Breslau 1884. Katechumenat und Katechese, p. 39—126.

De fapt confesiunile creștine-apusene, ale căror metode în catehizare s'au îndepărtat mult de practica Evhologhiului Bisericii creștine primare, n'aveau nici un interes să studieze mai mult catehezele Sf. Ciril, pentru că își incurcau propriile lor înnoiri, nu numai de metodă, ci chiar de structură organică. Protestantismul avea să întâlnească în aceste cateheze cea mai justificată explicare a legăturii dintre cele două izvoare ale credinței creștine, Sf. Scriptură și Sf. Tradiție, toate cele șapte taine și toată concepția ortodoxă în ceiace privește problema sfințirii omului, — fapt care nu-i convenea. Iar pe de altă parte, cum susțin romano-catolicii, protestantismul a văzut în aceste cateheze mai mult o operă posterioară din partea Vaticanului ³⁾. Probabil că li se întâmplase cu alte opere astfel, pentru a se teme și de aceste scrieri autentice ale Sf. Ciril al Ierusalimului.

La rândul lor romano-catolicii nu le-au dat atențiunea cuvenită, din cauza opiniilor deosebite pentru Sf. Ciril al Ierusalimului, din partea fericitului Ieronim și Rufin ⁴⁾. Abia după conciliul tridentin, catehezele Sf. Ciril au fost mai apreciate de biserica romano-catolică, când era mai mare nevoia pentru apărarea de ereziile protestante. Fiindcă în aceste cateheze s'a putut afla o atitudine demnă și metodică față de erezii.

La rândul nostru, pentru teologia ortodoxă, nu este locul să mai stăruim asupra motivelor, ce au făcut să le folosim mai puțin, în domeniul Cateheticii. În schimb Dogmatica ortodoxă, ca și celelalte discipline le-au apreciat îndea-

3) „*André Rivet, ministre calviniste hollandais, ne craint pas d'avancer que les oeuvres de Cyrille ne sont qu'une sale production papiste, qu'elles sont sorties des boubiers du conciliabule de Trente, de ceux du Vatican, des égasts de Rome et de Paris, des cuisines du Cardinal du Perron: Tridento et conciliabulo, Roma e Vaticano, Parisiis et domo cardinalis Perronii Papae dictatae prodeunt istae Catecheses: ex impuro illo coeno purum aliquid et sincerum prodire praesertim nostro hoc tempore, peronadeat sibi qui volet*” (Critica sacra, lib. III, cap. VII). M. *L'abbé G. Delacroix: Saint Cyrille de Jérusalem. Sa vie et ses oeuvres. Paris. 1865. Introduction p. 3—4.*

4) Ibid, op. cit., p. 2—3.

juns, ca opere fundamentale de teologie ortodoxă. Chiar tratatele actuale de Catehetică, tipărite în limba greacă din partea teologilor ortodocși greci, cărora le-ar fi fost mai la îndemână popularizarea catehezelor Sf. Ciril al Ierusalimului, rezervă acelaș tradițional loc istoric, pentru catehezele Sf. Ciril al Ierusalimului ⁵⁾).

Viitorul Cateheticii ortodoxe prezintă însă noi nădejdi pentru știința teologică, în cadrul unor mai largi orizonturi de privire din partea științei noastre teologice ortodoxe. Primul congres de teologie ortodoxă ce a avut loc la Atena în anul 1936, a avut între temele de actualitate în studiu și teme, ce intersează Catehetica noastră ortodoxă ⁶⁾. Iar distinsul profesor de teologie ortodoxă, Prof. Hamilcar S. Alivisatos, în cuvântul de deschiderea congresului a dat cele mai actuale și mai practice sugestii, de a se face legătura între rezolvarea problemei conștiinței teologice în teologia ortodoxă și izvoarele teologice patristice ⁷⁾. Deocamdată putem afirma că, deși

5) Δημητρίου Ν. Μωραΐτου : Θρησκευτική και ήθική 'Αγωγή. 'Εν Αθήναις. 1935. Κείμενα άναφερόμενα εις την 'Ιστορίαν τής χριστιανικής παιδαγωγικής. II. Οί Κατεχούμενοι. Κυρίλλου 'Ιεροσολύμων, κατήχησις. 'Α πρὸς φωτιζομένους, p. 243—247.

Π. Ν. Τρεμπέλα : Κατηχητική. 'Αθήναι 1931. 'Η 'Ιστορία τής κατηχητικής. Κεφ. Β'. 9. Περιερχόμενον τής κατηχήσεως τῶν φωτιζομένων κατὰ Κυρίλλου. 10. Κατήχησις νεοφωτίστων, p. 34—36.

Κλεάνθους Ν. Στρατιώτου, Κατηχητική. 'Εν Θεσσαλονίκη. 1929. Κεφ. Γ. 'Ιστορία τής κατηχήσεως καὶ τής Κατηχητικής. 14. Κατηχητικά συγγραφαί, p. 53—57.

6) „La Théologie orthodoxe moderne dans ses rapports avec la théologie patristique et les conceptions et méthodes théologiques modernes. La Tradition en général“.

„La mission de la science théologique pour l'éclaircissement de la conscience ecclésiastique“. *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe*. Athènes. Programme du Congrès. Ordre du jour (Sujets), op. cit., p. 24.

7) „La situation universitaire de la Théologie, les progrès scientifiques accomplis graduellement chez nous en Théologie, la pénétration de l'exactitude scientifique dans l'étude de la Théologie, eurent naturellement aussi cet important résultat: de faire comprendre la nécessité d'acquérir une conscience purement orthodoxe et de convaincre que la Théologie orthodoxe, malgré ses relations et sont contact avec les autres

pravila canonică a catehumenatului, cu rugăciunile, tradiția cultului divin și celelalte ne apropie de sensul metodei catehezelor Sf. Ciril al Ierusalimului, totuși pentru moment Catehetica noastră se află sub influențe mai mult eterodoxe, decât ortodoxe.

De fapt catehezele Sf. Ciril al Ierusalimului constituiesc una din operele, de cea mai mare actualitate pentru Catehetica ortodoxă, adevăr verificat istoricește, dar pe care ne străduim să-l demonstrăm prin argumente actuale. Fiindcă aceste cateheze ne oferă, nu numai materialul de cunoștințe din toate ramurile teologice, de care are nevoie un creștin conștient de ceiace crede și practicant a ceiace mărturisește, ci mai ales metoda de a lucra cu acest material în pregătirea unui catehumen. Iar mai presus de o simplă metodă formală, cum ne-am obișnuit să privim obiectul Cateheticii, găsim în cuprinsul catehezelor Sf. Ciril al Ierusalimului, pusă în toată amploarea și adâncimea ei, problema conștiinței creștine, sub aspectul psihologic al fenomenologiei creștine, în etapele, condițiunile și capitolele ei de formare.

Catehezele Sf. Ciril al Ierusalimului, cercetate cu atenție⁸⁾, și chiar meditație asupra cuprinsului lor, ne oferă pre-

Églises, peut, à cause de sa richesse surtout en ce qui concerne la Patrologie, se suffire entièrement à elle même, elle peut se développer sur ses propres bases d'après ses directives initiales, sans subir l'effet d'influence étrangère....

„Il est nécessaire de rendre à notre Orthodoxie la première pureté des Pères et, après l'avoir entièrement rétablie nous comprendrons, mais alors seulement — qu'elle se suffit à elle même; qu'elle est capable, sans apport sérieux du dehors, et sans déranger sa propre direction, de continuer son évolution qu'ont entravée des circonstances extérieures adverses. Il sera prouvé que l'Église Orthodoxe qu'elle dessert n'est pas insignifiante et fossile, comme souvent elle fut autrefois injurieusement appelée à l'étranger, mais qu'elle est une force vivante, représentant purement l'esprit du Christ en continuité ininterrompue avec l'ancienne et indivisible Église"... *Discours d'ouverture* prononcé par M. le Prof. *Hamilcar Alivisatos* Professeur du Droit Canonique, Président du Congrès, op. cit., p. 64—65.

8) Prima traducere în românește a catehezelor Sf. Ciril, Arhiepiscopul Ierusalimului, a fost făcută de Samoil Clain, al cărui suflet

țioase elemente în cadrul pregătirii conștiinței religioase pentru omul adult, dându-ne sugestii, tot așa de importante și pentru catehizarea adolescenților și a copiilor. Căci în expunerea lor aceste cateheze ne înfățișează descrierea psihologică a vastei experiențe religioase, de a trece sufletul omenesc prin diferitele etape, dela starea de păgânătate prin procesul psihologic religios al convertirii creștine, până la vrednicia pentru harul Sf. Botez ⁹⁾ și apoi al Sfintei Euharistii, spre a deveni cu adevărat hristofor ¹⁰⁾.

a rămas credincios operii părinților ortodoxiei noastre. Această traducere a rămas însă în manuscris, precum au rămas toate cele 33 opuri în 44 volume, din care nu lipsesc cele mai însemnate opere ale Sf. Părinți, Vasile cel Mare. Ioan Gură de Aur, Grigore Teologul ș. a. Traducerea catehezelor Sf. Ciril se află în manuscrisul No. 58 la Biblioteca Episcopiei greco-catolice române din Oradea: „A celui întru Sfinți Părintelui nostru Chiril Arhiepiscopul Ierusalimului Catehises, sau învățături către cei ce vin la Botez tălmăcite acum întâiu pe limba românească de Ieromonahul Samuil Clain dela Sad în anul 1788”. Un volum gros în 4° de 382 foi nepaginate, cu litere cirilice. Scrisoarea e mai puțin îngrijită și cu multe corecturi. La sfârșit scrie S. Clain: „În anul 1788 tălmăcitusau și s'au scris aceste învățături Catihises numite de pre elinie și latinie din carte tipărită în Paris de mine smeritul și păcătosul Ieromonach Samoil Clain dela Sad”. *Manuscriptele Bibliotecii Episcopiei Greco-Catolice Române din Oradea-Mare*. Studiu bibliografic de Dr. Iacob Radu canonic-prelat papal, Cultura Națională, București, 1923. Academia Română, Memoriile Secțiunii Istorice, Seria III-a Tom. I. Mem. 6, p. 274 (12).

Textul folosit în acest studiu este după originalul grec, cu completarea din traducerea latină alăturată textului grec din *Migne, Patrologia greacă*: Κυρίλλου Ἱεροσολήμων Ἀρχιεπισκόπου Κατηχήσεις, tom. XXXIII, col. 339—1154. Deasemenea s'a folosit traducerea catehezelor în limba germană după: Dr. Philipp Haeuser, Pfarrer in Strassberg bei Augsburg, *Des heiligen Cyrillus Bischofs von Jerusalem Katechesen*. Aus dem griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung herausgegeben von Geh. Rat Prof. Dr. O. Bardenhewer, Prof. Dr. K. Weyman, Prof. Dr. J. Zellinger, München 1922.

9) *Nichitor Crainic: Copilărie și sfințenie*. „Pusă în termeni ortodocși, problema educației ortodoxe în desvoltare nu e altceva decât strădania voinței de a ne păstra la nivelul haric, ce ni s'a dat prin botez. Educația creștină e conlucrarea voinței cu energia harului din noi”. *Gândirea*, Anul XII, Nr. 1, Ianuarie 1938, p. 9.

10) O lucrare asemănătoare care ne deschide un orizont larg asupra fenomenologiei religioase a conștiinței creștine, vizată de tema Sf.

Iar faptul că aceste cateheze au fost stenografiate, ne re-dau în toată amploarea psihologică, spontaneitatea operii u-nui catehet celebru ca Sf. Ciril al Ierusalimului, la vârsta nu-mai de 35 ani, pătruns în convingerea sa de calitățile trans-formatoare ale sufletului omenesc, sub ambianța educației in-teriorului cu tăria energiei harice sub noua viață duhovni-cească

Acei ce au cercetat și au căutat să afle substratul psiho-logic al dogmelor, pe care metoda scolastică a vremii le-a socotit vrednice numai de memorizat, — au mers și au cer-cetat cu atențiune și substratul psihologic al catehezelor Sf. Ciril al Ierusalimului sub raportul dogmei¹¹⁾. Iar acei ce au căutat să examineze catehezele sub raport catehetic, în com-parație cu alte opere catehetice, au conchis că aceste cate-heze ale Sf. Ciril al Ierusalimului se prezintă ca un model complex și incomparabil cu altele¹²⁾. Dar o stăruință specială sub acest raport asupra catehezelor Sf. Ciril al Ierusalimului

Ciril al Ierusalimului este „*Viața în Iisus Christos*”, de *Nicolae Cabasila*, arhiepiscopul Tesalonicului din veacul XIV-lea, (1290—1371), Migne, tom. 150: *Despre viața în Hristos*, Șapte cărți, col. 413—726. Pentru im-portanța și actualitatea cuprinsului ei este tradusă recent și în limba franceză: *Nicolas Cabasilas: La vie en Jésus Christ*, traduit par S. Brous-saleux (Extrait d'Irènikon No. 2—6, Mars-Décembre, Tome IX, 1932).

Asupra aceleiași lucrări *Prof. Florowsky*, dela Institutul de teologie ortodoxă din Paris, în comunicarea făcută la primul congres de Teologie Ortodoxă dela Atena, în legătură cu tema: „*Patristics and Modern Theo-logy*” subliniază importanța acestei lucrări și pentru teologii apuseni: „The admirable treatises of Nicolas Cabasilas or of Symeon of Thessalo-nica have been hardly studied by our theological professors as an autho-rity on the Orthodox doctrine of the Holy Eucharist... The vital and urgent necessity to reform our theological schoolroutine and to restore the pa-tristic mentality in the theological teaching”. (Op. cit., p. 240).

11) *August Sabatier*, Professeur de l'Université de Paris, Doyen de la Faculté de Théologie protestante: *Esquisse d'une phylosophie de la Religion, d'après la psychologie et l'histoire*, Paris 1897, Livre troisième, Chap. I: Qu'est-ce qu'un dogme? Cyrille de Jérusalem, Cat. IV, 2, p. 276.

12) *M. le Chanoine honoraire Hezard: Histoire du Catéchisme de-puis la naissance de l'Église jusqu'à nos jours*. Paris 1900. VI: Catéchisme de Saint Cyrille de Jérusalem. „Tous ceux qui ont étudié les cathéchèses en général et en particulier celles de saint Cyrille de Jérusalem, sont

nu avem, datorită cum am arătat, împrejurărilor istorice prin care am trecut. Ori când a fost însă cazul a se arăta structura acestor cateheze, mai ales în ceiace privește admirabila metodă de a se folosi în mod fidel Sf. Scriptură, luând-o ca argumentare a dogmelor, teologii noștri ortodocși le-au dat model¹³).

Fenomenul psihologic religios al conștiinței creștine, după catehezele Sf. Ciril al Ierusalimului ne conturează, nu simple trepte formale, ori momente psihologice pentru memorizarea cunoștințelor, ci procesul psihologic religios cu mult mai adânc, — al convertirii sufletului către o viață nouă, al credinței, al evlaviei, al căinței față de păcat, călăuzit de cel mai curat fir al Sf. Scripturi, după grija tradițională a Sfinților Părinți. Cu alte cuvinte procesul psihologic religios al conștiinței psihologice și al conștiinței morale¹⁴). Pentru că o conștiință creștină nu poate trăi cu simple noțiuni religioase

unanimis à déclarer qu'il n'y en a pas de comparable à ces dernières. Elles offrent un modèle complet de l'enseignement relatif au baptême", p. 24.

13) „Kyrill von Jerusalem legt dar, dass man über die heiligen Geheimnisse des Glaubens nicht einmal das Geringste ohne die Heilige Schrift aussagen darf... Auch mir, der Dir das sagt, sollst Du nicht einfach glauben, wenn Du den Beweis der Aussage nicht in der Bibel findest". *Die neuere orthodoxe Theologie in ihren Verhältnis zur patristischen Theologie und zu den neueren theologischen Auffassungen und Methoden*. Communication de M. D. Balanos, Professeur de Patrologie à la Faculté d'Athènes, op. cit., p. 236.

14) Cuvântul *conștiință* nu este luat în sensul exclusiv al conștiinței morale, ci în sens general, sub îndoitul aspect al conștiinței psihologice și morale. Un exemplu explicit al unei lucrări de psihologie religioasă, sub îndoitul aspect arătat, îl dă *Philippe Ponsard* în lucrarea sa „*L'enfant d'aujourd'hui*": „La conscience est comme le centre de l'âme: c'est la grande faculté humaine; tout le reste de la vie intérieure a un rapport avec elle. Sensation, souvenir, image, jugeur, instinct, habitude, vouloir; il n'y a pas une partie de l'âme et même du corps à laquelle la conscience n'ait rien son mot à dire. Et part suite ou peut difficilement parler de la formation de la conscience, sans faire rentrer en scène toutes les manifestations de l'activité humaine". *Philippe Ponsard: L'enfant d'aujourd'hui*, (Problème de l'Éducation) III-e partie: La formation de la Conscience, p. 108.

memorizate, ci cu o hrănire plină de sevă sub toate laturile vieții psihologice religioase. Ceiace facem noi în școală, cu durere trebuie să recunoaștem ¹⁵⁾, este hrănirea sufletelor cu coaja uscată a unor fructe, din care este aruncat prin părăsire, tocmai miezul cu partea hrănitore pentru suflet. De aceea problema conștiinței creștine pusă de Sf. Ciril al Ierusalimului în toată abploarea ei, precum și mijloacele de a o pregăti, ne interesează ca parte aplicativă, nu numai pentru catehumenii adulți, ci și pentru învățământul religios în școală, aplicat la psihologia religioasă a copilului și adolescentului.

II. — Încă dela prima sa cateheză, Sf. Ciril precizează că dorește să obțină în pregătirea catehumenilor săi o conștiință curată și nefățarnică ¹⁶⁾, înlăturând tot ce nu poate fi curat ori sincer. Este primul prilej, când Sf. Ciril întrebuițează termenul de *conștiință* în catehezele sale ¹⁷⁾, pentru ca

15) „La conception de la Religion, matière d'enseignement est à notre point de vue aux trois fois fausse. Ce ne sont pas les connaissances religieuses qui ont de la valeur, mais l'éveil de la conscience religieuse et morale, l'affermissement de la vie morale"... *Contributions à l'étude de la vie religieuse de jeunes*, par M. Dimitrios Moraitis. *Jeunesses Orthodoxes*. Genève (Suisse), 1930, p. 54.

16) *Sf. Ciril Ierusalim.*: Cateheza I, cap. II: „Μηδὲν ἀκάθαρτον ὑποκρίσεως ἔχων ἐν συνείδησει“. *Migne*, *Patr. gr.*, tom. XXXIII, col. 372 C.

17) Deși cuvântul *συνείδησις* în filozofia veche s'a folosit pentru termenul de conștiință, totuși noțiunea conștiinței în filozofia antică este departe de sensul conștiinței (*συνείδησις*), exprimat de *Sf. Apostol Petru* (I Petru III 16 și 21) și *Sf. Apostol Pavel* (Romani, II 15; II Corinteni IV 2, V 11; I Timotei III 9), în epistolele amintite, sub raportul înțelegerii creștine.

Iată ce spune filozofia însăși, despre felul cum era înțeleasă conștiința la greci și latini: „En vertu de la disposition si naturelle qui porte tous les historiens à retrouver, chez les Anciens, leur propre point de vue, à les interpréter d'après leur doctrine, quand on recontrait, chez les Stoïciens, par exemple, le mot *συνείδησις* ou chez les Latins le mot *conscientia*, on se plaisait naguère à leur donner une signification toute voisine du sens attaché par les modernes au terme conscience. Mais un peu d'attention suffit pour s'apercevoir qu'entre les vocables anciens et les idées qu'on s'efforce d'y retrouver, il n'est décidément rien de commun. Ce n'est jamais en regardant en lui même, par l'étude des faits intérieurs, que le Grec cherche à gouverner sa vie. Ses regards

apoi să-l găsim treptat în momentele mai de seamă ale catehezelor. În prima cateheză îl întrebuițează pentru că este vorba de pregătirea pentru har, mai întâi în vederea renașterii prin pocăință¹⁸⁾, desbrăcându-se de omul cel vechiu, după poftetele înșelăciunii și îmbrăcând pe cel nou. Apoi în vederea renașterii duhovnicești a sufletului¹⁹⁾, prin baia botezului, cea renăscătoare întru Hristos.

La acest loc Sf. Ciril comentează textul biblic al cuvintelor Mântuitorului Hristos, rostite către Fariseul Nicodem (Ioan III 8), care nu putea să înțeleagă ideea înaltă a renașterii omului din apă și din Duh. Fariseul Nicodem rămăsese la ideea materială a renașterii din trup, fără să poată înțelege renașterea din Duh. Căci harul nu poate fi luat prin înșelăciune, dacă conștiința nu este pe deplin curată, după cuvintele psalmistului, de a fi cu inima sinceră înaintea celui ce încearcă inimile și răunchii. Cele sfinte nu se dau căinilor (Matei XII 6), ci numai sufletelor curate, acolo unde se poate vădi conștiința cea bună²⁰⁾. Renașterea din Duh nu se poate împlini decât cu această condiție esențială. O asemenea conștiință bună și curată trebuie să aibă un catehumen, dacă dorește din toată sinceritatea sufletului să primească harul sfintelor mistere.

Cu acest prilej Sf. Ciril conturează în capitolul patru al primei cateheze, icoana ideală a unui catehumen, care trece

se portent toujours en dehors. C'est dans la nature, c'est dans la conformite à cette loi, que la philosophie grecque cherche le bien". Brochard: *Étude de la Philosophie ancienne et de la Philosophie moderne*, 1912 p. 493, citat de L. Brunschwig, Professeur à la Sorbonne: *Le Progrès de la Conscience dans la philosophie occidentale*. Paris 1927, Chap. I: La découverte de la raison pratique, p. 57.

18) Sf. Ciril Ierusalim.: *Cateheza I*, ...διὰ τίς ἐξομολογήσεως ὅπως ἐνδύσησθε τὸν καινόν, Patr. gr., tom. XXXIII, col. 372 B.

19) Sf. Ciril Ierusalim.: *Cateheza I*, ψυχῆς τὴν πνευματικὴν ἀναγέννησιν. Patr. gr., tom. XXXIII, col. 372 C.

20) Sf. Ciril Ierusalim.: *Cateheza I*, cap. III, ἀλλ ὅπου βλέπει τὴν ἀγαθὴν συνείδησιν, Patr. gr., tom. XXXIII, col. 373 A.

în faza conștiinței unui credincios²¹⁾, ce n'a rămas pasiv de acțiunea catehumenatului, ci a primit o puternică înrâurire. Astfel precum dintr'un măslin sălbatec se poate face prin altoire un măslin bun (Romani XI 24) și o viță aducătoare de roade, asemenea un catehumen cu o conștiință bună poate deveni un bun credincios. Acest principiu fundamental a fost și este apreciat de teologia ortodoxă cu toată stăruința²²⁾.

Principiul conștiinței curate este repetat și în alte cateheze în acelaș sens, de a fi vrednică conștiința pentru primirea grației. Este necesară o conștiință curată, ce nu are nimic de reproșat sufletului și are multă evlavie în suflet²³⁾. Căci o asemenea conștiință curată, ce nu are nimic de condamnat pentru sine ajută grației²⁴⁾.

Deci problema conștiinței se pune dela început în pregătirea catehumenului, în legătură firească cu vrednicia pentru harul sfințelor taine²⁵⁾. Nu cunoașterea formală a elemen-

21) Ibid, *Cateheza I*, cap. IV, Πρὸ τούτου Κατηχούμενος ἦς, vὸν δέ πιστὸς κληθήσῃ, col. 373 B.

22) *Nichifor Crainic: Copilărie și sfințenie*. „Care alta e, deci, în termen teologic, esența educației creștine, decât ajungerea la conștiința harului baptismal ce sălăsluește în noi? Această conștiință a harului ne dă sentimentul lăuntric al prezenței lui Dumnezeu în noi, adică sentimentul dragostei, al împărăției divine în suflet, al gustării anticipate din fericirea raiului etern. Deaceea marii sfinți, cari sunt marii mistici ai ortodoxiei rezumă sfințenia sau desăvârșirea la simplitatea sufletului și la puritatea inimii. Prin simplitatea spiritului ajungem la cunoașterea harului; prin puritatea inimii la iubirea dumnezeiască”. *Gândirea*, Anul XII, Nr. 1, Ianuarie 1938, p. 9.

23) Cf. *Ciril Ierusalim.: Cateheza III*, cap. I, ἀλλ' ὅπου ψυχῆς ἀκατάγνωστος συνείδησις... ἀλλ' ὁ τῆς ψυχῆς ἐν εὐλαβείᾳ πλούτος. *Patr. gr.*, tom. XXXIII, col. 425 B.

24) *Sf. Ciril Ierusalim.: Cateheza III*, cap. II, ἀκατάγνωστος ἡ συνείδησις εὐρεθείσα συνδράμα τῆ χάριτι... col. 428 B.

25) În istoria filosofiei îl aflăm pe *Montaigne* (1533—1592) distingând dela început substratul psihologic religios al *conștiinței creștine* față de noțiunea conștiinței în general: „Il nous est besoin de savoir en premier lieu ce que c'est *conscience*. Ce qui se peut en partie tirer du mot. Car *Science* e l'apprehension et notice de ce que les hommes connaissent, selon l'esprit qui leur est donné. Quand donc ils ont un sentiment et remords du jugement de Dieu, comme un témoin qui leur est

telor biblice, nu memorizarea și simpla reproducere după anumite catehisme scrise, ci curățirea și pregătirea lăuntrică a acestei conștiințe pentru har, era cel dintâiu postulat al catehizării Sf. Ciril al Ierusalimului. Multă vreme scolasticismul apusean a încărcat memoria cu balastul cunoștințelor, neglijând aproape complect conștiința creștină propriu zisă. Mai târziu filosofia a început să recunoască asemenea erori, pentru a cădea iarăși în altele, sub altă formă. Erorile scolasticismului de mai târziu, au fost recunoscute²⁶⁾.

De aici urmează în mod firesc capitolul întreg al examinării conștiinței, care trebuie să treacă de sub robia păcatului sub libertatea împlinirii voinței lui Dumnezeu. Individualitatea și libertatea conștiinței religioase, sunt anexe importante, ce isvoresc din acelaș capitol al examinării conștiinței. Iar modalitatea examinării conștiinței, cu expunerea descriptivă a conștiinței sub robia păcatului, mărturisirea propriu zisă^{26 bis)}, sunt mult apreciate de Sf. Ciril al Ierusalimului, pentru care motiv le vom dedica un capitol special pentru un studiu minuțios.

opposé pour ne point souffrir qu'il cache leur pêchés, mais les attirer et solliciter au jugement de Dieu, cela est nommé *Conscience*. Car c'est une connaissance moyenne entre Dieu et l'homme". *L'institution Chrétienne*, IV, X, 3. Citat de L. Brunschwig, Professeur a la Sorbonne: *Le progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale*, Tome I, Paris 1927, Chap. V: Le moment historique de Montaigne, p. 120.

26) Erorile scolasticismului au fost recunoscute și de *Montaigne*, pentru vremea sa, când a scris: „Nous ne travaillons qu'a remplir la même mémoire, et laissons l'entendement et le conscience vuide". L. Brunschwig, op. cit., tome I, p. 122.

26 bis). Teologia noastră remarcă lacunele actuale, în ceiace privește orientarea pedagogică în examinarea conștiinței: „La noi însă, experiența personală a duhovnicilor n'a fost deloc înregistrată într'o literatură privitoare la spovedanie, așa fel ca să rezulte un progres de metodă cu bază științifică. De aceea latura pedagogică a spovedaniei sau acțiunea de direcțiune spirituală din partea duhovnicului n'a provocat interes, rămânând într'un stadiu cu totul rudimentar"... Pr. *Petre Vintilescu*, Decanul Facultății de Teologie din București, *Spovedania și duhovnicia*, București, 1939, Cuvânt de lămurire, p. 10—11.

Pentru fenomenul psihologic religios al conștiinței creștine, acest postulat al întoarcerii dela păcat, al transformării și al purificării, constituie prima treaptă strict necesară, pe care o apreciază psihologia religioasă experimentală modernă²⁷⁾. Ceiace Clement Alexandrinul spunea în Convertitorul trilogiei sale pedagogice creștine, Sf. Ciril al Ierusalimului spune în textul procatehezei și primelor sale cateheze. Această curățenie morală cu eliberarea de păcat și convertirea către ceiace este bine²⁸⁾, constituie după psihologia religioasă prima etapă absolut indispensabilă sufletului, în domeniul unei serioase pregătiri interioare, până la cele mai înalte etape spirituale ale vieții sale creștine. Este locul a preciza că și psihologia religioasă la rândul său are nuanțe confesionale, după concepția psihologului, ca și a elementului descris. In afară de aceasta se disting trei categorii de psihologie religioasă, distinsă după alte criterii: empiriologică, filosofică și teologică²⁹⁾. Ținând seama de observațiile făcute de empiriologi, ne vom menține în cadrul psihologiei religioase teologice, care se desfășoară ținând seama, mai ales de luminile revelației divine. In acest cadru găsim vederile Sf. Ciril al Ierusalimului.

III. — Pe lângă latura psihologică religioasă a convertirii unei conștiințe păgâne și fățarnice la o conștiință creștină, — o inimă plină de curățenie, — Sf. Ciril ne înfățișează conștiința morală, adică latura constructivă a îndrumării mo-

27) *Henri Delacroix*, Professeur à la Sorbonne: *La Religion et la foi*, Paris 1922, *La Conversion*, p. 323—324.

Williams James: L'expérience religieuse. Essai de la Psychologie descriptive, traduit par Frank Abauzit. Préface d'Emile Boutroux. Paris 1931, Chap. VII, *la Conversion*, p. 160—217.

28) *Joseph Maréchal*, Docteur en Science, Professeur au Collège philosophique et théologique de la compagnie de Jésus à Louvain: *Étude sur la Psychologie des Mystiques*, t. I—III, Quelques Traits distinctifs de la Mystique chrétienne. Paris 1938. P. I, Phénoménologie générale de la vie mystique, C. La vie intérieure, I Généralité: Le pureté morale, p. 189.

29) *M. T. L. Penido: la Conscience religieuse*. Essai systématique suivie d'illustrations. Cours et documents de philosophie. Paris, 1935.

ravurilor după un anumit ideal moral creștin, în cadrul unei normale asceze creștine.

Fondul sufletesc al conștiinței, prielnic conștiinței morale este presupus de Sf. Ciril ca existent, precum au gândit și Sf. Părinți. Dar acest fond psihologic trebuie îndrumat, trebuie cultivat, trebuie luminat, precum afirmă filozofia modernă³⁰). Adică acțiunea educativă a Convertitorului lui Clement Alexandrinul trebuie continuată cu acțiunea Pedagogului, ca educator creștin al moravurilor, așa precum pune problema Sf. Ciril al Ierusalimului în catehezele sale.

Astfel Sf. Ciril al Ierusalimului pornește de la fondul nativ al conștiinței morale³¹), răspunzătoare de faptele sale înaintea lui Dumnezeu. Apreciază în legătură cu acest principiu cele ce spune Sf. Apostol Pavel în epistola către Romani, expunând în cateheza cincisprezecea către catehumenii săi, un pasagiu din al doilea capitol al acestei epistole. Sf. Apostol Pavel spunea în epistola sa către Romani: «*Căci, când păgânii, care n'au lege, din fire fac ale legii, aceștia neavând lege, își sunt ei singuri lege, care arată fapta legii scrisă în inimile lor, împreună mărturisindu-le cugetul lor și gândurile lor părându-se întru sine sau și apărându-se, în ziua când Dumnezeu va judeca prin Isus Hristos, cele ascunse ale oamenilor după Evanghelia mea*» (Romani II 14—16). Un fragment din acest pasagiu este expus și precedat de cuvintele Sf. Ciril, în sensul că fiecare catehumen după conștiința sa va fi jude-

30) „L'éducation suppose donc la conscience morale; elle la développe, l'éclaircit, l'affermit, mais ne la crée pas précisément; ...Voilà pourquoi on ne remarque aucune trace de moralité chez l'animal, bien qu'il soit capable d'expérience, d'habitude, d'association, et même d'une certaine éducation. Ch. Lahr: *Cours de Philosophie*. Paris 1920. T. II, p. 55, citat de J. Bricout în *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, Paris 1925, T. II, p. 454.

31) „Conscience instinct divin, immortelle et celeste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre, juge infallible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu"... J. Jacques Rousseau.

cat³²⁾. Toate faptele sunt vădite înaintea lui Dumnezeu, care cum spune Sf. Ciril n'au nevoie de cercetări ori de dovezi, pentru a pedepsi. Căci lucrurile săvârșite chiar pe timp de noapte, când nici un om nu este de față, sunt cunoscute înaintea lui Dumnezeu. De aceia mai departe, Sf. Ciril îndeamnă pe catehumeni să săvârșească faptele cele bune, pentru ca lumina faptelor bune să lumineze înaintea oamenilor și să nu fie defăimat Hristos³³⁾, cum spune mai departe Sf. Apostol Pavel în epistola sa către Romani: «*Tu cel care te lauzi cu legea, necinstești pe Dumnezeu prin călcarea legii?*» (Romani II 23).

Această conștiință a judecății trebuie întărită și mai mult pe ideia învierii tuturor la judecata din urmă, ideie pe care Sf. Ciril o desvoltă în mod argumentat cu texte biblice în cateheza optsprezecea, adresată catehumenilor săi. Căci dacă neagă cineva cu buzele, rămâne mai departe această conștiință a învierii³⁴⁾. De aceia ideea de conștiință, existentă în sufletele catehumenilor, este întărită deopotrivă cu citate biblice, ca și cu exemple din mijlocul naturii, din viața ce ne înconjoară. Iar pe această conștiință morală a învierii și a judecății, marele catehet, Sf. Ciril al Ierusalimului, caută să grefeze mai departe hotărîrea sufletului pentru tot felul de virtuți, *înțelepciunea și înțelegerea, temperanța și dreptatea, milostenia și dragostea de oameni și răbdarea*³⁵⁾.

Fiindcă precum le spunea catehumenilor săi, cu prilejul altei cateheze, pietatea cuprinde în suflete, deopotrivă

32) Sf. Ciril: Cateheza XV, cap. XXV. Ἐκ τῆς συνειδήσεως σου κρίνη, Patr. gr., tom. XXXIII, col. 905 A-B.

33) Sf. Ciril: Cateheza XV, cap. XXVI. Λαμπάτω σου τὸ φῶς τῶν καλῶν ἔργων ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, καὶ μὴ βλασφημίσθω διὰ σέ ὁ Χριστός, col. 908 C.

34) Sf. Ciril Ierusalim.: Cateheza XVIII, cap. V: „Μένει παρὰ σοὶ τῆς ἀναστάσεως ἢ συνείδησις ἀβραγῆς“, col. 1021 C.

35) Sf. Ciril: Cateheza XVIII, cap. XXVII: καὶ πάσης ἀρετῆς ἅπαν εἶδος σοφίαν λέγων καὶ σύνεσιν, σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐλεημοσύνην τε καὶ φιλανθρωπίαν, καὶ ὑπομονήν, col. 1048 C.

învățăături dogmatice ca și fapte bune³⁶⁾. De aceea încă din cateheza a patra, marele catehet, ca un adevărat pedagog creștin, îndrumază pe catehumenii săi asupra tuturor *îndatoririlor morale*, stăruind cu amănunțime asupra momentelor mai de seamă din viață³⁷⁾. Iar la fiecare cateheză Sf. Ciril stăruiește în partea finală pentru aplicare la viață, din partea catehumenilor, a ideilor creștine desprinse din Sf. Scriptură.

IV. — Dar dacă virtuțile creștine isvorăsc dintr'un suflet evlavios, Sf. Ciril pune mai departe tema unei *conștiințe pline de evlavie*. De aceia catehumenii trebuie să-și pregătească sufletul de *evlavie cu bună conștiință*. Căci între conștiința cea mai bună și evlavie este o strânsă corelație³⁸⁾ Chiar pe Dumnezeu îl mărturisim, nu din știința noastră, ci mai mult din evlavie³⁹⁾. Teologii noștri în aprofundarea studiilor teologice mărturisesc că este necesară această fericită îmbinare a pietății cu rațiunea⁴⁰⁾, ca indispensabile teologiei în genere.

Evlavia conștiinței poate da catehumenului o credință puternică, care să ajute sufletul deopotrivă la o superioară cunoaștere a lui Dumnezeu, ca și la împlinirea voii sale. De aceia dorința marelui catehet era pentru catehumenii săi, ca

36) *Sf. Ciril: Cateheza IV*, cap. II: Ο γὰρ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε δογμάτων εὐσεβῶν, καὶ πράξεων ἀγαθῶν, col. 456 B.

37) *Sf. Ciril: Cateheza IV-a*, cap. XXII—XXXI, col. 484—494.

38) *Sf. Ciril Ierusalim.: Cateheza III*, cap. III... ἀλλὰ ψυχῆς εὐσυνείδητον εὐλάβειαν. Migne, Patr. gr., tom. XXXIII, col. 429 A.

39) *Sf. Ciril Ierusalim.: Cateheza V*, cap. VII: Αὐταρκές ἡμῖν εἰς εὐσεβείαν ἐστὶ τοῦτο μόνον, τὸ εἶδέναι, ὅτι θεὸν ἔχομεν, col. 548 C.

40) „Teologia se studiază cu mintea, dar se studiază și cu pietatea. Nici cu pietatea fără inteligență, nici cu inteligența fără pietate. Teologia pur raționalistă, intelectualizată, pierde toată căldura și toată grația de știință sacră, devenind o știință care îngâmfă. Vanitatea științifică nu este permisă însă teologului, este chiar funestă”. *Teologia ca Știință*, de Teodor M. Popescu dela Facultatea de Teologie din București, în *Studii Teologice*, Publicație semestrială a Facultății de Teologie din București, Anul VI, 1937, vol. I, p. 27.

fiecare dintre ei să fie *credincios din conștiință*⁴¹⁾, după cum Sf. Apostol Pavel scria în epistola către Corinteni, *ca fiecare să fie găsit credincios*» (I Corinteni IV, 2). Această *credință* înfiripată în suflet, ea însăși devine, cum spune Sf. Ciril în aceeași cateheză, — *ochiul conștiinței*. — *Credința este ochiul luminător al oricărei conștiințe, aducând înțelegerea, după cum spune și profetul Isaia : «Dacă nu veți crede, nu veți înțelege»* (Isaia VII, 9).⁴²⁾

În cadrul unei asemenea atmosfere de evlavie, se lămurește în conștiință în mod explicit înțelesul simboalelor și elementelor mistice din practica rugăciunii, a cultului divin și a sfintelor mistere. Ideia evlaviei transmisă pe calea catehezei urmează a fi aplicată și în viața practică a catehemenului.

Principiile Sf. Ciril al Ierusalimului, în ceiace privește contribuția credinței în actul sfințirii sufletului omenesc, au fost mult apreciate în Dogmatica noastră ortodoxă, care chiar la acest capitol, cum este cazul marelui dogmatist Macarie, citează pe Sf. Ciril al Ierusalimului⁴³⁾. Astfel atmosfera de evlavie, desvoltată prin ținerea catehezei a treisprezecea, după răstignirea Domnului Hristos, este urmată de aplicarea și îndemnul pe care Sf. Ciril îl dă catehumenilor săi, de a mărturisii pe cel răstignit și prin facerea semnului Sf. Cruci.

Catehemenul să-și facă semnul Sf. Cruci cu degetele pe frunte și pe toate celelalte: pe pâinea pe care o mănâncă, pe paharul din care bea. Să se închine când vine și când pleacă,

41) *Sf. Ciril Ierusalim.: Cateheza V, cap. II, ἵνα τις ἐξ ὑμῶν πιστὸς ἐκ συνειδήσεως εὐρεθῆ, col. 505 B.*

42) *Sf. Ciril Ierusalim.: Cateheza V, cap. IV, Ὁφθαλμὸς πάσης συνειδήσεως ἐστὶ φωστικὸς ἢ πίστις, καὶ συνέσεως ἐμποητικὸς λέγει γὰρ ὁ προφήτης. Καὶ ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδέ μὴ συνήτε, col. 509 A.*

43) *Macarie, Docteur en théologie, évêque de Vinnitza, Recteur de l'Académie ecclésiastique de St. Petersburg: Théologie dogmatique orthodoxe. Traduite par un russe. Tome second. Paris 1860: La foi est la première condition de la part de l'homme pour sa sanctification, et par conséquent pour son salut (St. Cyrille de Jérusalem, cat. V, n. 10—11), p. 352—353.*

Înainte de somn, la culcare și sculare, la drum și odihnă. Crucea este semnul de cunoaștere al celor credincioși și teama diavolilor⁴⁴). Prin cruce a triumfat Hristos asupra lor, cum spune Sf. Apostol Pavel: «*Desbrăcând domniile și stăpâniile, le-a dat cu hotărîre pe față, biruind prin cruce asupra lor*» (II Coloseni 15). Fiindcă atunci când văd crucea, își amintesc de cel ce a fost răstignit. Se tem de cel ce a zdrobit capul diavolului⁴⁵), cum spune psalmistul: «*Tu ai sfărâmat capul balaurului și l-ai dat spre mâncare locuitorilor pustiului*» (Psalm LXXIII, 14). De aceia să nu dezonoareze semnul acesta al crucii, ce a fost dăruit în dar și prin aceasta mai ales să-l cinstească pe binefăcător.

Iar când diavolul încearcă să arunce anumite săgeți ale iubirii de desfătare, tot credința este care ne clarifică judecata și ne luminează mintea, continuă mai departe, Sf. Ciril al Ierusalimului, folosind cuvintele Sf. Apostol Pavel, care zice: «*Luând peste tot pavăza credinței, cu care veți putea stinge săgețile vicleanului cele aprinse*» (Efeseni VI, 16). Astfel ne explicăm pentru ce atmosfera catehumenatului din vremea Sf. Ciril al Ierusalimului a fost în legătură cu rugăciunea, cu cultul divin din Biserică, cu cântarea religioasă, cu explicarea Sf. Scripturi din fața sfântului altar, ce s'a desfășurat în acelaș cadru de pietate și evlavie. Asceza, simboalele, mistica creștină însăși, sunt angajate în cadrul acestei concepții de lucrare educativă.

Între principiile catehetice al Sf. Ciril al Ierusalimului și între practica catehumenatului său a fost și a rămas o strânsă legătură. Teologia ortodoxă în timpul de față, cunosătoare a acestei practici catehetice patristice, afirmă că este

44) Sf. Ciril Ierusalim.: Cateheza XXIII, cap. XXXVI. Ἐπὶ μετώπου μετὰ παρρησίας δακτύλοις ἢ σφραγίς, καὶ ἐπὶ πάντων, ὁ σταυρὸς γινέσθω ἐπὶ ἄρτων βιβρωσκομένων καὶ ἐπὶ ποτηρίων πινομένων ἐν εἰσόδοις πρὸ τοῦ ὕπνου κοιταζομένοις καὶ διανισταμένοις col. 816 B.

45) Sf. Ciril Ierusalim.: Cateheza XIII, cap. XXXVI, «ὅταν γὰρ ἴδωσι τὸν σζαυρόν ὑπομιμνήσκονται τοῦ ἐσταυρομένου φοβοῦνται τὸν συντρίψαντα τὰς κεφαλὰς τοῦ δράκοντος, Col. 816 B.

o mare nevoie a zilelor noastre ca rugăciunea să fie conștientă, fără de care se văd locașurile noastre bisericești aproape goale, iar acolo unde se află le lipsește pregătirea conștiinței ⁴⁶⁾. Iar apropierea practicei tradiționale a catehumenatului ortodox de astăzi, cu catehumenatul din vremea Sf. Ciril, ne obligă să ne adâncim privirile, pentru examinarea cu atențiune a acestor principii catehetice, în jurul marelui fenomen psihologic religios al conștiinței creștine ⁴⁷⁾.

46) „Cependant, de nos jours encore, la fréquentation relativement faible des églises orthodoxes et le manque d'assiduité des fidèles sont comme des traces visibles des causes historiques qui ont eu pour effet un affaiblissement de l'ancienne piété. Jusqu'à la libération complète des Etats balkaniques, l'Église orthodoxe était plutôt nationale que cléricale. Et même depuis lors, ses représentants ont consacré plus d'efforts à l'Etat et au progrès de la nation qu'aux intérêts ecclésiastiques et à l'éclaircissement de la conscience ecclésiastique. Les masses populaires ont continué à considérer la fréquentation de l'Église et la récitation des prières comme une manifestation — plutôt physique — suffisante de leur foi, y ajoutant seulement l'allumage de quelques cierges, en expiation de leurs péchés, et les offrandes de victuailles sur le tombes... La science théologique a pour tâche d'éclairer la piété de la clémence, de l'amour que je veux et non pas des sacrifices. La science théologique, doit en général, s'efforcer à rendre la piété plus conforme à la pure conception chrétienne et faire en sorte que le contenu des prières devienne plus compréhensible. Quand les fidèles comprennent les sens des prières, ils s'y adonnent avec recueillement en y mettant toute leur âme. On ne peut aimer vraiment que ce qu'on connaît bien. La prière consciente fortifiera la fidélité des croyants envers l'Église et l'ecclésiasticité en général”. M. Dimitrievitch: *La mission de la Science théologique pour l'éclaircissement de la conscience ecclésiastique*, p. 244—245.

47) Sub raportul evlaviei, în legătură cu simbolica și mistica sfințelilor taine, vrednică de cercetat este și opera patristică a *Sf. Dionisie Areopagitul*: Τοῦ ἐν ἁγίοις ἡμῶν Διονυσίου τοῦ Ἀρειοπαγίτου τὰ σωσόμενα πάντα. Migne, *Patrologia graecă*, Tom. II, Parisii 1889, Cap. I, τίς ἡ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας παράδοσις καὶ τίς ὁ ταύτης σκοπός, col. 369—391. Cap. II: Περὶ τῶν ἐν τῷ φωτισματι τελουμένων, col. 392—424. Cap. II: Περὶ τῶν ἐν τῇ συνάξει τελουμένων, col. 424—472. Cap. IV: Περὶ τῶν ἐν τῷ μύρῳ τελουμένων, καὶ τῶν ἐν αὐτῷ τελουμένων, col. 427—500.

Cercetarea textului acestei lucrări este ușurată prin traducerea făcută de *Mgr. Darboy*, Archevêque de Paris: *Oeuvres de Saint Denys L'Aréopagite*, traduites du grec. Reproduction de l'Édition originale de 1845. Paris 1896.

Însăși pedagogia generală de astăzi, preocupată de latura fenomenului educativ, vede în sfințenie un ideal înalt și permanent. De aceea pedagogul V. A. Lay, autorul primei didactici experimentale, vede scopul suprem al educației în «*das Heilige*», iar pentru cunoașterea tineretului socotește necesară «*Eine Jugendreligionswissenschaft*»⁴⁸). Iar Catehetica modernă recunoaște lipsa celor mai esențiale capitole din opera sa, — capitolele de evlavie, de credință, de viață creștină, — fără de care rămânem la opera intelectuală stereotipă⁴⁹). De aceea pentru viitor se propun o serie de probleme spre a fi rezolvate⁵⁰), care au legătură și pot găsi orientarea în opera catehetică a Sf. Ciril al Ierusalimului.

O altă latură impresionantă în opera catehetică a Sf. Ciril al Ierusalimului, este disciplina arcană, în care se încadra formarea credinței creștine, pe această cale a catehumatului. Împărțirea catehumenilor pe clase, lăsarea catehezelor ce tratează despre sfintele mistere (mistagogice) la sfârșitul catehizării, în săptămâna cea luminată, împărțirea cultului litur-

48) St. Bărsănescu: *Unitatea pedagogiei contemporane ca știință*. Iași 1936. Cap. III: Fondatorii pedagogiei noi și contemporanii lor, p. 82—86.

49) „...denn der Schulbetrieb und die Schulmethoden im allgemeinen sind im Grunde intellektualistisch, das heisst sie zielen auf die Erweiterung und Bereicherung der Kenntnisse ab, die für das materielle, geistige, soziale und religiöse Leben des Menschen nötig sind. Aber die Religion ist bekanntlich ihrem Wesen nach vielmehr eine Sache des Gefühls als der Vernunft, sie ist Frömmigkeit und Glauben, Leben und Tun...“ *Aus der inneren Mission der Orthodoxen Kirche Griechenlands (Predigt und Katechese)*, Communication de M. D. Moraitis, Prof. Agrégé de Théologie à la Faculté de Théologie d'Athènes. Premier Congrès de Théologie Orthodoxe, op. cit., p. 337.

50) „Wie ist das Verhältnis der kirchlichen Religionspädagogik zur schulischen? Soll die Kirche die gesamte sittlich-religiöse Erziehung der orthodoxen Jugend an sich ziehen? Und ist sie unter den heutigen Verhältnissen dieser grossen Aufgabe gewachsen? Welche Form soll die kirchliche Religionspädagogik haben? Welches Moment soll in der Kirche vorwiegend sein, das didaktische oder das kultisch-mystische? Ich beschränke mich auf diese grundlegenden Fragen der kirchlichorthodoxen Praxis der Gegenwart. Zu ihrer Lösung wäre die Zusammenarbeit aller theologischer Kräfte der Orthodoxen Kirche dringend erwünscht“. Ibid., op. cit., p. 339.

gic în etape, pentru catehumeni și credincioși, toate acestea au fost în funcție de unul și același principiu, al disciplinei arcanе. Esența disciplinei arcanе constă din aceeași conștiințioasă grijе, de a nu se lăsa profanate sfintele mistere, făcându-se cunoscute necredincioșilor, păgâni, eretici, ori chiar catehumeni, nedesăvârșiți în pregătirea lor. Această disciplină arcană a fost o tradiție a Bisericii din cele dintâi veacuri ale Creștinismului⁵¹⁾, bazată pe cele ce am văzut că însuși Domnul Hristos a învățat pe ucenicii săi⁵²⁾: «Nu dați cele sfinte câinilor, nici nu aruncați mărgăritarele voastre înaintea porcilor, ca nu cumva să le calce în picioare și întorcându-se să vă sfâșie» (Matei VII, 6).

Sf. Ciril motivează această disciplină arcană încă din procateheză, sfătuindu-i pe catehumeni, ca din învățăturile auzite dela cei ce învață, să nu comunice la nimeni din cei din afară⁵³⁾. Misterele ce se fac cunoscute să nu fie divulgate, ci păstrate⁵⁴⁾, iar păgânilor nu li se comunică cunoștințe date catehumenilor, întrucât credincioșii pot să le înțeleagă, iar cei ce nu știu pot să cadă în suferință⁵⁵⁾. Aceste cunoștințe ale sfintelor mistere trebuesc păstrate în *conștiința curată*⁵⁶⁾. Căci numai o *conștiință curată* este vrednică și poate să primească cu folos cunoștințele sfintelor mistere⁵⁷⁾, principiul care a intrat în practica tradițională a Bisericii⁵⁸⁾.

51) Dr. Ferdinand Probst: *Kirchliche Disciplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*. Tübingen 1873, cap. II, Arcandisciplin, p. 303—342.

52) Matei VII, 6.

53) Sf. Ciril Ierusalim.: *Procateheza*, cap. VII, ὅτε τοίνυν κατήχησις λέγητε... μηδὲν λέγε τῷ ἕξω. Migne. Patr. gr., tom. XXXIII, col. 352 C.

54) Sf. Ciril Ierusalim.: *op. cit.*, τήρησον τὸ μυστήριόν τῷ πισθοποδότῃ. col. 353 A.

55) Sf. Ciril Ierusalim.: *Cateheza VI*, cap. XXIX, ... ἵνα οἱ εἰδότες πιστοὶ νοήσωσι, καὶ οἱ μὴ βλαβῶσι, col. 589, C.

56) Sf. Ciril Ierusalim.: *Cateheza XXIII*, cap. IX, ὁ γένοιτό σε ἀνακακαλυμμένοι ἔχοντα ἐν καθαρᾷ συνειδήσει, τὴν δόξαν, col. 1104 C.

57) Dr. Ferdinand Probst: *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*. Münster 1893. II. Artikel: Die Messe von Jerusalem nach den Schriften des h. Cyrillus, p. 82—85.

58) Adalbert G. Weiss: *Die altchristliche Pädagogik dargestellt in*

Deci nu numai sfintele mistere, ci toate învățăturile catehetice intrau în prevederile disciplinei arcașe, constituind cum arată teoria pedagogiei creștine, un principiu esențial al vechii pedagogii creștine. Canoanele sinodale au venit să întărească pe cale de poruncă această disciplină bisericească străveche⁵⁹⁾. Iar istoricul catehumenatului în cadrul disciplinei arcașe, cu primirea în catehumenat a diferitelor clase ale catehumenilor în primele veacuri creștine, caracterizarea lor și toate celelalte se sprijinesc cu argumente istorice de acei ce au studiat catehumenatul patristic mai cu atențiune și cuprinsul acestor cateheze ale Sf. Ciril al Ierusalimului⁶⁰⁾.

Katechumenat und Katechese in ersten sechs Jahrhunderte. Freiburg im Breisgau 1869. Cap. IV: Kirchliche Anschauung der Natur des zu Erziehenden; Rücksicht auf das Ziel des Katechumenates, p. 23.

59) O interesantă lucrare, ce merită a fi cercetată în complectare asupra practicii disciplinei creștinești, cu explicarea simbolică a elementelor respective, este a sf. Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului, în veacul XV-lea, apropiată de aceste elemente pe care le găsim la Sf. Ciril al Ierusalimului: Σημεων Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τὰ εὐρισκόμενα πάντα. Migne, Patr. gr., tom. CLV, 1866. Ex editione Iassensi in Moldavioi anno 1863. Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν, col. 175—362. Tradusă în românește și retipărită după ediția traducerii din 1765 cu titlul: „Sf. Simeon Arhiepiscopul Tesalonicului”, *Traktat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe după adevăratele principii puse de Domnul Nostru Isus Hristos și Ucenicii săi*. Retipărită după originalul traducției din limba elenă cu data 1765 și îndreptată în stil pe alocurea în zilele prea înălțatului Domn al Principatelor-Unite române Alexandru Ioan I, cu binecuvântarea Înalt Pr. Sf. și Mitropolitului Primat al României, D. D. Nifon de Toma Teodorescu, 1865, București.

60) Johann Meyer: *Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten nebst einer Erklärung des jetzigen römischen Taufritus aus der alten Katechumenatpraxis.* Kempten 1868. Geschichte des Katechumenats zur Zeit seiner Blüthe von Beginn des vierten bis ins sechste Jahrhundert p. 40—219. Die Katechese während der Blüthezeit des Katechumenats, p. 261—344.

F. X. Schöberl: *Lehrbuch der katholischen Katechetik.* Kempten 1890. Der Katechetische Unterricht in altchristlicher Zeit, p. 76—137.

Dr. Ferdinand Probst: *Katechese und Predigt vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts.* Breslau 1884, II, Capitel: Katechumenat und Katechese, p. 39—126.

A. T. R. Kluck: *Der Katechumenat nach dem h. Cyril von Jeru-*

V. — In ceiace privește fenomenul *cunoașterii religioase*, în cadrul formării conștiinței creștine, dela început se poate vedea cum Sf. Ciril nu se oprește la memorie, ci își adâncește privirile tot la fondul *conștiinței religioase*. Încă din procateheză, Sf. Ciril își precizează gândul ce-l preocupă, în desfășurarea ulterioară a catehezelor sale. Transformarea lăuntrică a sufletului catehumenului, este prima preocupare a Sf. Ciril, exprimată în procateheză. Senzațiile și percepțiile catehumenului educat, sunt cu totul schimbate, pentru că altul este interiorul sufletesc, cu care iau contact senzațiunile lumii din afară. La început totul rămânea în afară, la suprafață, în exteriorul ființei sale. Catehumenul auzea despre speranță, dar nu o vedea; auzea despre mistere, dar nu înțelegea nimic; asculta din Sfintele Scripturi, dar nu se putea adânci în profunzimile ei. De acum de când este catehumen, cele rostite nu mai rămân la sunetul din jurul urechilor sale, ci se adâncesc în interior. Căci în viitor duhul locuind înlăuntru său își face locuință divină în sufletul său. Când va asculta cele ce sunt scrise despre misterii, atunci va înțelege, ceiace nu știa ⁶¹⁾.

Deci iată problema cunoașterii religioase, scoasă de Sf. Ciril al Ierusalimului complect din sistemele filozofiei scolastice și pusă în atmosfera curată prielnică duhului creștin, în vederea căruia simte nevoia să repete la acest loc al procatezei, cuvintele Sf. Apostol Pavel către Romani: «*Iar duhul celui ce a înviat pe Isus din morți locuște în voi, cel ce a înviat pe Hristos din morți, va face vii și trupurile voastre cele muritoare, locuind în voi Duhul lui*» (Romani IX, 11). Intellectul nostru cu tot ansamblul structurii psihologice, capătă

salem. Der Katholik. Beitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben. Redigiert von Dr. I. B. Heinrich und Dr. Monsang, Mainz 1878, p. 132—149.

61) *Sf. Ciril Ierusalim.: Procateheza, Cap. VI.* Κατηχούμενος ἐλέγου, ἔξωθεν περιηχούμενος ἀκούων ἐλπίδα, καὶ μὴ εἰδώς ἀκούων μυστήρια, καὶ μὴ νοῶν ἀκούων Γραφὰς, καὶ μὴ εἰδὼς τὸ βάθος. Οὐκ ἔτι περιηχῆ, ἀλλ' ἐνηχῆ τὸ γὰρ ἔνοικον Πνεῦμα, λοιπὸν οἶκον θεῖον τὴν διάνοιάν σου ἐργάζεται. Ὅταν ακούσης τὰ περὶ τῶν μυστηρίων γεγραμμένα, τότε νοήσεις ἃ μὴ ᾔδεις. Patr. gr., tom. XXXIII, col. 344 B.

altă putere lăuntrică, colaborând cu Duhul sălășluit în noi. De aceea ideea cea nouă căpătată în atmosfera de rugăciune și smerenie, devine cu mult mai puternică, ca simpla idee degajată de atmosfera religioasă. Revelația istorică a evenimentelor biblice are nevoie de o revelație interioară a Duhului.

Temelia pe care vrea să o zidească Sf. Ciril în sufletele catehumenilor săi, este Hristos. De aceea după exemplul Sf. Apostol Pavel către Corinteni, roagă dela început pe catehumenii săi ca în urma sfaturilor și învățăturilor date, să nu facă din această lucrare (clădire), pe care o ridică în suflete, iarbă, paie și trestie, ca lucrarea să ardă și să se piardă, ci lucrarea să fie argint și pietre prețioase⁶²). Această preocupare expusă de Sf. Ciril în cateheza sa, o formulase Sf. Apostol Pavel citat de Sf. Ciril, în acești termeni: «*Nimeni nu poate să pună altă temelie afară de cea pusă, care este Iisus Hristos. Iar de zidește cineva pe această temelie aur, argint, pietre scumpe, lemne, fân, trestie, lucrul fiecăruia se va face cunoscut, căci ziua (Domnului) îl va vădi, pentru că se va descoperi cu foc și lucrul fiecăruia îl va lămuri focul așa cum este. Și de va rămânea lucrul cuiva, pe care l'a zidit, plată va lua; iar dacă lucrul cuiva va arde, se va păgubi, iar el se va mântui însă ca prin foc*» (I Corinteni, III, 12—15). Acest pasagiu din Sf. Apostol Pavel, nu numai că este citat de Sf. Ciril al Ierusalimului, dar este întru totul utilizat, în ceiace privește concepția catehizării, enunțată în procateheză.

Această lucrare a educării conștiinței prin catehizare, nu numai că este cunoscută și acceptată de Dumnezeu, dar însuși Dumnezeu ia parte la desăvârșirea ei. Lucrările din catehizare se împart pentru fiecare, cu precizarea acțiunii ca răspundere. Al catehetului este de a rosti, de a *învăța*, — al catehumenului de a se *apuca de lucru*, de a nu rămâne în stare de pasivitate, — iar al lui Dumnezeu este de a *desăvârși*⁶³). Deci în

62) *Sf. Ciril Ierusalim.: Procateheza*, Cap. XVII, Migne, Patr. gr., tom. XXXIII, col. 364.

63) *Ibid.*, cap. XVII. Ἐν ἐμοὶ γὰρ ἐστὶ εἰπεῖν, ἐν σοὶ δὲ τὸ προσθέσται, ἐν θεῷ δὲ τὸ τελειῶσαι; col. 364 A.

pregătirea unei conștiințe pe calea instruirii, trebuie să lucreze și catehetul și catehemenul, fiindcă toată lucrarea lor este cunoscută de Dumnezeu, ce-i poartă de grijă.

În cazul că pornește din inimă curată, Dumnezeu o desăvârșește. Această convingere este împărtășită de Sf. Ciril catehemenilor săi, sprijinit pe o înaltă concepție creștină, pe care Sf. Apostol Pavel a comunicat-o creștinilor Corinteni în chipul următor : «*Nici cel ce sădește nu este ceva, nici cel ce udă, ci Dumnezeu care face să crească. Cel ce sădește și cel ce udă una sunt și fiecare își va lua plata sa. Căci noi suntem împreună lucrători lui Dumnezeu ; voi sunteți ogorul lui Dumnezeu, zidirea lui Dumnezeu.* (I. Corinteni III, 7—9). Această conștiință a catehetului o găsim de altfel formulată în scrierile tuturor marilor cateheți ortodocși, animați de aceiași concepție creștină.

Deaceia îndemnul marelui catehet către catehemenii săi se îndreptează nu numai către *atențiune, înțelegere și memorizare*, ci deopotrivă către *întărirea minții*, către *înălțarea sufletului și pregătirea inimii* ⁶⁴⁾. Căci pentru suflet se face lucrarea și către lucrurile veșnice se îndreaptă nădejdea. Deci tot fondul conștiinței catehemenului este cuprins în lucrările educative ale catehetului. *Mintea* (νοῦς) ca organ al cunoașterii religioase, cum spune Sf. evanghelist Luca : «*Atunci ie-a deschis lor mintea, ca să înțeleagă Scripturile*» (Luca XXIV. 45) *Voința* (τὸ θέλημα) ca principiu al conduitei (Luca XXIII. 24). *Inima* (ἡ καρδιά) centrul energiei, binelui sau răului: «*Căci din inimă ies gânduri rele, ucideri, adulter, desfrânare, furtisaguri, mărturii mincinoase, hule*» (Matei XV, 19). Iar «*cei curați cu inima vor vedea pe Dumnezeu*» (Matei V, 8). Toate aceste elemente ale sufletului pot colabora în cadrul conștiinței (ἡ συνείδησις) care de toate se servește pentru deplina viață creștină (Matei VII, 24). Însăși teologia noastră ortodoxă în vederea pregătirii tinerilor teologi în genere și deci și a cate-

64) Sf. Ciril Ierusalim.: *Procateheza*, cap. XVII. Νευρώσωμεν τὴν διάνοιαν, συντείνωμεν τὴν ψυχὴν, ἐτοιμάσωμεν τὴν καρδίαν· περὶ ψυχῆς τρέχομεν, περὶ αἰωνίων πραγμάτων ἐλπίζομεν; col. 364 A.

heților, exclude din concepția ei extrema raționalismului ^{64 bis}).

Această înaltă concepție a conștiinței creștine, este recunoscută ca superioară și de filozofia modernă, apreciindu-o pentru angajarea sufletului în tot ansamblul său de funcțiune și de viețuire creștină ⁶⁵). Iar la rândul său psihologia religioasă a misticei creștine, în formă descriptivă, apreciază această colaborare a funcțiunilor sufletești, pentru a conchide la o viață spirituală creștină integrală ⁶⁶).

Ca aplicare a concepției sale asupra pregătirii conștiinței creștine, Sfântul Ciril îi socotește pe catehumeni, nu simpli auditori, ci *ucenici ai Noului Testament* și părtași ai tainelor lui Hristos, acum după *chemare*, iar mai târziu și după *har*, pentru care trebuie să aibe *inimă nouă, duh nou*, spre a se putea mai târziu bucura de cele cerești ⁶⁷). Cu Sf. Scriptură în mâini puteau urmări și catehumenii cele ce li se explica asupra vieții creștine și cultului divin ⁶⁸), găsind cele ce caută.

64 bis) Prof. Teodor M. Popescu, Facultatea de Teologie din București, *Teologia ca știință*: „...Teologului i-se cer înapoi mai mulți talanți decât omului de știință profană, pentru că teologia nu este doar o știință a rațiunii, ci a sufletului întreg, a inimii și a conștiinței noastre. Teologia nu este nici simplă cercetare pozitivă, nici știință ocultă, nici simplă cunoaștere, nici misterologie... Teologia cunoaște și mărturisește, Teologia știe și crede, Teologia crede și se roagă...”, p. 26—27.

65) „Par chacune de ses décisions, par chacune de ses pensées, le chrétien a la tache de se définir, face à sa conscience, en fonction de la divinité; il s'engage avec la totalité de son être, dans le temps et par delà le temps”. L. Brunschwig, op. cit.: *Le progrès de la conscience*, tom. I, Paris 1927, Chap. IV, Le Christianisme, p. 104.

66) Joseph Maréchal, Docteur en Science, Professeur au Collège philosophique et théologique de la Compagnie des Jésus à Louvain—Elgenhoven: *Étude sur la psychologie des Mystiques*. Paris 1938. Tom. I: Sur le chemin de la Mystique. Les Étapes de la vie spirituelle, p. 179—208.

67) Sf. Ciril Ierusalim.: *Cateheza I*, Cap. I. „Καινῆς Διαθήκης μαθηταί, καὶ Χριστοῦ μυστηρίων κοινωνοί, νῦν μὲν τῇ κλήσει, μετ' ὀλίγον δὲ καὶ τῇ χάριτι, καρδίαν ἑαυτοῖς ποιήσατε καινὴν, καὶ πνεῦμα καινόν, ἵνα εὐροσύνῃ γένητε τοῖς οὐρανίοις; Migne, Patr. gr., tom. XXXIII, col. 369 A.

68) Sf. Ciril Ierusalim.: *Cateheza III*, Cap. V, τὰς θείας Γραφὰς ἀναλαβῶν; col. 432 B.

Sf. Scriptură este recomandată ca izvor al inițierii, al doctrinei, al cunoașterii și al pietății ⁶⁹⁾.

O cunoaștere deplină a lui Dumnezeu nu putem avea. Il mărturisim mai mult din pietate, decât din știință. Dumnezeu nu poate fi cuprins de mintea omenească. Și este mare știință din partea noastră, *a ne recunoaște neștiința* ⁷⁰⁾. Deci și în domeniul cunoașterii lui Dumnezeu, este o *conștiință vie, pentru ceiace știm și pentru ceiace nu știm*. Principiul cunoașterii de sine al filosofului Socrate este mai adâncit și mai mult trăit în psihologia și filozofia conștiinței creștine. În Creștinism nu trebuie să se rușineze cineva a-și recunoaște neștiința ⁷¹⁾. Fiindcă după cum s'a spus mai sus, nu din știință, ci din pietate îl mărturisim pe Dumnezeu ⁷²⁾.

Principiul acesta de progres duhovnicesc al conștiinței permanente, în ceiace privește recunoașterea sărăciei și insuficienței spiritului nostru, ne amintește de cea dintâi fericire sufletească, pe care o rostește Domnul Hristos omenirii pe muntele fericirilor: «*Fericiți cei săraci cu duhul, că acelora este împărăția cerurilor*» (Matei V, 3). Precum și de faptul că procesul psihic al cunoașterii religioase, nu poate fi lipsit de atmosfera evlavioasă a conștiinței. Așa se și explică încadrarea cetehezelor biblice ale Sf. Ciril, la oficierea liturghiei catehumenilor în biserică. În cuprinsul catehezelor, ce ne dau impresia mai mult de exegeza biblică populară, găsim admirabile capitole de istorie biblică, apologetică, dogmatică, morală creștină, liturgică, asceză, simbolică și mistică creștină.

Ne impresionează însă stăruința cu care Sf. Ciril face cunoscut catehumenilor săi cuprinsul Sf. Scripturi, pentru ilustrarea argumentată a ideilor, pe care le avem în doctrina și viața morală creștină. Aproape că nu-i frază în catehezele

69) Sf. Ciril Ierusalim.: Cateheza V, Cap. XII, col. 520—524.

70) Sf. Ciril Ierusalim.: Cateheza VI, cap. II, μεγάλη γνώσις τὸ τὴν ἀγνοσίαν ὁμολογεῖν. col. 541 A.

71) Sf. Ciril Ierusalim.: Cateheza VI, Cap. VI, μηδεὶς ἀνθρώπων ἐπαίσχυδέσθω τὴν ἀγνοίαν ὁμολογεῖν col. 548 B.

72) Sf. Ciril Ierusalim.: Cateheza VI, Cap. VII, Αὔταρκες ἡμῖν εἰς εὐσέβειαν ἐστὶ τοῦτο μόνον, τὸ εἰδέναι, ὅτι Θεόν ἔχομεν ; col. 548 C.

sale, în care să nu fie citat un text biblic, al cărui sens este exprimat în cuvinte pe înțelesul poporului. Căci după cum însuși Sf. Ciril mărturisește în cateheza treisprezecea, prin aceste cateheze nu urmărește a face o exegeză teoretică a Sf. Scripturi, ci mai ales pentru a-i încredința despre cele ce au crezut ⁷³). Iar catehizarea propriu zisă este o continuă exegeză populară după textele Sf. Scripturi, pe care marele catehet le prezintă cu o îndemânare deosebită, în legătură cu ideea pe care vrea să o înțeleagă catehumenii. Deci o îndoită misiune a catehetului în explicarea Sf. Scripturi pentru catehumeni, primind încredințarea ideii mărturisite, pe temeiul Sf. Scripturi.

Însăși istorisirea evenimentelor biblice, pe cale expo-zitivă ori interogativă, nu se va desfășura cu caracter pur in-formativ, ori pentru memorizare spre simpla reproducere, ci vizând fondul conștiinței creștine, pentru deplina convingere și hotărîre la o viață nouă după Hristos. Un exemplu numai din cateheza treisprezecea asupra răstignirii Domnului nostru Iisus Hristos, ne poate confirma aceasta. După ce Sf. Ciril expune pe calea narațiunii momentele patimilor Domnului Hristos, trecându-le prin intuiția locurilor vecine cetății Ierusalimului, pe înălțimea Golgotei, cunoscute de altfel catehumenilor din Ierusalim, trece la aprofundarea psihologică individuală a catehumenilor. Problema pe care le-o pune în față este întrebarea dacă și ei vor să se răstignească pentru El.

Fiecare catehumen primește iertarea păcatelor sale și primește în dar harul duhovnicesc al Regelui; când vine lupta trebuie să se lupte fiecare cu curaj pentru Regele său. Fiindcă Iisus, cel care n'a păcătuit, pentru fiecare s'a crucificat. Și nu vrea să se răstignească pentru Cel ce s'a crucificat pentru el? Căci catehumenul nu dă harul; el este cel ce primește, ci dă mulțumirea și recunoștința sa plătindu-și datoria celui ce s'a crucificat pe Golgota pentru el ⁷⁴). Această luptă duhovniceas-

73) *Sf. Ciril Ierusalim.*: Cateheza XIII, cap. IX, ... οὐ Γραφῶν ἐξηγήσιν θεωρητικὴν ποιήσασθαι νόον, ἀλλὰ πιστοποιηθῆναι μάλλον περὶ ὧν πεπιστεύκαμεν; col. 748 C.

74) *Sf. Ciril Ierusalim.*: Cateheza XIII, Cap. XXIII, ὅταν ἔλθῃ πό-

că trebuie dusă de fiecare cu bărbăție, răstignindu-și fiecare propriile sale păcate. Deci pe calea aceasta, însăși conștiința catehumenului este convinsă și încredințată, că este o datorie a urma după putere exemplul Domnului Iisus Hristos. Modul de adresare către catehumeni al Sf. Ciril este dialogic interogativ.

Iar criteriul după care se face interpretarea Sf. Scripturi, nu este individual, ci al ecumenicității. Se face vădită distincție între interpretarea Sf. Scripturi de cei eretici, de cei lepădați și între *interpretarea Sf. Scripturi, făcută de Sf. Părinți*. De aceia sfătuește pe catehumeni să se întoarcă la Sf. Scripturi și să bea apa cea vie din vasele cele bune ale *Sfinților Părinți, din izvorul fântânilor lor* ⁷⁵). Adică apreciind Sf. Scriptură ca prim și fundamental izvor al credinței noastre celei adevărate, să ținem seama și de Sf. Tradiție, apreciind izvorul fântânelor noastre curate, în ceiace privește interpretarea Sf. Scripturi de către Sf. Părinți ai Ortodoxiei.

Acest principiu al *tradiției Sf. Părinți*, în ceiace privește *interpretarea Sf. Scripturi* trebuie remarcat și reținut cu atât mai mult în catehizare, cu cât la Sinodul II ecumenic Sf. Ciril al Ierusalimului a adus o contribuție foarte însemnată, după mărturisirile tuturor istoricilor, în ceiace privește formularea complectării Simbolului de credință Niceo-Constantinopolitan ⁷⁶). Englezul Hort a demonstrat că simbolul de credință are la bază mărturisirea de credință a Sf. Ciril al Ierusalimului,

λεμος, ὑπεραγώνισαι γενναίως τοῦ σου βασιλέως. Ἰησοῦς ἐσταυρώθη ὑπὲρ σου ὁ ἀναμάρτητος, καὶ σὺ ὑπὲρ τοῦ σταυρωθέντος ὑπὲρ σου οὐ σταυροῦσαι; Οὐ χάριν δίδως προείληφας γὰρ ἄλλὰ χάριν ἀποδίδως, ἀποδίδους τὸ χρέος τῷ ἐν τῷ Γολγοθᾶ σταυρωθέντι διὰ σε; col. 800 C — 801 A.

75) *Sf. Ciril Ierusalim.: Cateheza XVI, Cap. XI, λοιπὸν δὲ εἰς τὰς Θείας Γραφὰς ἐπανέλθωμεν, καὶ πίνωμεν ὕδατα ἀπὸ ἡμετέρων ἀγγείων (ἀγίων πατέρων) καὶ ἀπὸ ἡμετέρων φρεάτων πηγῆς;* col. 932 B.

76) *Confirmata est Nicaena fides, cuius doctrinam Cyrillus in catechesibus expresserat, ipsa voce consubstantialis jam ab initio sui episcopatus aprobata, et in litteris ad Constantium praedicata... symbolum Nicaenum auctum articulis, quorum doctrinam in catechesibus jam docuerat, ac verba ipsa tantum non ex symbolo Hierosolymitano expressa.* Migne,

ce se găsește sub altă formă în catehezele Sf. Ciril⁷⁷). La această părere se asociază și Harnack, susținând că Sf. Ciril și-a rostit mărturisirea sa de credință înaintea Sf. Sinod, care a apreciat-o și a adoptat-o⁷⁸). Cu alte cuvinte mărturisirea de credință a Sf. Ciril al Ierusalimului, desprinsă din fondul catehezelor sale, a contribuit la precizarea *conștiinței ortodoxe a ecumenicității*, pe calea acestui sinod ecumenic. De aceea catehezele sale, ne sunt cu atât mai necesare de cunoscut, analizat și apreciat, cu cât prin studiul lor ajungem la izvoarele biblice și tradiționale ale credinței noastre strămoșești, deopotrivă ca fond, ca metodă și mai ales psihologic, ca fenomenologie a conștiinței noastre ortodoxe.

Pregătirea conștiinței creștine pentru har n'a fost un capitol rămas izolat, ci a constituit o permanentă preocupare pentru sinergismul conștiinței creștine. Astfel conștiinciozitatea cu care catehiza Sf. Ciril al Ierusalimului, reiese și din acest principiu sinergetic urmărit, de a pregăti o conștiință, după cum am văzut, vrednică de harul lui Dumnezeu. De aceea nu memoria, nu cantitatea de cunoștințe, ci credința religioasă profundă, inima complect curată, pe lângă inițierea cunoașterii religioase, să se afle în conștiința celui ce vine să primească harul sfințitelor mistere. Omul fiind alcătuit din trup și suflet, trebuie să se găsească în deplină curățenie, ca duh și viață pentru renașterea complectă din apă și din Duh. Curățirea este deci îndoită⁷⁹).

Patr. gr. tom. XXXIII: *Disertationes Cyrillanae*. Dissertatio prima. De vita et rebus gestis S. Cyrilli Hyrosilimitani Dissertatio I, Cap. XV, col. 114 B. C.

77) *Prêtre I. Mihalcesco*, Professeur, ancien Doyen de la Faculté de Théologie orthodoxe de Bucarest: *La Théologie symbolique au point de vue de l'Église orthodoxe orientale*. Bucarest 1932. I Partie: Les Symboles oecuméniques, p. 30.

78) L'Évêque aurait du prendre compte de sa foi devant le synode. Comme profession de foi, il aurait prononcé la confession du baptême, telle qu'elle était pratiquée dans son Église. Elle aurait été appréciée par la synod... *Prêtre I. Mihalcesco*, op. cit., p. 31.

79) Cf. *Ciril, Cateheza III*, Cap. IV... „διπλοῦν καὶ τὸ καθάρισιον.. col. 430 B.

Indemnul Sf. Apostol Pavel către Evrei, este dat exemplu de Sf. Ciril catehumenilor săi: «*Să ne apropiem cu inimă curată în deplinătatea credinței, curățându-ne prin stropire inimile de cuget rău și spălându-ne trupul cu apă curată, să ținem neclintită mărturisirea nădejzii, pentru că cel care a făgăduit este vrednic de credință*» (Evrei X, 22—23). Iar cuvintele Domnului Hristos din convorbirea cu fariseul Nicodem (Ioan III 3) sunt luate de Sf. Ciril întru totul la inimă, pentru a le spune și catehumenilor. Căci nu de la sine rostește această poruncă, ci Domnul Hristos a dat-o, după cum se poate vedea aceasta din Sf. Scriptură, afirmă Sf. Ciril ⁸⁰).

Fățărnicia sufletului ce dorește să se apropie de har îl poate duce la întâmplarea lui Simon Magul, căci oprit este de Domnul Hristos ca cele sfinte să se dea câinilor și mărgăritarele să se arunce porcilor (Matei VII, 6). Celui ce se apropie cu credință pentru primirea harului Duhului Sfânt îi dă o putere ce nu se poate vedea ⁸¹), iar cel ce se apropie cu fățărnicie, nu primește nimic dela Duhul sfânt ⁸²). De aceea îndemnul Sf. Ciril este pentru catehumenii săi, de a se pregăti pentru primirea harului ⁸³).

Această conștiință a pregătirii și vredniciei pentru har, este deci iarăși una din trăsăturile caracteristice ale catehizării Sf. Ciril al Ierusalimului, care convingea și pe catehumenii săi de faptul că starea inferioară a fiecăruia este cunoscută înaintea lui Dumnezeu. Căci Sf. Duh ce poate fi oricând în mijlocul nostru cunoaște viața interioară a fiecăruia, gândul, conștiința, orice vorbire, orice cugetare ⁸⁴). Această conștiință

80) Sf. Ciril, *Cateheza III*, Cap. IV... „*αλλ' οὐκ ἐμός' ἱσοῦς γὰρ ὁ ὑποφηνάμενος καὶ μοι λαβὲ τῶν λόγων τὴν ἀπόδειξιν ἀπὸ τῆς Θείας Γραφῆς* ; col. 432 B.

81) Sf. Ciril, *Cateheza XVIII*, Cap. XXXVI, Πνεῦμα δὲ ἅγιον δίδωσι τὸ μὴ φαινόμενον ; col. 1009 C.

82) Sf. Ciril, *Cateheza XVII*, Cap. XXXVI, Εἰ ὑποκρίνη... τὸ δὲ πνεῦμα σὲ οὐ βαπτίσει ; col. 1009 B.

83) Sf. Ciril, *Cateheza XVII*, Cap. XXVII, Ἔτοιμοι γίνεσθε εἰς τὸ ὑποδέξασθαι τὴν χάριν ; col. 1012 B.

84) Sf. Ciril *Ierusalim.: Cateheza XVI*, Cap. XXII, Βλέπει ἐκάστον

trează a fiecărui catehumen, că tot ce are el în suflet este cunoscut și în afară, în cele mai mici nuanțe ale adâncimii sufletești, — constituie deci una din trăsăturile esențiale ale pregătirii conștiinței creștine prin catehumenat de către Sf. Ciril al Ierusalimului. Dogmatica ortodoxă apreciază ca izvoare fundamentale catehezele Sf. Ciril al Ierusalimului asupra temei sfințirii omului, atât în ceiace privește harul ca principiu de căpetenie în actul sfințirii omului, cât și în ceiace privește rolul credinței necesare sfințirii omului ⁸⁵). Deci ceiace vedem desfășurat în mod analitic în catehezele Sf. Ciril al Ierusalimului, găsim ca o concluzie sintetică și obligatorie în aplicare, în Dogmatica noastră ortodoxă.

VI. — Făcând o privire recapitulativă asupra acestor laturi ale problemei pusă de Sf. Ciril al Ierusalimului, în ceiace privește formarea conștiinței creștine, observăm o ideologie clară și o aplicație practică, fidelă întru totul acestei ideologii, ducând la rezultate pozitive și verificabile. Dacă în profunzimea principiilor psihologice religioase, privitoare la fenomenologia conștiinței creștine, Sf. Ciril angajează atențiunea celor mai actuali psihologi ⁸⁶), în structura arhitectonică a desfășu-

το τρόπον, βλέπει καὶ τὸν λογισμὸν καὶ τὴν συνείδησιν, καὶ εἰ λαλοῦμεν καὶ τὶ νοοῦμεν; col. 948 C.

85) *Silvestru, Episcop de Canev: Teologia dogmatică ortodoxă* (cu expunerea istorică a dogmelor, traducere de Arhimandritul Gherasim Miron sub direcțiunea Icon. Const. Nazarie, Prof. Agregat la Facultatea de Teologie din București, 1903, Vol. IV: Despre har, ca principiu de căpetenie, în actul sfințirii omului. Invățătura secol. IV. Invățătura Sf. Ciril al Ierusalimului, p. 182—183. Rolul credinței în actul sfințirii omului. Doctrina Sinodului IV-lea în Orient, p. 208—209.

86) *Jean Hering* apreciază fenomenologia religioasă mai presus de problemele religioase confesionale, ca și de deosebirile spiritului ca epocă, ori ca națiune, când afirmă: „La phénoménologie n'est au fond pas plus romain que protestante ou grecque, étant donné qu'elle présente des affinités avec chacune de ces formes de pensée; qu'elle n'est ni classique, ni gotique, ni moderne, ni celtique, ni latine, ni germanique — étant donné qu'elle couvre les germes d'une synthèse de ses différents styles de vie'... *Jean Héring: Phénoménologie et philosophie religieuse. Étude sur la théorie de la Connaissance religieuse*, Paris 1926, Épilogue, p. 143.

rării catehizării, Sf. Ciril angajează pe cei mai actuali pedagogi⁸⁷⁾. Fenomenul educativ este urmărit de Sf. Ciril al Ierusalimului în ansamblul lucrării, fiind pus în aplicare cu toată convingerea, după firul unei ideologii bine precizate. Repercursiunile acestei ideologii ortodoxe au radiat mai departe de-a lungul veacurilor în tot cuprinsul Bisericii ortodoxe⁸⁸⁾.

Cateheza însăși, cum spune Sf. Ciril, nu este o simplă învățătură cum este a omiliei⁸⁹⁾, care și aceea este bună și vrednică de credință, dar care dacă nu se expune în timpul de față, se poate expune în orice altă zi. Cateheza în mod distinct încadrează în sine marea temă a conversiunii creștine, a renașterii⁹⁰⁾, ce nu poate fi amânată de astăzi pe mâine, după cum nu poate fi amânată sădirea pomilor, din timpul prielnic pen-

87) Dr. Georg Grunwald, Hochschul, Professor in Regensburg: *Die Pädagogik des zwanzigsten Jahrhunderts*. Freiburg in Breisgau, 1927. Die phänomenologische Methode, p. 242.

Eggersdorfer, Fr. X. Ettliger, M. Balderscheidt, G. Schrötter (27 vol.): *Handbuch der Erziehungswissenschaft*. München, 1928—1936.

Nohl H, Pallat L.: *Handbuch der Pädagogik*, 5 vol. Lagensalza, 1929-1933.

88) O lucrare popularizată la noi la Români, care are la bază aceeași idee fundamentală a conștiinței creștine, însă sub raportul auto-examinării și auto-controlului, este *Oglindirea omului celui dinlăuntru*. A fost tradusă din slavonește, după originalul tipărit în Petersburg la 1819, din îndemnul și cu sprijinul Mitropolitului Veniamin Costache în anul 1833. În prefața acestei traduceri putem vedea oglindindu-se și convingerea marelui Ierarh român, pentru utilitatea popularizării acestei lucrări: „omul firește, având acest dar dela Dumnezeu, poate a se preface, poate a se simți ceiace este și a-și cunoaște datoriiile în ce chip se cade a fi, poate să-și cunoască starea în ceiace stă și să-și aleagă pe cea în care se cade să rămână totdeauna; omul poate să nu mai fie ceiace a fost, poate a-și simți coborîrea ființei sale cei vremelnice și trecătoare și sufletește a se zidi iarăși de iznoavă, și în scurt omul din trupesc poate a se preface duhovnicesc și din păcătos a se face drept și sfânt”. *Oglinda omului celui dinlăuntru*. București, Tipografia Cărților bisericești, 1919. Înainte Cuvântarea Mitropolitului Veniamin al Sucevei și Moldovei, p. 5.

89) Sf. Ciril Ierusalim.: *Procateheza*, Cap. XI, Μη νομίσης τὰς συνήθεις εἶναι ὁμιλίαν...; col. 332 A.

90) Sf. Ciril Ierusalim.: *Procateheza*, Cap. XII, Τὰ δὲ περὶ τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας; col. 332 A.

tru această lucrare. Cateheza se poate compara cu o clădire ⁹¹⁾, pentru care mai întâi trebuie o săpătură adâncă pentru o temelie solidă. Zidurile trebuesc să fie între ele bine legate cu temelia, pentru ca această clădire să nu aibe vreo șubrezenie, fiindcă altfel toată lucrarea este zadarnică. Fiecare piatră trebuie să fie deopotrivă cu cealaltă piatră, muchia să fie la muchie, iar cele ce sunt de prisos să se taie, pentru a se ridica zidurile deopotrivă. Această artă arhitecturală, cunoscută din vechime pentru zidirea caselor, este recomandată de Sf. Ciril pentru catehizare ca artă pedagogică de urmat. Pentru că altfel, dacă nu vor forma un tot unitar ⁹²⁾, cele dintâiu cu cele din urmă, toată zidirea arhitectului va fi slabă.

Această unitate a lucrării sale catehetice o vede Sf. Ciril concentrată, după cum am arătat, în formarea conștiinței creștine. Căci o sinceră mărturisire de credință își are o unitate sufletească, în cecece privește credința și convingerea exprimată, după cum a făcut dovada Sf. Ciril și în fața Sinodului II ecumenic. În adâncirea de credință și viață a acestei mărturisiri și a acestei trăiri, au nevoie de aceeași unitate a lucrării, a coordonării laturilor și a menținerii scopului. Iar exemplul concretizat cu ridicarea unei clădiri ca locuință omenească ilustrează în sine această idee a locuinței spiritului, a clădirii credinței creștine.

Privită în acest cadru, noțiunea catehezei, precum și marea ei misiune, Catehetica poate fi înțeleasă altfel ca studiu teologic, atât în raportul ei cu celelalte discipline teologice, fie exegetică, fie sistematică, fie istorică, — cât și în raport cu celelalte studii ale teologiei practice, din care face parte. Iată de ce studiul acesta al problemei conștiinței creștine, după catehezele Sf. Ciril al Ierusalimului, prezintă o deosebită importanță și aceasta cu atât mai mult, cu cât nu vine din experiența religioasă a unui pedagog oarecare pragmatist, ci din partea unui mare părinte bisericesc, care-și sprijinește lucrarea pe

91) *Sf. Ciril Ierusalim.: Procateheza*, Cap. XI, Νόμισόν μοι οἰκοδομήν εἶναι τὴν κατήχησιν; col. 332 B.

92) *Sf. Ciril Ierusalim.: Procateheza*, Cap. XI.

cele mai curate izvoare — Sf. Scriptură și Sf. Tradiție, — și a cărui expunere bine precizată a fost în admirația și aprobarea unui sinod ecumenic.

Dar acestea zise constituiesc numai un studiu introductiv, ce schițează laturile problemei conștiinței creștine, după catehezele Sf. Ciril al Ierusalimului, cunoscut fiind că fiecare din aceste laturi merită să ne atragă atențiunea pentru un studiu analitic, pentru ca problema s'o avem parcursă printr'un larg cadru analitic, spre a putea ajunge la o concluzie sintetică bine documentată.

R É S U M É

LE PROBLÈME DE LA CONSCIENCE CHRÉTIENNE D'APRÈS LES CATÉCHÈSES DE SAINT CYRILLE DE JÉRUSALEM

Cette petite étude se propose de soulever, tout en demeurant simplement introductive, le problème de la conscience chrétienne dans les catéchèses de Saint Cyrille de Jérusalem, en même temps que les directions principales de la question trop importante, pour que nous ne lui accordions notre attention entière.

Car les catéchèses de Saint Cyrille, Archevêque de Jérusalem, constituent une oeuvre catéchétique monumentale, appréciée par la science théologique entière. Mais il faut reconnaître avec regret que l'étude de la Catéchétique considère cette oeuvre plutôt au point de vue historique du catéchumenat patristique, que comme une source fondamentale d'orientations pour les principes de la catéchèse actuelle. C'est pourquoi on peut dire que bien plus que la Théologie pratique et surtout la Catéchétique, les autres disciplines théologiques ont utilisé le riche et précieux matériel documentaire qu'offrent les catéchèses.

Si la philosophie en général a apprécié l'oeuvre des premiers deux synodes oecuméniques qui nous ont donné le Symbole Nicée-Constantinopolitain, comme l'oeuvre qui fait que la vie religieuse du Christianisme, prenne conscience de soi

même, les catéchèses de Saint Cyrille de Jérusalem indiquent au théologien éducateur des âmes chrétiennes, les voies et la bonne méthode pour préparer la conscience chrétienne dans les âmes qui viennent se former pour être dignes de la grâce du Saint Esprit.

Le premier et essentiel élément présenté par les catéchèses de Saint Cyrille de Jérusalem, est l'objectif sublime pour former une bonne conscience chrétienne par l'éducation de ceux qui viennent recevoir le baptême. La question de la conscience dans les catéchèses de Cyrille de Jérusalem n'est pas seulement un mot utilisé ci et là, mais elle nous présente une vraie idéologie claire et sincère, qui passe à la vie chrétienne pratique d'après un plan bien contouré. La notion même de la catéchèse renferme en soit cette conception de Saint Cyrille de Jérusalem.

Ainsi Saint Cyrille comme un bon psychologue nous présente premièrement la conscience chrétienne au point de vue psychologique religieuse, comme possibilité d'évoluer et de devenir. La pureté de la conscience, la dignité de la conscience pour la grâce, l'examen de la conscience au point de vue de la pénitence, le phénomène du synergisme de la conscience chrétienne orthodoxe, — sont les éléments principaux de ces catéchèses, qui constituent pour l'éducation une vraie phénoménologie religieuse, pour l'actuelle pédagogie chrétienne de notre Église orthodoxe.

Saint Cyrille de Jérusalem commence son oeuvre catéchétique par l'analyse psychologique religieuse de l'âme, en vue de la totale conversion chrétienne. Il poursuit cette thème par l'élévation de la conscience morale chrétienne, en appréciant aussi l'élément natif de la conscience morale. La partie psychologique religieuse de la conscience chrétienne pour le dernier jugement et la réurrection qui va venir est en état de corrélation directe avec les vertues chrétiennes, qui peuvent s'élever dans les âmes avec une conscience pure chrétienne.

L'éducation d'une conscience chrétienne, réclame premièrement un milieu de pureté psychique comme celui de

l'Église. La piété et la mystique de la conscience chrétienne constituent des chapitres de l'éducation catéchétique, par lesquels Saint Cyrille vient d'appliquer son idéologie à la vie chrétienne pratique, en descendant de la parole à la vie chrétienne réelle de l'Église. C'est pourquoi le milieu choisi par le Saint Père pour les catéchèses est celui de l'Église; le moment le plus favorable est entre les prières, après l'Évangile; et le temps de l'année ecclésiastique pour les catéchèses didactiques c'est le temps du carême et pour les catéchèses mystagogiques la semaine des fêtes de Pâques.

La Sainte Écriture est utilisée dans les catéchèses avec la meilleure méthode des narations, la Bible y étant source des récits admirablement construits, dans l'esprit de la tradition. Le Symbôle de la foi ne nous est pas présenté comme un catéchisme fatigant, mais comme la vie chrétienne elle même qui a comme source intégrale Jésus Christ, notre Sauveur.

Les historiens de l'Église chrétienne nous rendent le Symbôle Nicée-Constantinopolitain, comme la confession de foi de Jérusalem, que l'on trouve sous une autre forme dans les catéchèses de Saint Cyrille de Jérusalem. Et le rituel du catéchumenant de l'Église prend la méthode catéchétique de Saint Cyrille de Jérusalem, exemplaire non seulement pour les adultes, mais aussi comme une nouvelle conception de l'éducation ecclésiastique des adolescents et des enfants, par l'enseignement religieux de l'école et l'éducation morale religieuse de l'Église orthodoxe.

Voilà pourquoi cette étude introductif se propose pour l'avenir d'approfondir chaque chapitre du problème de la conscience chrétienne, d'après les catéchèses de Saint Cyrille de Jérusalem.

MATERIALISMUL MEDICAL

de EMILIAN VASILESCU

Asistent universitar

Filosofia materialistă a secolului trecut a pătruns și în medicină, dând naștere *materialismului medical*, adică acelei tendințe a unor medici de a explica totul în ființa omenească numai prin procesele fizico-chimice din organism. Pentru acești medici, sufletul nu este altceva decât un produs, o fosforescență sau chiar o secreție a creierului. În deosebi psihiatria, care se ocupă cu boalele sufletești, a suferit influența filosofiei materialiste. Ca să găsească explicația turburărilor sufletești, unii psihiatri încep totdeauna prin izolarea manifestărilor patologice și căutarea leziunilor cerebrale care le-au dat naștere. În felul acesta se ajunge la o îmbucătățire a sufletului omenesc și la scoborîrea ființei umane spre cenestezie.

Ceea ce ne interesează însă pe noi în deosebi aici este acea tendință a materialismului medical, de a vedea în religiozitate o manifestare morbidă. Într'adevăr, materialismul medical, când nu socotește religia în sine ca un fenomen patologic, consideră cel puțin manifestările de pietate mai adâncă drept patologice. În consecință, profeții Vechiului Testament, apostolii Mântuitorului, Mântuitorul însuși și sfinții creștini sunt declarați bolnavi, nebuni. În Germania, încă din prima jumătate a secolului trecut și-a făcut drum în psihiatrie această mentalitate, cu A. Heinroth și K. W. Ideler, cărora le-au urmat medicii psihiatri Griesinger, Meynert, Wernike și alții ¹⁾.

1) Vezi: Herbert Grabert, *Die ekstatischen Erlebnisse der Mystiker und Psychopathen*, Stuttgart (W. Kohlhammer) 1929, pp. 5—10.

Aceștia din urmă s'au ocupat însă numai în treacăt de fenomenele religioase, pe când câțiva medici francezi și-au făcut din ele o preocupare esențială, ajungând să transforme psihiatria într'o adevărată armă de luptă contra religiei. Cel mai înverșunat dintre ei este de bună seamă faimosul dr. Binet-Sanglé, care la al IV-lea congres internațional de psihologie a fost declarat de colegii săi ca «fanatic». El a căutat toată viața să batjocorească tot ce este mai sfânt pentru creștini. Cartea sa *La folie de Jésus* (3 vol.) este poate cea mai urită faptă care s'a comis vreodată în numele medicinei ²⁾. Pe același drum cu Binet-Sanglé au mers medicii francezi A. Marie, H. Thulié, belgianul Charbonnier-Débatty și alții, reducând religiozitatea la o simplă manifestare morbidă, contra căreia știința medicală trebuie să reacționeze energic ³⁾. La noi în țară, numai d. dr. Dem. Em. Paulian s'a arătat într'o anumită măsură adeptul materialismului medical ⁴⁾.

Medicii din categoria celor de mai sus, deși sunt de acord asupra morbidității manifestărilor religioase, ei nu sunt de acord însă asupra turburărilor fiziologice sau psihologice care le dă naștere. Ipotezele lor au fost împărțite astfel de medicul francez L. Perrier: ipoteza «ultra-materialistă», ipoteza «atavis-

2) Binet-Sanglé nu este singurul, ci numai cel mai pornit dintre medicii care au înfățișat viața Mântuitorului ca un lanț de manifestări patologice. De Loosten (G. Lomer) în Germania și William Hirsch în Anglia au făcut același lucru, iar în Danemarca, Emil Rasmussen, deși dr. în filosofie, a tratat viața lui Iisus tot din punct de vedere medical și tot în același spirit (Vezi: Albert Schweitzer, *Die psychiatrische Beurteilung Jesu*, 2 Aufl., Tübingen, Mohr, 1933).

3) Și profesorul italian G. Sergi socotea religia ca „un fenomen patologic al funcțiunii protectoare”, care va trebui să dispară cu vremea prin progresele științei și ale adevăratelor mijloace de protejere a omului (*L'origine dei fenomeni psichici e loro significazione biologica*, Milano, Fratelli Dumolard, 1885, pp. 332—379. Comp.: Josiah Moses, *Patological aspects of religions*, Worcester, Mass., Clark University Press, 1906, pp. 5—6).

4) Cu ocazia discuțiilor în jurul Maglavitului, în câteva conferințe publice și în broșura *Therapia miraculoasă în fața științei moderne*, București, 1926.

mului», a «degenerării», a «nevrozei» și a «delirului mistic»⁵⁾. Împărțirea este de sigur cam factice și de obicei medicii combină între ele diferitele ipoteze, fiind vorba în fond tot de origina și esența patologică a sentimentului religios. Însă, pentru motive de ordin metodologic, vom folosi această împărțire.

Ipoteza *ultra-materialistă* este forma cea mai grosolană a materialismului medical. Sentimentul religios, potrivit acestei ipoteze, n'ar fi decât produsul «lipsei de nutriție a celulei nervoase» sau vreo «auto-intoxicare» sau «hiperamiboismul celulelor nervoase» sau «diminuarea zonelor neuro-dielectrice ale neuronilor corticali», etc.⁶⁾. Acest fel de a înțelege sentimentul religios este socotit de W. James ca «simplist» și-l ironizează astfel: «Materialismul medical crede că a spus ultimul cuvânt asupra Sfântului Pavel, calificând viziunea sa pe drumul Damascului ca o descărcare epileptiformă în scoarța occipitală a creierului. Disprețuitor, el tratează pe sfânta Thereza ca isterică și pe sfântul Francisc din Asissi ca degenerat. Repulsia lui George Fox pentru ipocrizia epocii sale și durerosul său efort spre sinceritatea spirituală nu sunt decât simptome de desordini intestinale. Profundele accente de disperare ale lui Carlyle se explică printr'un catar *gastroduodenal*. Scurt, fiecare dintre aceste cazuri de hipertensiune mintală nu este în fond decât manifestarea unei diateze, unei autointoxicări, datorită unei turburări funcționale a diferitelor glande; diateză pe care fiziologia va sfârși în curând prin a o găsi. Materialismul medical crede că a redus astfel la neant autoritatea spirituală a marilor personalități»⁷⁾.

Ironia fină din aceste cuvinte ale unui fiziolog și mare psiholog ne scutește de a mai insista îndelung asupra ipotezei *ultra-materialiste*, care de altfel ține de o psihiatrie perimată

5) Dr. L. Perrier, *Le sentiment religieux a-t-il une origine pathologique?* Paris, Fischbacher, 1912.

6) Dr. Binet-Sanglé, *Les prophètes juifs. Étude de psychologie morbide (Des origines à Elie)*, Paris, (Dujarric et C-ie) 1906, p. 1—26.

7) *L'expérience religieuse*, trad. par. F. Abauzit. III-e éd., Paris (Alcan) 1931, p. 13.

astăzi. Psihiatria mai nouă a dat înapoi dela materialismul medical radical. Medicii și-au dat seama că turburările sufletești nu sunt totdeauna în legătură cauzală cu leziuni cerebrale sau cu alte desordini în structura anatomică a bolnavilor. Cea mai nouă direcțiune în psihiatrie împărtășește o concepție «dinamică» a turburărilor mintale, diametral opusă concepției materialiste. Pe când vechea psihiatrie avea o privire statică asupra stărilor sufletești, noua psihiatrie socotește faptele psihopatice în continuitate cu personalitatea. Teoria aceasta, pe care desigur nu putem s'o expunem aici mai pe larg, este în legătură cu noțiunea de «structură» și, potrivit acestei teorii, nu este de ajuns să ne aflăm în fața unui fapt neobișnuit al vieții sufletești, pentru a-l declara patologic, cum făcea vechea psihiatrie, pentru care geniul și nebunia, sfințenia și imbecilitatea, erau puse pe aceeași linie a faptelor sufletești patologice. Dacă se are în vedere «structura» patologică a turburărilor mintale, așa cum se arată ea la observația atentă, atunci deosebirea între stările psihopatice și cele ale misticismului religios de pildă, deși dificilă, nu este totuși imposibilă⁸⁾. Oricum, psihiatria mai nouă este pe drumul cel bun și medicii înșiși recunosc greșelile materialismului radical, care a învrăjbit raporturile dintre teologie și medicină. D-rul Hans Jacob Schou, profesor de psihiatrie la universitatea din Kopenhaga, invitat în anul 1921 de facultatea de teologie a acelei universități să țină o serie de șase conferințe în fața studenților teologi, a arătat paguba adusă de materialismul medical radical atât psihiatriei cât și bunelor raporturi de colaborare ce trebuie să existe între psihiatrie și teologie⁹⁾.

8) V.: Dr. Henri Ey, *La notion de „psychopathologique” dans ses rapports avec les problèmes mystiques*, în revista *La vie spirituelle*, t. XLIII, 1-er Juin 1935. *Supplément*. Comp.: Gaston Rabeau, *Théologie mystique et psychiatrie*, în același loc., și G. Dwelshauvers, *Traité de Psychologie*, (Paris, Payot, 1934) II-e partie, chap. 1-er: *Unité, synthèse et structure*, pp. 81—113.

9) Dr. Hans Jacob Schou, *Religion und Krankhaftes Seelenleben*, übersetzt von Dr. Daniel Enoch, 2. Aufl., Schwerin i. Mecklb. (F. Bahn) 1925, pp. 12—13.

A doua ipoteză medicală, care pretinde să explice fenomenul religios, este aceea a *atavismului*. Termenul folosit este împrumutat din biologie. Ereditatea, fenomen foarte complex, este legea vieții care face ca toate ființele să tindă a se repeta în descendenții lor. Descendenții nu seamănă însă absolut cu antecesorii lor, ci dobândesc unele caractere noi sau pierd altele. Când se întâmplă ca unele caractere ale rasei, care păreau că dispăruseră cu totul prin trecerea dintr-o generație într-alta, să apară brusc la vreun descendent, se spune că avem de a face cu un caz de «atavism». La fel s'ar petrece lucrurile, spun unii fiziologiști, și cu sentimentul religios. Acesta n'ar fi decât supraviețuirea credințelor absurde ale prunciei neamului omenesc. Intemeindu-se pe clasificarea făcută de Auguste Comte, după care omenirea a fost mai întâi fetișistă, apoi animistă, politeistă, monoteistă și acum începe să fie pozitivistă, ei socotesc că omul repetă în viața sa, în privința religiei, fazele prin care a trecut omenirea. Copilul ar fi mai întâi fetișist, apoi animist, politeist, monoteist și, în fine, la vârsta matură, pozitivist, adică necredincios. Ce se întâmplă însă? Formele interioare ale religiozității, credințele și superstițiile primitivilor n'au dispărut cu totul, ci numai s'au retras în straturi mai adânci ale sufletului, fiind neconținut alungate de rațiune. Însă, de îndată ce individul este atins de vreo boală mintală sau de vreo altfel de boală care îi slăbește rezistența fizică și mintală, credințele religioase invadează în câmpul conștiinței. «Oamenii instruiți, spune D-rul H. Thulié, rămân neatinși de superstiții, atâta timp cât își păstrează puterea intelectuală în integritatea ei și rămân stăpâni pe ei înșiși; o boală care slăbește forțele lor fizice și morale răpește inteligenței lor sprijinul câștigat, a cărui dispariție lasă spiritul în voia influenței ereditare, pe care prozelitismul știe s'o exploateze»¹⁰).

În contra teoriei atavismului stă însă antropologia și etnologia mai nouă, care au dovedit netemeinicia celor cinci etaje

10) Dr. H. Thulié, *La mystique divine, diabolique et naturelle des ihéologiens*, Paris (Vigot Frères) 1912, p. 5. Comp: Dr. A. Marie, *Mysticisme et folie*, Paris (V. Giard et E. Brière) 1907, *Préface* par le ar. H. Thulié, p. VII.

în evoluția religioasă a omenirii, după cum filosofia a respins și cealaltă teorie a lui Auguste Comte, a celor trei stadii în evoluția omenirii: stadiul religiosității, al filosofiei și al pozitivismului. Teoria «fetișismului primitiv», susținută mai întâi de De Brosses și apoi de alții, este una dintre cele mai vechi și mai părăsite în antropologia și etnologia religioasă modernă, ca și aceea a «magismului primitiv», susținută într-o vreme în deosebi de marele antropolog englez J. G. Frazer ¹¹⁾. Teoria «animistă», susținută mai ales de Tylor, este de asemenea combătută temeinic între alții de E. Durkheim ¹²⁾. În contra etajării făcută de Auguste Comte în evoluția religioasă a omenirii se ridică însă mai ales foarte interesanta teorie a «monoteismului primitiv», la care a ajuns, pe urmele antropologului englez A. Lang, marele antropolog austriac W. Schmidt ¹³⁾. La cele mai primitive popoare care există pe fața pământului, s'a descoperit o concepție religioasă monoteistă foarte pură, pe care nu o întâlnim la popoare ceva mai evolute, căzute în politeism și practici magice. Teoria monoteismului primitiv răstoarnă toate teoriile evoluționiste cu privire la origina religiei și aduce deci un puternic sprijin punctului de vedere teologic în această chestiune.

În ce privește teoria «atavismului» însăși, ne mulțumim să transcriem judicioasele observații ale D-rului L. Perrier: «Pentru ca să se poată considera religia ca un semn de atavism, ar trebui ca să se poată proba de asemenea că omenirea a părăsit-o timp de secole îndelungate și că ea reapare, spontan și fără cauză, în forma sa primitivă și inferioară. Dar, dela aurora îndepărtată a preistoriei până în zilele noastre, omenii și-au transmis, fără întrerupere, din generație în generație, flacăra sfântă a religiei. Nu inteligențele cele mai mediocre,

11) V.: Pr. I. Mihălcescu, *Curs de Teologie fundamentală sau Apologetică*, București, 1932, pp. 101—104, și I. Gh. Savin, *Ființa și origina religiei*, București, 1937, pp. 193—250.

12) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, II-e éd., Paris (Alcan) 1925, première partie, chap. II-e.

13) *Origine et évolution de la religion*, trad. par. A. Lemonnier, Paris (Grasset) 1931.

mințile cele mai debile au făcut-o să strălucească mai puternic, ci din contră spirite superioare din orice categorie, gânditori de tot felul. Sentimentul religios a rămas — ca toate celelalte sentimente de altfel — identic cu el însuși în fond; dar ansamblul ideilor pe care el a contribuit să le facă să ia naștere, forma religioasă în care el s'a turnat a mers cu progresul omenesc. Filosofia religioasă s'a curățit, s'a subțiat, s'a intelectualizat neconținut. În creștinism, ultima sa înfățișare, ea poate să mulțumească năzuințele cele mai înalte ale conștiințelor celor mai gingașe, precum să servească de temelie traică speculațiilor celor mai înalte» ¹⁴).

A treia ipoteză a materialismului medical este a «*degenerării*». Aceasta este mai cunoscută decât precedenta, deoarece autori ca Max Nordau au făcut-o populară ¹⁵). Religiozitatea n'ar fi, după această ipoteză, decât o urmare a degenerării. «Religiozitatea, spune d-rul Binet-Sanglé, este un semn de degenerare» ¹⁶). Tot asemenea d-rul H. Thulié, ca să cităm numai pe acești doi, spune: «Terenul pe care se dezvoltă misticismul religios este pregătit în aproape toate cazurile de degenerare, datorită: fie eredității, fie unor boale grave, care au lăsat în sistemul nervos urme ce nu se pot șterge. Cel mai mare număr dintre degenerați prezentând delir religios sunt atinși de debilitate mintală» ¹⁷).

Dar ce se înțelege prin degenerare? Degenerarea nu este o boală mintală propriu zisă, ci numai o rea coordonare a funcțiilor sufletești. Cauzele degenerării nu sunt bine definite, dar sunt puse de obicei pe seama heredității, alcoolismului, exceselor sexuale, etc. Degenerarea nu atinge un anumit organism sau o anumită funcțiune mintală, ci numai turbură buna

14) Dr. L. Perrier, op. cit., pp. 21—22.

15) V.: *Dégénérescence*, 2 vol., trad. par Aug. Dietrich, VI-e et VII-e éd., Paris (Alcan) 1903. În deosebi t. I, livre II, chap. I: *Psychologie du mysticisme*, pp. 83—120.

16) Dr. Binet-Sanglé, *La folie de Jésus*, t. I, p. 158, și *Les prophètes juifs*, p. 23.

17) Dr. H. Thulié op. cit., p. 29. Amintim că și d. dr. Dem. Em. Paulian a găsit că Petrache Lupu este un debil mintal, un degenerat.

funcționare a tuturor, exagerează anumite funcțiuni în dauna altora și dă naștere la bizarerii, excentricități, cu un termen mai general, la dezechilibru mintal. În deosebi degenerații sunt excesiv de emotivi și schimbători. Se entuziasmează repede pentru orice fel de cauză frumoasă, dar tot atât de repede se descurajează. Leagă repede prietenii și tot repede le strică. Ei nu pot să se fixeze pentru vreme îndelungată la o muncă intelectuală și își schimbă des meșteșugul. Sunt ființe care trec cu o mare ușurință dela râs la plâns și invers.

Acum, întrebarea care se pune este aceasta: Religiozitatea presupune în orice caz o structură sufletească de degenerat? Că degenerarea fizică, ereditară sau căpătată prin cine știe ce excесе, aduce în vieța religioasă toate consecințele acestei stări, toate exagerările, toate avânturile și toate incoherențele respective, nimeni n'o poate nega. Dar religiozitatea obișnuită, aceea care nu se exaltă, care formează un ciment sufletesc pentru sufletele pioase, nu se grefează neapărat pe un temperament de degenerat, ci se întâlnește la fiecare pas la indivizi a căror robustețe nu lasă nimic de dorit. Și chiar dacă în unele cazuri religiozitatea adâncă se asociază cu degenerarea, ea nu este totuși produsul degenerării, așa cum geniul se asociază și el adesea cu degenerarea, fără să fie un produs al acesteia. D-rul Grasset și-a dat osteneala să descurce lucrurile acestea, încurcate de Lombroso și școlarii lui ¹⁸⁾. A spune că sf. apostol Pavel, fericitul Augustin, Blaise Pascal, etc., își datoresc geniul lor religios degenerării, este tot una cu a spune de pildă că Dostoievski își datorește geniul său epilepsiei; parcă toți degenerații sunt prin definiție genii religioase și toți epilepticii scriitori geniali. Cuvintele lui Blaise Pascal: «La maladie est l'état naturel du chrétien», nu trebuie luate în înțeles prea restrâns. Ele se referă la înalta tensiune sufletească a vieții religioase, pusă în slujba lui Dumnezeu și a aproapelui. Se poate totuși ca unii sfinți să fi dat semne de degenerare, dar sfințenia nu poate presupune în

18) Dr. J. Grasset, *Demifous et demiresponsables*, Paris (Alcan) 1907, pp. 124—191.

toate cazurile degenerarea, căci sfințenia presupune tocmai o mare putere sufletească, de care degenerații nu sunt în stare. Valoarea sfinților și a geniilor omenirii este încă și mai mare atunci când aceștia au trebuit să lupte și cu slăbiciunile de ordin fizic. Numai dușmanii religiei încearcă să nimicească valcarea marilor personalități religioase, pe motivul că n'au fost totdeauna de o perfectă sănătate fizică.

Același lucru se poate spune și despre cealaltă ipoteză a materialismului medical, ipoteza *nevrozei*, prin care s'a încercat explicarea religiei. Prin nevroză, d-rul Pierre Janet și alți medici înțeleg o turburare psihică, o «boală psihologică» ¹⁹⁾, ale cărei cauze nu trebuie căutate în vreo vătămare a creierului, ci în funcțiunile spiritului ²⁰⁾. Dr. Bernheim, și școala sa dela Nancy, cunoscută prin cercetările asupra sugestiei, dau drept una dintre cauzele principale ale nevrozei sugestia. Turburarea ar veni în sufletul nevropatului prin sugestie. Dispoziția particulară a unor indivizi spre sugestibilitate poartă și numele dat de d-rul Babinski: *pithiatism*. Nevroza, fiind o boală a spiritului, o turburare în coordonarea și ierarhizarea funcțiunilor sufletești, s'ar vindeca tot pe cale spirituală, prin sugestie. Este suficient a intronuce în mintea bolnavului ideea că nu este bolnav și boala dispăre. D-rul Dubois, E. Coué, O. S. Marden și alții au dat o mare desvoltare și aplicație practică acestui sistem de vindecare și întărire sufletească prin ajutorul sugestiei ²¹⁾.

Partea interesantă pentru noi aici este însă felul cum unii medici au înțeles să se folosească de teoria sugestiei pentru a explica originea religiei. Problema atât de complicată a

19) Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, Paris, Alcan, 1889, p. 120.

20) O direcțiune mai nouă a psihiatriei împarte patologicul în *psihoze* și *nevroze*, afecțiunile din prima categorie fiind de natură *funcțională*, iar cele din a doua de natură *lezională*. Această împărțire nu este socotită ca bună de către toți medicii (V.: Dr. H. Ey, op. cit., p. 148).

21) Dr. Dubois, *Psihonevrozele și tratamentul lor moral*, București (Socec) 1916.—*Influența sufletului asupra trupului*. Rațiunea și Sentimentul. Despre sugestie. București (Socec) 1916. E. Coué, *La maîtrise de soi-même par l'auto-suggestion consciente*. Paris (Olivier) 1925.

originii religiei capătă prin teoria sugestiei și a nevrozei o explicație pe cât de simplă pe atât de puțin întemeiată. La început, spun acești medici, oamenii nu erau religioși ²²⁾. Din interes sau pentru cine știe ce alte motive, unii oameni mai inteligenți și mai cu prestigiu au vârit în mintea altora, pe calea sugestiei, idei magice și religioase. Practicile magice și religioase efectuate în comun au contribuit și mai mult la generalizarea ideilor religioase, care s'au transmis din generație în generație, pe calea sugestiei sau a simplei persuasiunii ²³⁾. Ce se întâmplă însă? Când aceste idei capătă o intensitate mai mare, îl desintegrează pe individ din mediul său social, îl face să se concentreze neconștient pe planul trăirii acelor idei, până când ideile se reduc ele însăși la un fel de monoideism. Atunci avem de a face cu misticismul religios și cu extazul mistic. Iar când aceste idei se exagerează în direcția socială, indivizii devin fanatici, intoleranți, persecutori. Iată deci cele două extreme malade care se poate împinge religiozitatea ²⁴⁾. Rolul preotului, al «directorului de conștiință», n'ar fi altul decât acela al unui sugestioner, care are menirea să întărească în sufletele slabe, prin sugestie, ideile religioase ce tind a-și pierde intensitatea de stăpânire a sufletului.

Că sugestia are un rol important în viața religioasă, ca și în toate manifestările vieții omenești, este un lucru sigur. Dar a crede că sugestia poate da seama de ansamblul vieții religioase, de originea și esența ei, este cel puțin exagerat. Religia are rădăcini mult prea adânci în ființa omenească,

22) Pe ce se vor fi întemeind când susțin o asemenea enormitate? Cercetările arheologice, etnologice, istorice, etc., dovedesc tocmai contrariul.

23) V.: Dr. L. Perrier, op. cit., pp. 30—31.

24) V.: E. Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, Paris (Alcan) 1901. Murisier a făcut greșeala de a disocia viața religioasă individuală de cea socială, precum și o altă greșeală, aceea de a socoti misticismul și fanatismul ca forme malade ale religiozității. Lucrul acesta îl remarcă H. Delacroix astfel: „Misticismul nu este chiar atât de antisocial. Și fanatismul nu este chiar atât de patologic”. (*La religion et la foi*, Paris (Alcan) 1922, p. 313).

pentru a putea fi explicată numai prin sugestie. Experiențele făcute în clinicele medicale dovedesc că ideile primite pe calea sugestiei nu pot avea trăinicia ideilor religioase și nu duc la rezultatele morale la care duce religia.

O variantă a ipotezei de mai sus este aceea care pune la baza nevrozei o *stare de emotivitate* sau un simplu *șoc emoțional*. Nevroza ar fi, cu alte cuvinte, un produs al emoției. Se știe că emoția, oricare ar fi cauza care o produce și oricare ar fi mecanismul ei intim, are ca efect o perturbare în funcțiunile sufletești²⁵⁾. Ideea în legătură cu care se produce emoția tinde să pună stăpânire în mod exclusiv pe conștiință și produce în unele cazuri o penibilă desadaptare a individului la împrejurările în care se găsește. Emoția poate uneori să aibă efecte inhibitorii, împiedecând pe individ să-și culeagă gândurile, paralizându-i mișcările sau provocând mișcări automate, inconștiente. Dela *emoția-șoc* se trece la *emoția-sentiment*, care este o stare durabilă, cu aceleași caractere ca și emoția-șoc, însă mult mai atenuată.

Iată acum și felul în care s'a încercat explicarea religiozității prin nevroza concepută ca o stare emotivă. Omul primitiv, desarmat în fața naturii, a fost cuprins de emoție, de groază. Frica a făcut pe oameni să imagineze zei răi, care au nevoie de sacrificii pentru a-și liniști mânia și a fi îngăduitori cu oamenii. Frica stăpânește încă pe credincioșii de rând și chiar pe cei instruiți, fie prin grozăviile iadului, fie prin simțul responsabilității față de legea morală. Frica provoacă în sufletele credincioșilor tot felul de scrupule religioase, care uneori pot câștiga atât de mult în intensitate, încât ajung adevărate obsesii. La fiecare pas credinciosul crede că a făcut o greșală sau nu a lucrat după voia lui Dumnezeu și este cuprins de teamă și descurajare. Privațiunile de tot felul la care se supun acești indivizi le slăbesc și mai mult rezistența

25) Este interesantă în deosebi „teoria James-Lange” cu privire la mecanismul emoției, care răstoarnă complet termenii vechii concepții. După această teorie, avem întâi reprezentarea obiectului care provoacă emoția, în al doilea rând anumite reacțiuni organice și numai după aceea emoția, ca un răsunset în conștiință al reacțiunilor organice.

sufletească. Iată deci cum emoția, când se repetă des, când devine aproape o stare permanentă, provoacă obsesiuni de ordin religios. Așa s'ar explica deci religia și religiozitatea ²⁶).

O analiză mai pătrunzătoare a sentimentului religios duce însă la cu totul alte concluzii. Rudolf Otto a arătat că la temelie sentimentului religios nu stă numai elementul *tremendum*, ci și cel *fascinant*, adică nu numai frica specific religioasă, ci și emoția *tandă* ²⁷). Nici chiar la popoarele necivilizate nu pare să predomine frica între elementele de temelie ale trăirii religioase ²⁸). Cu atât mai mult la popoarele civilizate și în religiile superioare, teama religioasă este dublată sau chiar înlocuită de iubire, încredere și adevărate bucurii sufletești înalte. Ca și sugestia, tot așa și frica nu poate explica pe contul său propriu sentimentul religios. Apoi, sentimentul religios nu trebuie făcut răspunzător de obsesiile și boalele sufletești ce se observă uneori la unii credincioși. «Sentimentul religios nu produce prin sine obsesiile, spune d-rul L. Perrier. Există obsedați și scrupuloși care nu sunt religioși și care nu au mai puțin ticuri mintale. Scrupulele sunt mai degrabă o chestiune de temperament, de structură psihologică, în care credințele nu intervin decât în chip foarte secundar» ²⁹).

De sigur, emoțiile religioase puternice, ca orice fel de emoții, nu pot rămâne fără vreo înrâurire asupra sănătății mintale. Dar lucrul acesta nu trebuie exagerat și generalizat. D-rul H. I. Schou observă că psihiatrii competenți: Kräpelin, Bleuler, Binswanger și Simerling, în marile lor tratate de psihiatrie, nu citează religiozitatea drept cauză a psihozelor. «Autoritățile psihiatrice, spune acesta, sunt de părere, că religia (în înțelesul unei legături adevărate și sănătoase cu divinitatea) nu numai că este neprimejdioasă sufletește, dar chiar

26) V.: Dr. L. Perrier, op. cit., pp. 35—40.

27) *Le Sacré*, trad. par André Jundt, Paris (Payot) 1929, chap. IV et VII. Comp.: Th. Ribot, *La Psychologie des sentiments*, VII-e éd., Paris (Alcan) 1908, II-e partie, chap. IX, *Le sentiment religieux*.

28) V.: E. Durkheim, op. cit., p. 122.

29) Op. cit., p. 39.

este în măsură să apere sufletul contra boalelor»³⁰). Intr'adevăr, însuși marele psihiatru german Kraft-Ebing spune: «In general trebuie admis că adevărata religie, morala curată, prin faptul că înnobilează spiritul omenesc, îl îndreaptă spre lucrurile înalte și îi aduce mângâiere în vremuri de restriște, micșorează pericolul de alienare mintală»³¹). Medicul francez Charles Vidal aduce și el o mărturie asemănătoare: «Regulele date de Biserică, în vreme ce permit sufletului omenesc să evolueze din ce în ce mai mult spre perfecțiunea și delicatețea morală, previn excesul tendințelor religioase, pun o limită avânturilor nemăsurate ale misticismului și împiedică stabilirea nevrozelor atât de frecvente la cei al căror sentimentalism religios sau poetic este dezvoltat în chip excesiv fie printr'o rea educație, fie prin izolare și un regim care slăbește. Intre altele, ele dau o călăuză sigură credincioșilor pentru viața lor fizică. In orice caz ele asigură menținerea sănătății și înmulțesc sortii de viață lungă»³²).

30) Op. cit., p. 73. Iată și câteva din mărturiile medicilor psihiatri citați de d-rul H. I. Schou. Profesorul Oppenheim spune: „Pe temeiul experienței mele și în lumina acesteia, am socotit lipsa de credință ca o însușire demnă de compătimit. Mi se pare că și Möbius s'a pronunțat în sensul că religia oferă un puternic sprijin, dacă nu chiar sigur, în lupta contra zdruncinărilor vătămătoare sistemului nervos. O credință tare și temeinică ferește de marile emoții pe care întâmplările vieții le produc în sufletul celor lipsiți de acest sprijin“. Tot asemenea d-rul *Hyslop*, medic primar al casei de nebuni Bethlehem din Londra, scrie: „Toată viața m'am ocupat cu boalele mintale și am ajuns la convingerea că rugăciunea simplă, regulată, este cel mai bun mijloc de profilaxie în contra boalelor mintale de orice fel“. In fine, d-rul danez P. D. Koch spune și el: „Din propria mea experiență nu pot să citez nici un singur caz în care o boală mintală să fie provenită din înrăurirea religioasă sau din emoția adâncă religioasă. Experiența mea se întemeiază pe cunoașterea precisă a mai multor mii de cazuri de boală mintală și este cu atât mai important, cu cât pacienții mei erau în cea mai mare parte oameni religioși. Pentru a preîntâmpina boalele mintale ar fi de folos să se ia măsuri contra „alcoolismului“ și a „sifilisului“, în loc să se lupte contra religiei“. (Dr. H. I. Schou, *Religion und Krankhaftes Seelenleben*, pp. 72—73).

31) *Lehrbuch der Psychiatrie*, 7 Aufl., Stuttgart (Ferdinand Enke) 1903, p. 143.

32) *Religion et Médecine*, Paris (Bloud), 1910, p. 102.

Nici ipoteza nevrozei nu reușește deci să explice fenomenul religios, iar acuzația că religia ar da naștere la turburări mintale cade în fața mărturiilor unora dintre cei mai de seamă medici psihiatri. Psihologia modernă, dimpotrivă, cere colaborarea religiei pentru prevenirea, ușurarea sau vindecarea boalelor mintale ³³).

Ultima ipoteză, aceea a *delirului mistic*, este o ipoteză extremă, folosită, cum se spune, mai mult ca «une machine de guerre» contra religiei, de către un foarte mic număr de medici fără simțul răspunderii. Căci, după această ipoteză, sentimentul religios n'ar fi decât manifestarea unui fel de «delir episodic progresiv», un fel de nebunie curată. Cei mai mulți medici însă nu ajung până la astfel de generalizări nejustificate ³⁴).

Prin urmare, toate ipotezele materialismului medical, ținând să explice religia prin cine știe ce turburări organice sau sufletești, rămân neputincioase. Fenomenul religios este prea complex pentru a putea fi explicat prin cazuri izolate patologice. Așa numita «metodă patologică», pe temeiul căreia stările sufletești normale sunt explicate prin exagerările lor patologice, a adus de sigur foloase psihologiei, dar a adus de asemenea în psihologie și înclinarea medicilor de a patologiza toate stările sufletești, cum au observat nu numai psihologii, dar chiar și unii dintre medici ³⁵).

Apoi, ceea ce este mai supărător încă, materialismul medical n'a stat numai sub influența filosofiei materialiste — o

33) V.: Prof. Dr. I. H. Schultz, *Psychiatrie, Psychotherapie und Seelsorge*, 2. Aufl., Schwerin i. Mecklb. (F. Bahn) 1926. Dr. Paul Bordreuil, *Religion et psychothérapie*, Toulouse (Société d'éditions) 1911. Dr. Henri Bon, *Précis de médecine catholique*, Paris (Alcan) 1936, chap. XXIII-e, *Psychothérapie et Religion*, pp. 507—530.

34) Ar fi de adăugat aici ceva despre legătura pe care o face D-rul Pierre Janet între religie și psihastenie, precum și despre școala psihanalitică a d-rului Freud. Nădăjduim însă să ne ocupăm altădată în special de acestea.

35) V.: G. A. Coe, *The Psychology of Religion*, Eighth Impression (The University of Chicago Press) 1929, p. 175. — Ch. C. Josey, *The Psychology of Religion*, New-York (The Macmillan Company) 1927, p. 7. Dr. H. Ey, loc. cit., p. 146.

filosofie complet perimată astăzi — ci s'a dovedit a nu fi străin nici de unele influențe extra-filosofice și extraștiințifice. Astfel, unii medici adepți ai materialismului medical au înțeles să-și pună știința lor la 'ndemâna adversarilor religiei și ai creștinismului, aducând partea lor de contribuție la știrbirea prestigiului Bisericii.

D-rul H. Thulié, despre care am vorbit mai sus, spune în prefața pe care a scris-o cărții d-rului A. Marie: «Pe măsură ce înaintează în cunoașterea legilor naturale, omenirea tinde să se desbارة de toate aceste erori (ale religiei); din ce în ce mai mult se vede că religiile au fost plăgile omenirii... Știința, prin descoperirile sale neconținute dovedește că ideea de Dumnezeu nu are nimic a face cu progresul omenesc și că din punct de vedere moral, această ficțiune este nefolositoare și n'a adus niciodată decât negarea și împiedecarea oricărui progres în vieța socială și științifică». Continuă apoi despre «șarlatanismul religios», «șiretlicurile religioase», «prestidigitatorii religioși», etc. Tot asemenea în cartea sa *La mystique divine, diabolique et naturelle des théologiens*, același medic își începe prefața astfel: «Miraculosul este plaga inteligenței omenești. El împiedică la credincioși orice spirit de cercetare și le imobilizează gândirea prin explicația comodă și la 'ndemâna oricui a fenomenelor a căror cauză este încă necunoscută. Intervenția unei puteri supranaturale suprimă orice examen, orice reflectare, orice calcul și este îndestulătoare pentru orice». Ca să nu înmulțim citațiile din lucrările adepților materialismului medical, vom aminti numai câteva cuvinte ale d-lui prof. dr. Dem. Em. Paulian, scrise cândva într'un ziar din Capitală, cu prilejul discuțiilor în jurul Maglavitului: «Jos cu minunea, cu superstiția, misticismul și cu supranaturalul. Ne complăcem în ceva ce n'am văzut niciodată; credem fără a cerceta și ne expunem la ridicol. Știința repugnă minunea. Căci minunea oprește evoluția și munca și slăbește credința în tot ceea ce religia predică mai frumos pentru morală». Nu insistăm asupra erorilor de ordin teologic din aceste cuvinte ale d-lui dr. Dem. Em. Paulian. Observăm numai potrivirea de vederi între D-sa și școala medicală despre care am

vorbit până acum. Dar dacă înțelegem până la un punct motivele de ordin extraștiințific care împing pe un dr. A. Thulié la ieșiri violente în contra religiei, date fiind greșelile istorice ale romano-catolicismului, apoi nu înțelegem cum un medic român creștin ortodox se poate face ecoul unor resentimente care în Biserica noastră nu și-au avut niciodată nici un rost. Când medicul francez spune, împreună cu Proudhon: «Dieu c'est le mal» și caută să arate că sfinții romano-catolicismului au fost nebuni și că religia n'a adus nimic bun pentru omenire, ci «din contră, numai violențe, persecuții, războaie feroce și interminabile», se gândește de sigur la faimoasele războaie religioase în numele blândului Iisus, la celebra noapte a sfântului Bartolomeu și poate la acel biet tânăr, căruia numai cu câteva zeci de ani înaintea revoluției franceze, i s'a tăiat mâna și a fost ars de viu, pentru că n'a salutat cum se cuvenea o procesiune romano-catolică. Creștinismul ortodox și românesc n'a făcut însă nimănui niciun rău. Ortodoxia n'a fost și nu este persecutoare, ea n'a înăbușit năzuințele mari și frumoase ale națiunilor și n'a încurajat obscurantismul, ci a răspândit lumina cărții, a cultivat artele și a înmădiat asperitățile sufletești. Ortodoxia are deci dreptul la recunoștința credincioșilor. Și însuși romano-catolicismul, dacă lăsăm de-o parte excesele sale mai mult de ordin politic, își are meritele sale în cultura occidentală. Merite pe care nu este locul să le evidențiem aici.

Dar, din fericire, materialismul medical pare să-și fi trăit traiul. Sunt din ce în ce mai rari astăzi medicii care să repete greșelile trecutului. Spre binele medicinei și al teologiei, se fac încercări de apropiere și de o parte și de alta. Medicina are într'adevăr în religie un aliat, cu ajutorul căruia poate ușura suferința omenească. Teologia se poate și ea folosi de luminile științei medicale, pentru a înțelege sufletele bo'nave și a le da îngrijirile potrivite. Căci preotul este în fiecare zi în casa unui bo'nav sau a unui muribund, iar numeroși indivizi atinși de turburări mintale își îndreaptă pașii spre biserică, așa cum și-i îndreaptă spre ocultism, spiritism, teoso-

fie sau oriunde cred că pot avea o deslegare a stărilor lor sufletești neobișnuite. Preotul trebuie să aibă pregătirea necesară pentru a înțelege astfel de lucruri. Intre medicină și religie, între psihiatrie și teologie, trebuie deci să se stabilească din ce în ce mai strânse legături de înțelegătoare colaborare.

R É S U M É

LE MATÉRIALISME MÉDICAL

La philosophie matérialiste du XIX-e siècle n'est pas restée sans influence sur la médecine. Elle a fait naître le *matérialisme médical*: tendance à expliquer le tout dans l'être humain par les processus physiques et chimiques de l'organisme, de même que la tendance à considérer le sentiment religieux comme une manifestation morbide.

Les partisans du matérialisme médical sous sa forme la plus outrée prétendent que le sentiment religieux ne serait que «le manque de nutrition de la cellule nerveuse», une «auto-intoxication», etc. D'autres se donnent la peine d'expliquer le sentiment religieux par une sorte d'*atavisme*. Voici leur raisonnement: Quand la maladie ou un autre agent diminue la résistance physique et intellectuelle d'un sujet, brusquement surgissent dans sa conscience les superstitions de la mentalité primitive qui jaisent dans les couches les plus profondes de son âme, comme un héritage du passé lointain de l'humanité. D'autres encore expliquent la piété religieuse par la *dégénérescence* ou par la *névrose*. Entre la vie religieuse et la constitution du dégénéré et du névropathe il y aurait un rapport de causalité.

Toutes ces théories et hypothèses du matérialisme médical restent impuissantes à expliquer le phénomène religieux, qui est beaucoup plus compliqué que certains médecins ne l'imaginent. Ils partent le plus souvent de cas isolés pathologiques, pour expliquer la piété normale, robuste, féconde. On ne peut pas nier que la «méthode pathologique», qui consiste à expliquer les états psychiques normaux par leur exa-

gérations pathologiques, ait fait profiter la psychologie, mais elle a tenté certains psychologues et surtout les «médecins psychologisants» à «pathologiser» tous les états psychiques qui dépassent une moyenne très imprécise qu'on est convenu d'appeler santé. C'est pourquoi le génie et le saint ont été considérés comme des cas pathologiques. À cela sont venu parfois s'ajouter des raisons d'ordre social et politique, qui ont troublé les rapports de collaboration qui devraient exister entre la médecine et la théologie.

Heureusement, la psychiatrie nouvelle s'est éloignée du matérialisme médical. Les médecins se sont rendu compte que les troubles psychiques ne sont pas toujours en rapport causal avec des lésions cérébrales ou avec d'autres désordres dans la structure anatomique du cerveau des malades. La plus nouvelle direction dans la psychiatrie se fonde sur une conception «dynamique» de la vie psychique, diamétralement opposée à la conception matérialiste et plus capable de pénétrer l'essence du phénomène religieux, ses états d'exagération morbide et sa manifestation normale, féconde.

La psychiatrie trouve dans la religion un allié, qui s'efforce de soulager la souffrance humaine. La théologie trouve dans la psychiatrie des lumières pour mieux comprendre les âmes malades et les soigner convenablement. Espérons donc que dans l'avenir les erreurs du matérialisme médical ne sauraient plus troubler l'harmonie et la collaboration entre la psychiatrie et la théologie, entre la médecine et la religion.

CONTROVERSA ASUPRA NECESITĂȚII EPICLESEI EUHARISTICE

DUPĂ NICOLAE CABASILĂ

de ENE BRANIȘTE
Asistent universitar

Se știe că între Biserica ortodoxă și cea romano-catolică există o deosebire de practică în ceea ce privește forma și momentul sfințirii sau prefacerii darurilor la liturghie. Biserica romano-catolică susține că această sfințire și prefacere se săvârșește chiar în momentul când preotul rostește cuvintele cu care Mântuitorul a instituit Sf. Euharistie, la Cina cea de taină («Luați, mâncați: acesta este trupul meu...», etc.), în timp ce toate Bisericile răsăritene au în liturghiile lor o formulă specială de invocare a Sf. Duh pentru sfințirea și prefacerea darurilor, formulă cunoscută în general sub numele grecesc de *epiclesă* (ἐπίκλησις = chemare, invocare). În formularele acestor liturghii, ea se află așezată puțin în urma cuvintelor de instituire și anume după anamnesă; excepție fac, în această privință, liturghiile de rit alexandrin, în care epiclesa se găsește înaintea cuvintelor de instituire. De fapt, o rugăciune pentru sfințirea darurilor a existat chiar și în vechile formulare ale liturghiei romane, din care însă a fost suprimată mai târziu (probabil prin sec. VI), în urma importanței crescânde ce începuse să se atribue în Apus cuvintelor de instituire, ca formă a sfințirii elementelor euharistice ¹⁾. Există de asemenea și în ritul galican, și există încă și astăzi în liturghia mozarabă, precum și în liturghiile speciale ale unor congregații și ordine călugărești apusene.

De altfel, Biserica română e conștientă de vechimea, universalitatea și necesitatea epiclesei euharistice, pe care a izgonit-o din propria sa

1) Vezi pentru aceasta, între alții: *Buchwald*, Die Epiklese in der römische Messe, în *Weidenauer Studien I* (Weidenau, 1906), pg. 21—56; *W. C. Bishop*, The primitive Form of consecration of the Holy Eucharist, în *Church Quarterly Review*, Iulie 1908, t. LXVI, pg. 385—404; *Dom Cagin*, L'Eucharistie..., Paris et Rome, 1912; *Adr. Fortescue*, La Messe..., trad. de A. Boudinhon, ed. III, Paris 1921, pg. 529—536 și *Albert Ehrhard*, Die griechische und lateinische Kirche, Bonn 1937, t. II, pg. 127.

liturghie, dar pe care — în timpurile mai din urmă — a acceptat-o și a menținut-o în liturghiile Bisericilor de rit oriental unite cu ea. Nu este, de sigur, timpul și locul să expunem aici controversele, ce s'au iscat de atâtea ori între Răsăriteni și Apuseni pe această temă ²⁾. Amintim numai că între teologii bizantini, cari ridică problema acestei deosebiri, e și renumitul interpret al liturghiei bizantine, *Nicolae Cabasila*, arhiepiscopul Tesalonicului, din sec. XIV. El tratează magistral această problemă sub aspectul ei liturgic, în capitolele XXIX și XXX din valoroasa sa lucrare *Ερμηνεία τῆς θείας λειτουργίας*, pe care nădăjduim s'o dăm întreagă în traducere românească, peste puțină vreme.

După ce *Nicolae Cabasila* explică treptat, în capitolele precedente din lucrarea sa, diferitele părți ale liturghiei până la sfințirea darurilor, el se op. este aci, stăruind mai mult asupra acestui moment central și culminant al tainei. — Cum se săvârșește sfințirea darurilor? se întreabă el (în cap. XXVII) și apoi răspunde: «Istorisind [preotul] acea înfricoșătoare cină și cum înainte de patimă S'a dat pe Sine sfinților Săi ucenici și cum a primit paharul și a luat pâinea și le-a sfințit prin mulțumire; și cum a grăit cele prin care a instituit taina și rostind chiar cuvintele Mântuitorului, cade apoi și se roagă și imploră [pe Dumnezeu], aplicând acele dumnezești cuvinte ale Unuia-Născut Fiului Său și Mântuitorului nostru la darurile puse înainte, ca primind ele pe Prea-Sfântul și atotputernicul Său Duh, să se prefacă: pâinea în însuși cinstitul și sfântul Său trup, iar vinul în însuși prețiosul și sfântul Său sânge. După ce a rostit acestea, tot [scopul] sfintei slujbe s'a împlinit și s'a săvârșit: darurile s'au sfințit, jertfa s'a efectuat, iar marea victimă și Mielul cel junghiat pentru lume se vede pus pe Sfânta Masă...» (Cap. XXVII, în Migne, Patr. gr., t. CL, col. 425 B-C).

După ce a înfățișat astfel practica și concepția ortodoxă a sfințirii darurilor și după ce în cap. XXVIII expune temeiurile de credință ale sfintei prefaceri, *Cabasila* trece în capitolele XXIX și XXX la atacurile romano-catolice împotriva acestei concepții, combătându-le pe rând. Pentru importanța argumentelor de natură liturgică, pe care le folosește aci *Cabasila*, spre a dovedi necesitatea și rațiunea epiclesei euharistice, dăm mai jos deocamdată traducerea acestor două capitole, după textul grecesc din Migne, Patr. gr., t. CL, col. 428 C—437 B, urmând ca altădată să prezentăm și diversele ecouri pe care le-au stârnit ele în polemica greco-latină de mai târziu.

2) Pentru amănunte, vezi mai ales: *Salaville S.*, artic. *Epiclèse eucharistique*, în *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. V (1913), col. 194—300, unde problema e tratată din punct de vedere dogmatic și în favoarea tezei catolice; *Cabrol F.*, artic. *Epiclèse*, în *Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. V, col. 142—184 (pentru punctul de vedere liturgic) și *N. Popovici*, *Epicleza euharistică*, Sibiu 1933.

Cap. XXIX. — *Despre cele ce ne obiectează aici unii Latini și răspuns la obiecțiunea lor.* — Aici însă unii Latini resping învățătura noastră. Ei afirmă că după cuvântul Domnului: «Luați, mâncați...», etc. n'ar mai fi nevoie de nicio rugăciune pentru sfințirea darurilor, pentrucă ele s'ar preface prin cuvântul Domnului. De aceea, cei ce numesc darurile tot pâine și vin — după ce s'au pronunțat acele cuvinte — și se roagă pentru sfințirea lor ca și când ar fi încă nesfințite, sunt atinși de boala necredinței — zic Latinii — și fac un lucru oarecum zadarnic și de prisos. Că acesta e cuvântul care sfințește darurile — zic ei — o dovedește fericitul Hrisostom, care spune că așa precum acel cuvânt dela creația lumii: «Creșteți și vă înmulțiți...» ³⁾ a fost rostit o singură dată de către Dumnezeu, dar operează totdeauna, tot așa și cuvântul acesta, rostit odată de Mântuitorul, operează necurmat. Prin urmare cei ce se bizue mai mult pe propria lor rugăciune decât pe cuvântul Domnului, socotesc mai întâi [acest cuvânt] lipsit de putere, al doilea se dovedesc încrezuți mai mult îi ei înșiși, iar în al treilea rând fac ca taina euharistiei — un lucru atât de mare — să atârne de efectul îndoielnic al unei rugăciuni omenești; astfel, lucrul în care trebuie să credem cu cea mai mare tărie, ei îl fac să apară plin de nesiguranță: căci nu totdeauna cel ce se roagă este și ascultat, chiar dacă ar fi un Pavel în virtute.

Nu e greu însă să combatem toate acestea. Și trebuie să începem întâi cu înseși cuvintele dumnezeescului Ioan, asupra cărora stăruiesc Latinii. Adică să vedem dacă și acest cuvânt are puterea pe care o are cuvântul dela creație. Zis-a Dumnezeu: «Creșteți și vă înmulțiți...» ³⁾. Dar ce? În afară de cuvântul acesta nu mai avem oare nevoie de nimic pentru a ne înmulți și nu ne mai trebuie nimic altceva pentru a crește? Sau [dimpotrivă] e nevoie și de căsătorie și de însoțire și de altă grijă și fără acestea nu e cu puțință să se mențină și să se perpetueze neamul? Deci, după cum aci, pentru nașterea de fii e nevoie să încheiem căsătoria, iar după căsătorie să ne rugăm din nou pentru același lucru, dar [prin aceasta] nu ne-

3) Geneză I, 28.

socotim cuvântul dela creație, știind că el e principiul nașterii, dar în felul acesta [adică] prin căsătorie, prin hrană, prin celelalte: tot așa și aici ⁴⁾ credem că cuvântul Domnului însuși e cel care săvârșește taina, însă numai prin preot, prin cererea și prin rugăciunea lui. Căci el nu operează numai-decât prin oricine sau oricum, ci se cer multe [condiții] fără de care nu-și va face efectul. Despre moartea Domnului cine nu știe că ea e singura care a adus lumii iertarea păcatelor? Dar mai știm și aceea că după această moarte se mai cere și credință și pocăință, mărturisire și rugăciunea preoților și că un om nu e deslegat de păcate dacă nu există acestea mai întâi. Dar ce? Nesocotim oare moartea Domnului și o credem lipsită de putere (efect) prin faptul că socotim că efectul ei nu e deajuns până nu contribuim și cu faptele noastre înșine? — Nicidecum! Prin urmare, nu e drept să învinovățim nici pe cei ce se roagă pentru sfințirea acestor daruri; căci, bizuindu-se pe rugăciune, nu se încred în ei înșiși, ci în Dumnezeu, Care a făgăduit că va asculta rugăciunea noastră. Căci sensul rugăciunii cere dimpotrivă: ceea ce face pe oameni să se roage, este faptul că nu se bizue pe ei înșiși pentru cele ce cer, ci cred că numai dela Dumnezeu le vor dobândi. Și aceasta o dovedește cel ce se roagă, prin aceea că, uitându-se pe sine, aleargă la Dumnezeu pentrucă își desconsideră puterea proprie și de aceea își pune toată nădejdea în Dumnezeu. — Nu-mi este dat mie aceasta — zice el — și nici nu stă în putința mea, ci de Tine depinde și Ție-ți încredințez totul... Și mai ales când ne rugăm pentru cele mai presus de fire și de tot cuvântul, cum sunt Sfintele Taine: căci atunci e absolută nevoie ca cei ce se roagă să se încreadă numai și numai în Dumnezeu. Căci omul n'ar fi fost în stare nici măcar să-i treacă prin minte aceste lucruri dacă nu l-ar fi învățat Dumnezeu, nici să le dorească dacă nu-l îndemna El, și nici nu s'ar fi așteptat să le primească dacă Cel fără de minciună nu l-ar fi făcut să nădăjduiască aceasta. Așa încât n'ar fi cutezat nimeni nici măcar să se roage pentru acestea, dacă n'ar fi dovedit El

4) Adică la sfințenia darurilor.

De aceea aici ⁴⁾ rugăciunea nu e nici îndoielnică și nici cu efect nesigur, deoarece o ascultă însuși Domnul, Cel ce totdeauna a arătat că voiește să dea ⁵⁾. De aceea credem că sfințirea Tainelor se face prin rugăciunea preotului, ca unii ce ne bizuim nu pe ceva omenesc, ci pe puterea lui Dumnezeu. Căci nu pentru omul ce se roagă [credem acestea], ci pentru Dumnezeu Care ascultă rugăciunea și nu pentru că s'a rugat omul, ci pentru că Adevărul a făgăduit că va da ⁶⁾; fiindcă Hristos a arătat că voiește să dea totdeauna acest dar, și nici nu e nevoie să o spunem. Căci pentru aceasta a venit El pe pământ și s'a jertfit și a murit; și de aceea există altare și preoți și toată curățirea și toate poruncile, învățăturile și îndemnurile, ca să ne pună nouă la îndemână masa aceasta ⁶⁾. De aceea și zicea că dorește Paștele acela ⁷⁾, pentru că trebuia să lase atunci ucenicilor Paștele acesta, cel adevărat; de aceea a poruncit: «Aceasta faceți întru pomenirea mea» ⁸⁾, pentru că El voiește ca totdeauna să se săvârșească de către noi această lucrare sfântă. Așa dar, ce îndoială asupra cererii lor ar putea să aibă cei ce se roagă, dacă — pe de o parte — ei vor primi ceace se roagă să primească, iar — pe de alta — Cel ce are puterea de a da dorește să dea? Așa că cei ce cred că *sfințirea darurilor* se săvârșește prin rugăciune nici nu nescotesc cuvintele Mântuitorului, nici nu se bizue pe ei înșiși, și nici nu fac ca taina să atârne de efectul îndoielnic al unei rugăciuni omenești, cum ne învinovățesc pe nedrept Latinii, deoarece și *preasfântul mir* — despre care fericitul Dionisie ⁹⁾ zice că este pe aceeași treaptă cu dumnezeiasca împărtășanie — se săvârșește și se sfințește tot prin rugăciune.

5) Cp. Matei VII, 7: „Cereți și vi se va da...”.

6) Adică Sfânta Impărtășanie.

7) Adică Paștele Legii-Vechi, prăznuit pentru ultima dată de Mântuitorul la Cina cea de taină. Cp. Luca XXII, 15.

8) Luca XXII, 19 și I Cor. XI, 25.

9) E vorba de Sf. Dionisie Areopagitul, primul episcop al Atenei după tradiție. Pe vremea lui Cabasila nu se pusese încă la îndoială autenticitatea vestitelor lucrări „pseudo-areopagite”, printre care se numără și „Ierarhia bisericească”, unde se găsește pasagiul la care se referă aci Cabasila.

Și cum că rugăciunea este săvârșitoare și sfințitoare nu mai încapе nicio îndoială pentru cei ce cred: chiar și *hirotonia preotului și a arhierelui* într'aceiași chip se săvârșește tot prin rugăciune. — «Să ne rugăm pentru acesta, ca să se pogoare peste dânsul harul Prea-Sfântului Duh...», glăsuеște către cler arhierel care hirotonește, după punerea mâinilor. Dar și în Biserica Latinilor, la hirotonia preotului, după ce s'a turnat mir pe capul celui ce se hirotonește, arhierel slujitor se roagă ca harul cel bogat al Sfântului Duh să se pogoare peste acela. Și *iertarea păcatelor* tot prin rugăciunea preoților se dă celor ce se pocăesc; și tot rugăciunea preoților săvârșește de asemenea și *taina cea din urmă a mirului*¹⁰⁾ care poate să dăruiască celor ce o primesc și tămăduirea boalei trupești și iertarea păcatelor, precum ne spune predania apostolică: «De este cineva bolnav între voi, să se cheme preoții Bisericii și să se roage pentru dânsul, ungându-l cu untdelemn în numele Domnului; și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și-l va scula pe el Domnul și de va fi făcut vreun păcat i se va ierta lui»¹¹⁾.

Așa dar, ce răspund la acestea cei ce resping rugăciunea din Sfintele Taine? Căci dacă e nesigur ceeace [se săvârșește] prin rugăciuni — așa cum spun ei — atunci nesigur e și dacă preotul e într'adevăr ceeace se numește¹²⁾, nesigur e și dacă mirul are puterea de a sfinți. Și atunci — dacă nici preoție, nici altar nu există cu adevărat — nici taina Sfintei Impărtășanii nu mai poate rămâne în picioare. Căci nici Latinii n'ar putea spune că cuvântul Domnului, rostit de un laic, sau fără altar, ar fi o săvârșire de cele sfinte: fiindcă și *altarul*, pe care trebuie să se pună pâinea, se sfințește prin mir, care mir se sfințește [la rândul lui] tot prin rugăciuni. Dar chiar și iertarea păcatelor cine ne va da-o în chip sigur, dacă preoții și rugăciunile lor se pun la îndoială? Atunci n'ar mai rămâne altceva nimic decât ca cei ce admit inovațiile acestora

10) Adică Sf. Maslu.

11) Iacov V, 14—15.

12) Adică e îndoielnică puterea preotească ce se capătă prin rugăciunea arhierelui la hirotonie.

să reducă la jumătate întreg creștinismul. Se pare deci că mai ales la acei ce gândesc acestea se pune la îndoială virtutea și lucrul acesta prezintă o mare primejdie pentru cei ce scornesc lucruri străine de predaniile părinților și de temeiul acestora.

Cum că Dumnezeu își pleacă urechea la rugăciuni și dă Duhul Sfânt celor ce I se roagă cu credință, a spus-o Dumnezeu însuși ¹³⁾ și nu există niciun motiv ca acestea să nu fie adevărate. Că însă s'ar întâmpla așa ceva și celor ce spun ori ce în vorbirile lor, nu se afirmă nicăiri. Și Sfinții Părinți, cari au primit și ei dela Apostoli și dela urmașii acestora, au lăsat ca să se săvârșească tainele prin rugăciune: atât celelalte, după cum am arătat, cât și Sf. Euharistie [a cărei rânduială ne-au lăsat-o] după mulți alții și Sf. Vasile și Ioan Gură-de-Aur, marii dascăli ai Bisericii; și cei ce i-ar contrazice pe aceștia n'ar trebui învredniciți de niciun răspuns din partea adevăraților credincioși.

Cum că cuvântul Domnului despre Sfintele Taine, rostit în formă de povestire, ar fi deajuns pentru sfințirea darurilor, e limpede că n'a afirmat-o niciunul nici dintre Apostoli, nici dintre învățătorii Bisericii; dar cum că, rostit odată de Domnul, e încontinuu activ ca și cuvântul dela creație — prin însuși faptul că a fost rostit de El — o spune și fericitul Ioan [Gură-de-Aur]. Însă de nicăiri nu se vede că, rostit acum de către preot, ar avea această putere prin însuși faptul că e rostit de acesta; fiindcă nici cuvântul dela creație nu operează fiindcă e rostit de un om oarecarele de fiecare dată, ci fiindcă e rostit odată de Domnul.

Cap. XXX. — *Că și în Biserica Latinilor sfințirea [darurilor] se săvârșește în același chip ca și la noi.* — Ceea ce le închide însă cu desăvârșire gura [Latinilor], este faptul că și Biserica lor, la care s'ar părea că se referă, nu refuză a se ruga pentru cinstitele daruri, după ce s'a rostit cuvântul Domnului. Îi înșeală însă faptul că ei nu se roagă îndată după acest cuvânt și că nu cer de-a-dreptul sfințirea și prefacerea

13) Cp. mai ales: Matei VII, 7; XXI, 22 și Marcu XI, 24.

în trupul Domnului, ci se folosesc de alte numiri care duc la aceasta și care au același înțeles.

Dar care e rugăciunea lor? — «Poruncește [Doamne] să fie duse darurile acestea pe mâna îngerului la altarul Tău cel mai presus de ceruri»¹⁴⁾. Căci să spună ei ce înseamnă «să fie purtate darurile acestea?» Ei se roagă aci ori pentru o strămutare de loc a darurilor — adică de pe pământ și de pe locurile de jos spre cer — ori pentru vreo transformare de calitate, adică din cele de mai puțin preț într'unele mai de preț. Dar dacă admitem prima interpretare, la ce bun această rugăciune prin care cerem să se ia dela noi sfintele daruri, pentru care ne și rugăm și despre care și credem că sunt la noi și că între noi rămân? (Deoarece aceasta înseamnă că Hristos «va fi cu noi până la sfârșitul veacului»¹⁵⁾. Și dacă știu și ei că acesta e trupul lui Hristos, cum nu cred ei că [acest trup] este și între noi și este și mai presus de ceruri și șade de-a dreapta Tatălui, într'un fel pe care El însuși îl știe? Și cum ar putea fi mai presus de ceruri ceea ce încă n'a devenit însuși trupul cel mai presus de ceruri al lui Hristos? Dar cum se va purta și pe mâini de înger ceea ce e mai presus de orice început și de orice putere și de tot numele ce se numește?¹⁶⁾.

Iar dacă — pe de altă parte — ei se roagă pentru vreo schimbare de calitate [a darurilor] în ceva mai de preț, nu știu de nu vor cădea în vreo mare nelegiuire, dacă — știind că darurile sunt însuși trupul lui Hristos — cred că se vor preface în ceva mai bun și mai sfânt. De unde se vede prea bine că ei își dau seama că darurile sunt tot pâine și vin ce încă n'au primit sfințirea; și de aceea se roagă pentru ele ca pentru unele ce au încă nevoie de rugăciune, numai că ei se roagă ca să fie ridicate, ca unele ce sunt încă puse jos și nepuse pe jertfelnic, pentru ca puse aci să fie jertfite. Căci au nevoie de mâna îngerului, deoarece — după cum zice marele Dionisie¹⁷⁾ — ierarhia a doua, adică cea omenească, e ajutată de ie-

14) Textul latinesc al acestei rugăciuni este următorul: „Jube sursum ferri dona haec in manu angeli ad supercoeleste tuum altare”.

15) Matei XXVIII, 20.

16) Cp. Efes. I, 21.

17) Vezi în urmă, nota 9.

raria cea dintâi, adică a îngerilor. Această rugăciune nu poate face darurilor nimic altceva decât prefacerea lor în trupul și sângele Domnului.

Căci altarul de care e vorba nu trebuie socotit ca un loc depărtat și mai presus de ceruri, în care ar trebui să jertfim: fiindcă astfel nu ne-am deosebi mult de cei ce pretind că locul unde ar trebui să ne închinăm lui Dumnezeu ar fi în Ierusalim sau în muntele Samariei ¹⁸). Ci deoarece — precum spune fericitul Pavel — «unul e Dumnezeu, unul e și mijlocitorul între Dumnezeu și oameni: [omul] Iisus Hristos» ¹⁹), numai Mântuitorul însuși este tot ce are putere de mijlocire și care ne aduce sfințirea. Dar care sunt cele ce ne aduc mijlocire și au puterea de a sfinți? — Preotul, victima și altarul; căci și altarul sfințește, după cuvântul Domnului: «...Căci altarul e cel ce sfințește darul» ²⁰). Așa dar, întru cât El însuși este cel ce sfințește, El singur este și preot și victimă și altar. Că El este preot și victimă a spus-o Insuși, zicând: «De aceea eu mă sfințesc pe mine însumi...» ²¹); iar cum că El e și altar, o mărturisește prea-sfântul Dionisie, care în tratatul «Despre mir» zice: «Căci dacă Iisus este altarul nostru prea dumnezeiesc, dumnezeiasca afierosire a dumnezeieștilor gânduri, întru care — după cum s'a spus — noi cei afierosiți și aduși ca ardere-de-tot în chip tainic avem aducerea, cu ochi supralumești să privim însuși prea dumnezeiescul altar». Spre altarul acesta su-praceresc se roagă preotul să fie duse darurile, adică să fie sfințite, să se prefacă în însuși trupul Domnului cel mai presus de ceruri darurile ce nu și-au schimbat locul și n'au fost înălțate de pe pământ la cer, deoarece le vedem pe ele fiind tot la noi și cu nimic îpuținată în urma rugăciunii. Căci întru cât altarul sfințește darurile puse pe el, tot una e a se ruga pentru sfințirea darurilor sau a fi puse pe altar.

Care e însă sfințirea pe care o efectuează altarul? [Sunt] darurile rânduite Aceluia care S'a sfințit, ca preot, pe Sine în-

18) Cp. Ioan IV, 20.

19) I Tim. II, 5.

20) Matei XXIII, 19.

21) Ioan XVII, 19.

suși prin faptul că a fost închinat și rânduit lui Dumnezeu. Căci întru cât același este și preot și altar și victimă, atunci tot una este a fi slujite (sfințite) de acel preot, a se preface în acea victimă, sau a fi ridicate pe altarul acela supra-ceresc. Așa încât dacă — admițând ceva din acestea trei — te rogi, te rogi pentru toate, ai dobândit ceea ce ceri, ai săvârșit jertfa. Căci preoții voștri privind pe Hristos ca pe o victimă, se roagă pentru punerea darurilor pe acel [altar], rugându-se pentru unul și același lucru [ca și noi], însă în cuvinte și forme deosebite.

Având în vedere aceasta, preoții noștri după ce s'au rugat pentru prefacerea darurilor în dumnezeiescul trup și sânge, atunci când pomenesc de «altarul cel mai presus de ceruri», nu se mai roagă ca darurile să fie ridicate spre el, ci deoarece ele sunt deja ridicate și primite acolo, ei se roagă să se pogoare peste noi harul și darul Sfântu'ui Duh. — «Pentru darurile... ce s'au sfințit... să ne rugăm» ²²⁾, zic ei. [Se roagă] ca să se sfințească? — Nicidecum! Căci sunt sfințite... Ci ca să fie sfințitoare pentru noi, pentru ca Dumnezeu, Cel ce le-a sfințit pe ele, să ne sfințească și pe noi printr'însele.

E limpede deci că nici Biserica Latinilor în întregimea ei nu nesocotește rugăciunea pentru daruri de după cuvântul Domnului, ci numai unii Latini — puțini și mai noi — cari au păgubit-o și cu alte [erezii], ca unii care n'au altceva nimic mai bun de făcut decât să spună și să asculte inovații. Așa stau lucrurile cu rugăciunea [epiclesei].

R É S U M É

LA CONTROVERSE SUR LA NÉCESSITÉ DE L'ÉPICLÈSE
EUCCHARISTIQUE DANS L'OEUVRE DE NICOLAS
CABASILAS.

L'Église orthodoxe affirme que la consécration des espèces eucharistiques et leur transsubstantiation, s'opèrent par

22) E vorba de ectenia de după Axion.

l'épiclese, c'est-à-dire par une prière spéciale d'invocation du Saint-Esprit, qu'on trouve dans toutes les liturgies orientales après le récit de l'institution de la Sainte-Eucharistie (à l'exception des liturgies alexandrines où l'épiclese se trouve avant le récit). Quant à l'Église catholique, elle enseigne que les espèces sont consacrées par les paroles mêmes de l'institution («...Ceci est mon corps...»), prononcées par le prêtre au nom du Seigneur.

Les anciens théologiens des deux Églises ont souvent relevé la question de ce désaccord. *Nicolas Cabasilas* († vers 1363), éminent interprète de la messe byzantine, fera la même chose dans les XXIX-e et XXX-e chapitres de son *Expositio Liturgiae* (P. G., t. CL, col. 428 C—437 B), dont nous présentons une traduction roumaine.

Dans le premier de ces deux chapitres, il réfute trois objections principales de «quelques Latins», ennemis de l'épiclese. Les voici:

1°. La première est tirée d'un passage de Saint Jean-Chrysostome (Sur la trahison de Judas, I-ère homélie, 6, P. G. t. XLIX, col. 380): Le saint Père y affirme que les paroles de l'institution, quoique prononcées une seule fois par le Seigneur, ont toujours une efficacité consécrationnelle, de même que le divin commandement de la création de l'homme («Croissez et multipliez-vous...») garde incessamment la puissance génératrice dans le monde, bien qu'il n'ait été dit qu'une seule fois par Dieu. A quoi, Cabasilas réplique: De même que pour la multiplication et le développement du genre humain, il est nécessaire de faire le mariage, de se nourrir, etc., de la même façon les paroles de l'institution ont besoin d'être fécondées par la prière de l'épiclese, prononcée par le prêtre, pour qu'elles aient une efficacité consécrationnelle.

2°. La seconde objection ressort plutôt de la logique: Croire dans la nécessité de l'épiclese, c'est avoir plus de confiance dans l'intervention humaine que dans celle du Seigneur. A quoi, Cabasilas répond que nous prions Dieu justement parce que nous avons plus de confiance en Lui qu'en nous-même et

parce que nous attendons seulement de Lui l'accomplissement du mystère.

3°. La troisième objection se rapproche de la précédente: Les Orthodoxes — disent les Occidentaux — font la transsubstantiation dépendante de l'effet douteux d'une oraison humaine. Réponse: L'effet de la prière humaine n'en est nullement douteux, puisque Dieu Lui-même nous a promis qu'Il écoutera nos prières. Il nous faut rappeler que c'est bien la prière du prêtre ou de l'évêque qui agit dans les autres sacrements: la consécration des prêtres, la rémission des péchés, l'extrême-onction, etc.

Conclusion: la prière pour la consécration des saints oblats n'est nullement inutile, de même qu'elle n'est pas douteuse; au contraire, elle est autant nécessaire, que dans tous les autres sacrements.

La messe latine elle-même — ajoute Cabasilas dans le XXX-e chapitre — n'est nullement privée de l'épiclese: Les paroles «jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum» de l'oraison *Supplices te rogamus*, placée dans le missel latin à la suite du récit de l'institution, ont la même fonction et le même sens que l'épiclese orthodoxe.

De la sorte, Cabasilas peut en conclure que ce n'est pas l'Église latine elle-même qui s'oppose à l'épiclese, mais seulement «quelques Latins», amis de la nouveauté.

EXEGEZA TEXTULUI:

II CORINTENI XII, 7—9 a.

de Diacon N. I. NICOLAESCU
Asistent universitar

Minunea convertirii sfântului apostol Pavel, petrecută în împrejurări extraordinare pe drumul vechiului Damasc, la câțiva ani după răstignirea și învierea Mântuitorului și după martiriul sf. arhidiacon Ștefan, este nodul gordian al vieții și activității marelui apostol al neamurilor. În cartea Faptelor Apostolilor, povestirea ei ocupă un număr de 47 versete, împărțite în trei povestiri diferite, dintre care una este făcută de sf. Luca (F. A. IX, 1—19), iar două chiar de sf. apostol Pavel: prima înaintea tribunului Claudius Lysias și a Iudeilor în Ierusalim (F. A. XXII, 3—21), a doua înaintea regelui Irod Agrippa II și a procuratorului roman Porcius Festus, în Cezareea Palestinei (F. A. XXVI, 12—20). La aceste trei povestiri compacte, trebuie să adăugăm diferitele informațiuni pe care ni le procură în treacăt epistolele pauline (I. Cor. IX, 1; XV, 8; Gal. I, 1. 16; Filipeni III, 5—8; I Tim. I, 13, etc.).

Pentru sf. apostol Pavel, arătarea Mântuitorului pe drumul Damascului are același caracter obiectiv ca și celelalte arătări ale Sale îndată după înviere¹⁾. De aceea creștinii din toate veacurile și din toate bisericile i-au acordat o importanță deosebită, căci fără ea nimeni nu și-ar fi putut explica

1) În I Cor. XV, 5—8, Sf. Pavel o pune alături de arătarea Mântuitorului către Chifa, cei unsprezece și cei peste cinci sute de frați deodată.

în ce fel înfricoșatul prigonitor al credincioșilor din prima generație creștină a devenit pe neașteptate cel mai zelos apostol al evangheliei. Intr'o oarecare măsură, se poate spune deci fără exagerare că minunea convertirii sale trebuie așezată în-țată după marea minune a învierii Mântuitorului. Căci pe aceste două momente istorice s'a întemeiat, în primul rând, credința primilor creștini și puterea extraordinară a răspândirii creștinismului printre neamuri ²⁾).

Nu e deci de mirare dacă tocmai aceste două minuni, care alcătuiesc centrul misiunii și temelia apologetice creștine și care au fost apărate cu pietate desăvârșită de credința apostolică și tradițională a bisericii, au fost atacate cu înverșunare de toți adversarii intervenției supranaturalului în lume și dacă critica negativă a epuizat valuri imense de cerneală, numai din dorința de a convinge pe neștiutori că atât convertirea sf. apostol Pavel, cât și drama întregii sale vieți, sunt fapte banale și umane, care se explică foarte ușor pe cale cu totul naturală. Apologetica creștină a spulberat toate obiecțiunile de principiu ridicate de necredincioși împotriva necesității și posibilității minunilor, iar critica istorico-literară a dovedit cu argumente științifice că Faptele Apostolilor și epistolele pauline sunt documente obiective și autentice și că integritatea lor e mai presus de orice îndoială. La rândul ei, exegeza a pus în lumină unitatea și armonia celor trei povestiri ale convertirii marelui apostol, răspunzând celor ce căutau să le pună în contradicere reciprocă, spre a le micșora valoarea documentară.

Criticii liberali au încercat atunci să elimine supranaturalul din viața sf. Pavel printr'o nouă metodă: înfățișându-l ca pe un temperament bolnăvicios, impresionabil, ca pe un vizionar sau un halucinat și făcând din scena convertirii sale un fenomen morbid de natură psiho-fiziologică, sau reflexul unei crize sufletești cu vechiu substrat în conștiința lui, dar deslănțuite dintr'odată datorită unor stări organice cu caracter patologic și unor împrejurări externe deosebite. Pentru ei, omul scund, cu capul pleșuv, cu picioarele arcuite, cu trupul împli-

2) Cf. A. Tricot: *Saint Paul apôtre des gentils*, Paris 1928, pag. 44.

nit, cu sprâncenele împreunate, cu nasul ușor bombat, plin de grație și care arăta când ca un om, când ca un înger³⁾, nu e decât victima propriilor sale halucinații, căci sănătatea sa fizică și morală lăsa mult de dorit. Ceea ce s'a petrecut pe drumul Damascului e un fenomen rar, provocat de oboseala călătoriei, de căldura sufocantă a zilelor uscate și prăfuite din Orient, de lumina orbitoare a soarelui mediteranian, dar un fenomen natural, cu rădăcini adânci în structura organică a unui om nu numai atins chiar din tinerețe de o boală umilitoare și incurabilă, dar torturat încă de o conștiință frământată zi și noapte de cele mai neliniștitoare și mai ireductibile dileme. Iar efectele acestui fenomen, oricât de extraordinare s'ar părea, se explică foarte bine dacă ținem seama de cultura, educația, temperamentul, sănătatea și ocupația lui Saul, la care s'a adăugat criza sufletească pe care o trăia el de multă vreme și care începuse să-l turbure mai cu seamă din clipa spectacolului uluitor al uciderii arhidiaconului Ștefan, a cărui față strălucitoare exprimă, până în clipa din urmă, sublima bucurie de a muri în chinuri pentru Iisus Hristos cel răstignit.

Primul critic raționalist, care a încercat să deslege astfel nodul gordian al istoriei creștinismului primitiv, a fost C. Holsten⁴⁾, unul dintre ucenicii lui Ferdinand Christian Baur,

3) Acesta este, în general, portretul sf. apostol Pavel, după apocrifa *Acta Pauli et Theclae*, după *Cronica lui Malalas* și după datele păstrate de Ioan de Antiohia, Nichifor și Pseudo-Lucian în scrierea *Filopatris*. *Iconografia* păstrează, în linii mari, aceleași trăsături.

4) C. Holsten: *Die Christusvision des Apostels Paulus und die Genesis des paulinischen Evangeliums* (*Zeitschrift für wissenschaftl. Theol.*, 1861, pag. 22 sq.), socotește că fenomenul convertirii sf. apostol Pavel se explică prin lupta lăuntrică provocată în sufletul său de susținerea fanatică a creștinilor că Iisus cel persecutat a înviat și prin dezechilibrul fizic și mintal în care a căzut dintr'odată pe drumul Damascului, din pricina unor perturbări organice de natură patologică. Convertirea sa nu e deci supranaturală, ci un proces subiectiv și natural, determinat de evoluția obsesiei unui suflet neliniștit și închis într'un trup firav și chinuit de boala fizică contractată din tinerețe. Mai târziu, Holsten a adus câteva modificări ipotezei sale din 1861, publicându-le în ultimele sale două lucrări: *Zur Evangelium des Paulus und des Petrus*, Rostock 1868, și în: *Das Evangelium des Petrus*, Berlin, 1898.

intemeietorul școalei dir. Tübingen. Exemplul său a fost urmat apoi de *Otto Pflleiderer*⁵⁾ *C. Weizsäcker*⁶⁾, *E. Renan*⁷⁾, *Carl Clemen*⁸⁾, *Max Krenkel*⁹⁾, *Nietzsche*, etc. Acești critici au cerut ca fenomenul convertirii sf. apostol Pavel să fie scos definitiv din domeniul apologeticeii creștine, spre a forma obiectul unor cercetări strict medicale, cu caracter retrospectiv. Scopul acestor cercetări este stabilirea unui diagnostic bazat pe analiza minuțioasă a datelor epistolelor pauline cu privire la simptomele boalei care chinuia trupul și sufletul apostolului.

E ușor de observat că dintre toate obiecțiunile ridicate de criticii raționaliști împotriva caracterului supranatural al acestei convertiri, cea mai gravă este susținerea că el era în adevăr o fire bolnăvicioasă, impresionabilă, nervoasă și predispusă la obsesii, iluzii și halucinații și susținerea că transformarea sa radicală este rezultatul unei crize sufletești ajunsă la maximum în împrejurările povestite de sf. Luca în Faptele Apostolilor. Este iarăși ușor de observat că atitudinea generală a acestor critici, deși pornește aprioric dela tăgăduirea posibilității minunii, are caracter strict, sau aproape strict exegetic. Căci argumentele lor decisive se întemeiază exclusiv pe câteva versete din epistolele pauline, versete în care chiar marele apostol face aluzie la boala trupească de care suferea.

5) *Otto Pflleiderer: Der Paulinismus. Ein Beitrag zur Geschichte des archchristlichen Theologie*, ed. 2-a, Leipzig 1890, pag. 15 sq., reduce convertirea sf. Pavel la un simplu proces sufletesc și de gândire.

6) *C. Weizsäcker: Das apostolische Zeitalter*, Freiburg in Br., 1886.

7) *E. Renan: Les Apôtres, II*, Paris 1866, pag. 175 sq. și: *Saint Paul*, Paris 1869.

8) *C. Clemen: Paulus, sein Leben und Werken*, Giessen 1904, susține că această convertire este un simplu proces sufletesc provocat de cauze complexe, dar absolut naturale, este desnodământul crizei sufletești în care se găsea Saul pe când mergea spre Damasc cu greaua misiune de a identifica și aduce la Ierusalim pe frații cari credeau în Iisus.

9) *Max Krenkel: Paulus der Apostel der Heiden*, 1869; — *Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus*, ed. 2-a, Braunschweig 1895 și: *Paulus der Apostel der Heiden*, în: *Zeitschrift des wissenschaftliche Theologie*, 1873, pag. 238 sq., susține că Pavel era epileptic (cf. II Cor. XII, 7—9), convertirea sa trebuind cercetată prin această prismă.

Dintre acestea, cel mai însemnat text biblic se află în *II Corinteni XII, 7—9 a*:

„Καὶ τῆ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων ¹⁰⁾ ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, ἐδόθη μοι σκόλωψ τῆ σαρκί, ἄγγελος σατάν, ἵνα με κολαφίζῃ ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι. ὑπὲρ τούτου τρίς τὸν Κύριον παρεκάλεσα ἵνα ἀποστῆ ἀπ' ἐμοῦ· καὶ εἴρηκέ μοι ἄρκει σοι χάρις μου· ἡ γὰρ δύνωμις μου ἐν ἀσθενείᾳ τελειοῦται“.

Traducere:

«*Și pentruca să nu mă trufesc ¹¹⁾ cu mulțimea ¹²⁾ descoperirilor ¹³⁾, mi s'a dat un ghimpe în trup ¹⁴⁾, inger al satanei, ca să mă bată peste obraz ¹⁵⁾, spre a nu mă trufi. Asupra lui, de trei*

10) Asupra începutului versetului 7, critica textuală nu e de acord dacă trebuie să acceptăm *Textus Receptus*, în uz în biserica bizantină, text care se prezintă sub forma de mai sus, sau textul propus în edițiile N. T. grec de *Westcott-Hort*, *Nestle*, *Merk*, etc., cari socotesc că aceste cinci cuvinte țin de vers. 6, după cum cred și comentatorii *E.-B. Allo*, *Vogels*, *Lemmonyer*, *Sickenberger*, etc. Păreră acestora se întemeiază pe manuscrisele *Sinaiticus*, *Alexandrinus*, *Vaticanus* și pe versiunea *bohairică*, unde conjuncția διὸ — lipsă în *Receptus*, *P⁴⁶*, *E*, *K*, *L*, *P*, *Vulgata*, *Peșito*, *Gotica*, *Irineu*, *Origen*, *Hrisostom*, *Augustin*, etc. — începe o nouă frază. De observat însă că expresia καὶ τῆ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων nu se leagă bine de vers. 6, toate explicațiile propuse până acum în acest sens rămânând forțate și insuficiente. *Textus Receptus* socotește deci cu bună dreptate că aceste cuvinte încep o idee nouă, care ține dela vers. 7—10 și care se încadrează perfect în context.

11) Verbul pasiv ὑπεραίρωμαι însemnează: mă trufesc, mă mândresc, mă înalț în raport cu alții, sau cu ceea ce sunt în realitate. În II Tes. II, 4, apostolul îl întrebuințează pentru acțiunea lui antichrist care, ca un semn premergător parusiei Domnului, se va înălța mai presus de tot ce se numește Dumnezeu.

12) În românește nu avem un cuvânt potrivit pentru a reda tot cuprinsul noțiunii ὑπερβολή, care nu însemnează numai: „mulțime”, ci și: „superioritate, excelență, preeminență”. În adevăr, revelațiunile acordate de Dumnezeu sf. apostol Pavel n'au fost numai numeroase, ci și mărețe, sublime și extraordinare.

13) Arătarea Mântuitorului pe drumul Damascului nu intră în numărul acestor descoperiri, căci are un caracter cu totul deosebit.

14) Literal, ar trebui să traducem astfel: „Mi s'a dat un îmbolditor (?) trupului”, ca în traducerea Sf. Sinod din 1905, 1914, 1922.

15) Verbul κολαφίζειν, întâlnit încă în Matei XXVI, 67, Marcu XIV, 65, I Cor. IV, 11 și I Petru II, 20, însemnează: a lovi cu palma sau cu pumnul, a pălmuși. În text este subjonctivul prezent, arătând o acțiune prezentă și permanentă din partea ingerului satanei.

ori am rugat pe Domnul ca să se depărteze¹⁶⁾ dela mine; și mi-a zis: Iți este de ajuns darul meu, pentru că puterea mea în slăbiciune¹⁷⁾ se desăvârșește».

Termenul σκόλοψ însemnează «ghimpe, mă răcine, țepuș, bold, obiect ascuțit și înțepător». Se numea astfel instrumentul de tortură cunoscut în anticitate, care era alcătuit dintr'un cuiu de fier înfipt în vârful unui baston, spre a fi ușor de m ănu it pentru stimularea animalelor de muncă sau a sclavilor. *Vulgata* l-a tradus prin «stimulus», obiect prin care latinii înțelegeau fie obiectul descris mai sus, fie biciul nemilos pentru pedepsirea sau stimularea sclavilor îndărătnici, leneși sau extenuați de muncă, după cum ne spun *Plautus* și *Cicero*. În acest înțeles l-au luat mulți comentatori¹⁸⁾. La noi, se oglin dește în traducerea sf. Sinod din 1905. Se pare însă că sf. Pavel nu s'a gândit la însemnarea tehnică a cuvântului, ci la sensul său general, pe care-l aflăm și în *Septuaginta*¹⁹⁾ și pe care-l acceptă majoritatea cercetătorilor moderni²⁰⁾.

16) Subiectul verbului ἀποστῆ (subjunctiv aorist 2 activ) este ἄγγελος σατάν, căci la aorist 2 verbul ἀφίστημι are sens reflexiv. Traducerile românești cred însă că subiectul este κύριος și traduc: „să-l depărteze dela mine”, făcând din ἄγγελος σατάν un complement drept subînțeles și aci.

17) Ἀσθένεια însemnează slăbiciune, boală. În *Septuaginta* redă ebraicul שפל (Ecclesiast XII, 4), עצבת (Ps. XVI, 4), כשל (Ieremia XVIII, 23), sau מכשול (Ieremia VI, 21).

18) *Luther, Lightfoot, Stanley, Klöpper, A. T. Robertson, Ramsay*, etc., cf. *E.-B. Allo*, Saint Paul. Seconde épître aux Corinthiens, Paris 1937, pag. 309.

19) *Septuaginta* întrebuițează cuvântul σκόλοπες în înțelesul de spini, ghimpi, mă răcini, redând prin el ebraicul שכים, după cum vedem în Numeri XXXIII, 55: σκόλοπες ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς, pentru: בעיניכם שכים

20) *Alford, Cornely, Krenkel, Heinrichi, Lietzmann, Bousset, Bachmann, Findlay, Mayer, Schmiedel, Menzies, Conybeare, Mac Fadyen, F. W. Robertson, Gutjar, Windisch, H. D. Wendland* (cf. *E. Allo*, op. cit., pag. 309 sq.) și *J. V. Ceppi*: Comment Saint Paul est directement l'Apôtre de Jésus Christ, Fribourg 1925, pag. 37. În notă, *Ceppi* se sprijină pe *Zorell*: Lexicon Novi Testamenti, Paris 1911, pe *Grimm*: Lexicon Graeco-Latinum, 1903 și pe *Preuschen*.

Termenul σκόλωψ exprimă deci ideia de durere vie, pricinuită de un obiect ascuțit, înfipt în trup din afară ²¹⁾. Suferința îndurată de apostol nu provine deci din structura organică a fizicului său, ci i-a fost dată, la un moment dat, de un agent exterior. De aceea apostolul întrebuințează forma verbală ἐδόθη, arătând o acțiune al cărei subiect era ὁ Θεός, sau ὁ Κύριος ²²⁾. Și cum în versetele anterioare a vorbit despre răpirea în al treilea cer, iar la începutul versetului 7 menționează și alte descoperiri mărețe, de care s'a învrednicit în chip deosebit din partea lui Dumnezeu, ghimpele care i s'a dat este în strânsă legătură cu aceste fapte extraordinare, cu care în adevăr s'ar putea trufi. Acest «ghimpe în trup» i s'a dat deci în urma revelațiilor și ca un memento sensibil ²³⁾ pentru menținerea echilibrului său sufletesc. Înainte de aceste revelații — altele decât hristofania dela convertire — sf. Pavel n'a cunoscut deci acest ghimpe înfipt adânc în trupul său pentru a-l face să sufere și să-și amintească neîncetat de harul lui Dumnezeu. Căci înainte de ele, el n'avea niciun motiv să se trufească. Înainte de descoperirile la care s'a făcut părtaș, el n'a cunoscut această vie suferință, care să-i amintească într'una că e slab și că fără darul lui Iisus Hristos el n'ar însemna absolut nimic în planul iconomiei divine și în biserică.

Nu știm dacă corectivul dat de Dumnezeu apostolului avea un caracter preventiv sau curativ. Cu alte cuvinte, nu știm dacă sf. Pavel căzuse sau nu în păcatul trufiei înainte de

21) După text, ghimpele este dat „τῆ σαρκί: cărnii”, așa că nu provine „din trup”, căci atunci sf. Pavel ar fi scris fie: σκόλωψ ἐκ τῆς σαρκός, fie: σκόλωψ τῆς σαρκός, cum a înțeles greșit Vulgata. Τῆ σαρκί este aroziție la μοι.

22) Textul trebuie înțeles deci astfel: παρὰ Θεοῦ ἐδόθη μοι, τῆ σαρκί, σκόλωψ, ἄγγελος σατάν. Sf. Grigorie de Nazianz, în cuvântarea XLIII, 82, P. G. 36, col. 604, vorbind despre o boală, întrebuințează metafora sf. Pavel și o numește: τὸν δεδομένον ἡμῖν παρὰ Θεοῦ σκόλωπα τῆς σαρκός.

23) Fer. Ieronim, în Epistola XXXIX, ad Paulam, P. L. 22 col. 468, zice: „Paulo datus est ad humiliandam superbiam... în acest scop: „hominem te esse memento”.

intervenția lui Dumnezeu. Unii comentatori, ca *Origen*²⁴⁾ și *Fericitul Augustin*, socotesc că da. Sf. *Ioan Hrisostom* că nu²⁵⁾. Faptele Apostolilor și epistolele pauline nu ne permit însă niciun răspuns în această privință.

Expresia ἄγγελος σατάν.²⁶⁾ este tot o metaforă foarte puternică pentru a arăta cât de cumplită și de nemiloasă este durerea pricinuită continuu de acest ghimpe în trup. Din punct de vedere gramatical, ea este o simplă apozitie la σκόλοψ· τῆ σαρκί. Amândouă expresiile arată prin urmare una și aceeași suferință fizică²⁷⁾, îngăduită de Dumnezeu²⁸⁾ pentru ferirea apostolului de păcatul orgoliului. Sf. Pavel personifică această suferință trupească, văzând în ea un trimis al diavolului, mare-

24) *Origen*, Omilia XII la Ieremia, 8, P. G. 13, col. 389, spune că sf. Pavel avea multe motive să se trufească, dar Dumnezeu l-a temperat, dându-i ingerul satanei. In Omilia IX, 5, la Ezechil, col. 739, el arată că adesea, din darurile spirituale răsare păcatul trufiei, motivul principal pentru care apostolul a fost pălmuit de ingerii satanei.

25) *Fer. Augustin*, Enarratio in Psalmum XCVIII, 13, P. L. 37, col. 1269: „Nam non poneret Deus medicamentum, ubi vulnus non esset”. Sf. *Ioan Hrisostom*, Omilia XXVI la II Cor., P. G. 61, col. 578, pare că crede contrariul, căci Mântuitorul răspunde apostolului că suferința sa nu e ispășitoare, ci ca să illustreze puterea harului divin.

26) Multe manuscrise au varianta σατανᾶ, care redă ebraicul נִשְׁטָו formă emfatică în targumi, în locul ebraicului יָשׁוּ. In Matei XXV, 41, întâlnim expresia echivalentă ἄγγελος διαβόλου. Ingerii cei răi sunt numiți: ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες în II Petru II, 4, Iuda 6, Apocalipsa XII, 7, 9, în literatura apocrifă și rabinică: Enoch VI—XI, XII, 1—5, XIV, 5 sq., XXI, 10, etc., iar în Tosefta sabbath întâlnim chiar expresia „ingerul satanei”. Aci Satan este socotit conducătorul demonilor, căci vedem că are un „trimis”, un inger subaltern.

27) Identitatea de sens între cele două metafore este susținută de *Strack und Billerbeck: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis, erläut. aus Talmud und Midrasch, München 1926, pag. 534, de E.-B. Allo, op. cit. pag. 310, A. Neander's: Auslegung der beiden Briefe an die Corinthen, Berlin 1859, pag. 378, J. V. Ceppi, op. cit. pag. 37, care citează încă pe Cornely, Fillion, Le Camus, Jacquier, de Παν. Ν. Τρεμπέλα: Ὑπόμνημα εἰς τὰς ἐπιστολάς τοῦ Παύλου, Atena 1937, pag. 365—366 și de vechii comentatori răsăriteni.*

28) Sf. *Ioan Hrisostom*, Omilia XXVI la II Cor., P. G. 61, col. 577—578, spune că Dumnezeu n'a înarmat pe diavol contra apostolului, ci numai i-a îngăduit ca, prin slugile sale de pe pământ, să se împotrivescă predicii pauline.

le adversar al apostolatului ²⁹⁾, care se bucură de toate necazurile omului pe pământ, dar nu părăsește limitele metaforei de care se servește. A crede altfel, înseamnă a socoti că diavolul pusese stăpânire pe trupul apostolului, ceea ce e inadmisibil. Căci din text nu se poate deduce în niciun caz că el era posedat și muncit de diavolul ³⁰⁾. Atunci pentru ce întrebuițează această expresie? Pentru că suferința numită metaforic «ghimpe în trup» îl stânjenea adesea în activitatea sa de apostol. Ori, în concepția sa teologică, orice obstacol în calea răspândirii cât mai rapide a evangheliei nu era decât opera celui rău, acela dela care izvorăsc toate relele, începând cu păcatul și terminând cu moartea, acela care se bucură când poate mări cortegiul suferințelor omenesti în această viață. Căci chiar din Sf. Scriptură aflăm că răul nu este opera lui Dumnezeu, ci urmarea păcatului adus în lume de diavol, vrășmașul neîmpăcat al neamului omenesc ³¹⁾. De aceea orice durere și suferință poate fi numită, în acest sens, un înger al Satanei, care este totdeauna gelos pe fericirea omului. Și tot în acest

29) Ideia că satan este adversarul neîmpăcat al apostolatului o afirmă și mai lămurit în I Tes. II, 18.

30) Sf. Ioan Hrisostom, loc. cit., spune că trupul lui Pavel n'a putut fi dat în mâinile diavolului, de vreme ce diavolul asculta de poruncile sale. Aceeași părere o găsim la Sf. Ioan Damaschin, P. G. 95, col. 768, Oecumenius, P. G. 118, col. 1068, Teofilact, P. G. 124, col. 932 (se află tradus în românește de Veniamin Costache: Cele patrusprăzece trimiteri ale sfântului, slăvitului și întru-tot-lăudatului apostol Pavel, vol. II, București 1904, pag. 162—163). E greșită deci alternativa contrarie admisă ipotetic, dar nerespinsă, de E.-B. Allo, op. cit. pag. 310.

31) Sfânta Scriptură înfățișează pe Satan ca pe vrășmașul etern și neadormit al omului. În I Petru, V, 8, ni se poruncește să priveghem neîncetat, căci protivnicul nostru, diavolul, răcnind ca un leu, umblă, căutând pe cine să înghită, iar din Iov I, 7, vedem că hoinărește pe pământ pentru a îndemna pe oameni la păcat. În Numeri XXII, 22 și II Samuil XIX, 22, I Regi XI, 25, Ps. CIX, 6, etc., ebraicul יָדוֹן este un substantiv comun cu însemnarea de „dușman, adversar, protivnic”. În Noul Testament, acest nume apare în Matei IV, 10, XII, 26, Marcu IV, 15, Luca X, 18, XIII, 16, XXII, 3, 31, Ioan XIII, 27, etc., iar Sf. Pavel îl înfățișează ca pe conducătorul îngerilor răi: Efeseni II, 2, VI, 12, etc. El are deci mesagerii săi, aleși dintre duhurile necurate, pe care-i trimite în lume cu anumite misiuni rele.

sens larg, suferința care biciuia trupul apostolului era faptă a Satanei, așa cum vântul și furtuna sunt înfățișate de psalmist ca îngerii sau mesagerii lui Dumnezeu pe pământ ³²). Ca orice creatură, și Satan se află în puterea fără margini a lui Dumnezeu, care se poate servi de el ca de un mijloc pentru pedepsirea sau încercarea oamenilor. Din cartea lui Iov știm că uneori chiar Satan cere lui Dumnezeu asemenea misiuni, care fac parte integrantă din ura pe care o are el față de oameni. În cazul de față, inițiativa antidotului contra trufiei o are chiar Dumnezeu ³³), care a cunoscut slăbiciunea omenească a apostolului și de aceea a binevoit s'o vindece ³⁴), prin mijlocul terapeutic ales de el. Iar acest mijloc terapeutic a avut efectul salutar așteptat ³⁵). Ceva mai mult, prin această suferință strălucesc și mai mult virtuțile sf. apostol Pavel, căci ispita dă credinței strălucirea și puritatea aurului trecut prin topitoare, iar necazurile întăresc pe cei dreپți întocmai ca gimnastica palestrelor pe atleți ³⁶).

32) Ps. CIII, 3—4, citat de *L.-Cl. Fillion*: *La Sainte Bible*, vol. VIII, ed. 9-a, Paris 1925, pag. 272. Exegeții nu trebuie deci să iasă din limitele metaforei, cum face *E.-B. Allo*, op. cit., pag. 310, care crede că sf. Pavel vorbește astfel „fie pentru că se știe în adevăr muncit de atacuri diabolice, fie pentru că ia pe diavolul, instigatorul căderii, în înțelesul de autorul general și prim al tuturor relelor care formează cortegiul morții”.

33) Sf. *Ioan Hrisostom*, Omilia XXVI la II Cor., urmat de *Catene*, *Teofilact* și *Oecumenius*, spune că Dumnezeu n'a lăsat ca predica evangheliei să înainteze în lume fără primejdii și greutăți, ci a îngăduit dușmanilor și protivnicilor să se războiască cu sfinții apostoli.

34) *Fer. Augustin*, *Enarratio in Psalmum CXXX, 7*, P.L. 37, col. 1708/9, socotește că diavolul n'ar fi avut puterea să chinuiască trupul apostolului, fără permisiunea lui Dumnezeu. Tot astfel s'a întâmplat și cu ispitele lui Iov. Dar diavolul nu știe că face bine astfel. Căci precum medicul dă bolnavului ceva arzător și tare pentru intestine și-l îndeamnă să rabde pentru a se însănătoși, tot astfel face și Dumnezeu când ne trimite vreo suferință.

35) *Fericitul Augustin*, în *Tratatul 62 la Evanghelia după Ioan*, P. L. 35, col. 1801/2, spune că așa cum nu trebuie să ne mirăm că prin pâinea dată de Mântuitorul lui Iuda a intrat diavolul în el, nu trebuie să ne mirăm nici dacă ni se spune că prin „îngerul Satanei” sf. Pavel s'a desăvârșit în Hristos.

36) *Sf. Ioan Hrisostom*, în *Cartea întâia adresată celor ce se scandalizează din cauza persecuțiilor, nenorocirilor și suferințelor*, cap. 21,

Emplastrul ³⁷⁾ aplicat de Dumnezeu pe trupul apostolului producea chinuri greu de suportat. Apostolul era însă obișnuit cu suferința și cu necazurile ³⁸⁾. Ceva mai mult, el avea convingerea că prin suferință imită patimile Mântuitorului ³⁹⁾. Ceea ce-l neliniștea era însă faptul că această suferință fizică îi stânjenea activitatea misionară, râvna sa extraordinară de a propovădui în fiecare clipă pe Hristos ⁴⁰⁾. Numai idealul său misionar îl făcea să simtă nu atât greutatea crucii pe care o purta în trup, ci dorul de sănătate trupească. De aceea s'a rugat lui Dumnezeu să ia dela el ghimpele care-l chinuia și prin care imita suferința produsă Mântuitorului de coroana de spini, pe care cei răi i-au pus-o cu cinism diabolic pe frunte.

P. G. 52, col. 522/3, arată că necazurile ne întăresc în virtute întocmai cum întărește gimnastica pe atleți, în palestre. Dumnezeu ne face să suferim adesea spre a ne învăța virtutea pentru corp și pentru suflet, căci cel ce nu este ispitit, nu este încercat (Rom. V, 3—4). De aceea a permis Dumnezeu ca Iov să sufere și să fie încercat, iar ochii diavolului să fie închiși; de aceea a permis să sufere apostolii și Pavel... După sf. Ioan Hrisostom, suferințele au deci un caracter pedagogic, nu numai un caracter de pedeapsă pentru păcat.

37) *Fer. Augustin*: Enarratio în Psalmum XCVIII, 13, P. L. 37, col. 1269, zice: Tanquam emplastrum mordax urit te, sed sanat te. Rogat medicum ut tollat emplastrum; et non tollit, nisi cum fuerit sanatum quo posuerat. Sf. *Ambroziu*, în Liber de virginitate, XVI, 106, P. L. 26, col. 307, vede în vers. 7: vulnus corporis, iar în altă parte zice: Habemus tyrannidem nostram. Tyrannis sacerdotis, infirmitas est (Epistola 20, 23, P. L. 16, col. 1043).

38) Cf. II Cor. I, 6—11; IV, 8—12; VI, 4—5; XI, 23—27, etc.

39) În Coloseni I, 24, sf. Pavel afirmă că prin suferințele pe care le îndură îplinește lipsurile patimilor lui Hristos în carnea sa, pentru trupul lui, care este Biserica. Ceea ce nu însemnează că patimile Mântuitorului, aduse ca jertfă absolută și definitivă pentru păcatele tuturor oamenilor, ar fi fost insuficiente, ci numai că suferințele sale aveau să se continue în viața fiecărui apostol și creștin, fiecare având datoria să imite, în trupul său, patimile care lipsesc în viața organică a unui membru încorporat la trupul mistic al lui Hristos.

40) În I Cor. IX, 16, sf. Apostol declară: „Vai mie de nu voi binevesti!” Această exclamație arată înalta sa concepție despre apostolatul evanghelic, înaintea căruia nu contează nici sănătatea, nici timpul, nici viața însăși. Cine e chemat la apostolat și lasă să treacă zile și ore fără să predice, este un lucrător rău și leneș, care-și va lua osânda (I Cor. I, 17; F. A. IX, 15; XXII, 21; Rom. I, 14, etc.).

Apostolul ne spune că «de trei ori» s'a rugat lui Dumnezeu să-l scape de ghimpele care-l chinuia ⁴¹⁾. Intru cât vorbirea sa e figurată, numeralul „τρῖς“ trebuie luat însă în înțelesul de «adesea», așa cum l-a înțeles sf. Ioan Hrisostom și exegeza tradițională ortodoxă ⁴²⁾.

Rugăciunea sf. apostol Pavel a fost auzită de Dumnezeu, acela care știe să se folosească chiar de răutatea satanei pentru întărirea omului în virtute și pentru realizarea voii sale ⁴³⁾. Apostolul n'a obținut însă ceea ce a cerut, deși rugăciunea sa n'a rămas fără răspuns. Căci, într'unul din extazurile sale ⁴⁴⁾, Domnul i-a deschis mintea ca să înțeleagă inutilitatea cererii sale ⁴⁵⁾ în fața atotputerniciei harului divin, care împlinește lipsurile și întărește slăbiciunile, înlocuind sănătatea, desăvâr-

41) Bengel, Plummer, Windisch, Fillion, Kittel, etc., socotesc că numeralul τρῖς trebuie înțeles textual. Dintre aceștia, Windisch crede greșit că rugăciunea repetată de trei ori căpăta o putere magică, iar Kittel se gândește la obiceiul Iudeilor și al Grecilor de a insista de trei ori asupra cererilor (cf. *Allo*, op. cit., pag. 312). Bengel: Gnomon Novi Testamenti, ad loc., e mai aproape de adevăr când se gândește la dorința apostolului de a imita rugăciunea întreită a Mântuitorului în grădina Ghetsimani, înainte de a fi fost prins de ostașii aduși de Iuda vânzătorul, în care intrase diavolul. În orice caz, părerea lui Windisch e absolut inadmisibilă, întru cât creștinismul n'a atribuit niciodată rugăciunilor o putere magică — prin care divinitatea ar fi constrânsă să le satisfacă — și cu atât mai puțin sf. apostol Pavel.

42) În acest sens îl ia sf. Ioan Hrisostom în Omilia XXVI la II Cor. și în scrisoarea a treia către diaconița Olimpia, P. G. 52, col. 582. Teofilact, Oecumenius și majoritatea comentatorilor moderni, dintre cari notez aci numai pe Trembela, op. cit., pag. 366.

43) Fer. Augustin, în: Tratatul la Evanghelia după Ioan, 62, P. L. 35, col. 1801/2, vorbind despre pâinea prin care diavolul a intrat în Iuda (Ioan XIII, 26—27) și despre suferința dată apostolului de diavolul, zice: Ecce per malum factus est bonum, dum bene accipitur malum... Ita et malo bonum obfuit, et malum bono profuit.

44) L. Cl. Fillion, op. cit., pag. 273. Bengel crede că Domnul i-a răspuns „când l-a rugat de trei ori“.

45) După sf. Ioan Hrisostom, Omilia XXVI la II Cor., rugăciunea apostolului n'a fost ascultată de Mântuitorul din pricină că cerea ceva inutil. Răspunsul Mântuitorului are deci următorul înțeles: Ἀρκεί σοι ὅτι νεκροὺς ἐγείρεις, ὅτι τυφλοὺς θεραπεύεις, ὅτι λεπροὺς καθαίρεις, ὅτι τὰ ἄλλα θαυματουργεῖς... Μὴ τοίνυν ζῆτει τὰ περιττά.

șindu-se și strălucind și mai mult în suferințe⁴⁶⁾. Datorită deselor sale rugăciuni, Dumnezeu i-a arătat că scopul suferinței sale nu era atât ferirea lui de păcatul trufiei, cât manifestarea harului divin⁴⁷⁾. Apostolul era deci un simplu instrument al providenței.

Din punct de vedere exegetic, II Corinteni XII, 7 rămâne însă un adevărat *crux interpretum*, cu drept cuvânt numit de critici «locus vexatissimus»⁴⁸⁾. Pentru interpretarea lui, încercările comentatorilor vechi și noi se împart în trei direcțiuni principale :

A. După prima interpretare, cunoscută încă din secolul IV, prin expresia σκόλοψ τῆ σαρκί și ἄγγελος σατάν, sf. apostol Pavel ar face aluzie la *ispitele* cu care se lupta ca om. Așa, de pildă, *Teodoret de Cyr*⁴⁹⁾ se gândește la ispitele: πειρασμο care-i înfrânau sufletul cu rațiunea. *Didim Alexandrinul*⁵⁰⁾ credea că sf. Apostol Pavel se ruga lui Dumnezeu să n'aibă nimic stricat în cuget și să fie ferit de gândurile omenești, pătate, pe care le inspiră îngerul satanei. *Sf. Macarie Egipteanul*⁵¹⁾ credea că este vorba de ispita trufiei, spre care era înclinată și firea lui Pavel. Dar despre ce fel de ispite era vorba ?

46) I Cor. I, 25, 27; IV, 10. H. Crèmer zice: Măreția puterii lui Hristos se arată în mod desăvârșit în sfera slăbiciunii omenești (cf. Trembela, pag. 366).

47) La început, apostolul n'a priceput sensul suferinței sale, căci altfel nu s'ar mai fi rugat pentru însănătoșire. Sf. *Ioan Hrisostom*, loc. cit., observă foarte bine că răspunzându-i, Dumnezeu nu amintește nimic de ferirea apostolului de trufie, ci se referă numai la manifestarea puterii sale prin suferința alesului său: „Căci nu ceri numai un lucru inutil, ci un lucru care ar întuneca slava puterii mele“. Făcându-l să sufere, Dumnezeu avea deci un plan special, similar cu rațiunea orbirii lui Tobie, cu suferința lui Iov, cu moartea lui Lazăr din Betania și cu orbirea din naștere a omului din Ioan IX.

48) I. Osiander: Commentar über den zweiten Brief Pauli an die Korinther, Stuttgart 1858, pag. 468.

49) *Teodoret de Cyr*, P. G., 82, col. 449.

50) *Didim Alexandrinul*, P. G., 39, col. 1729.

51) *Macarie Egipteanul*, P. G., 34, col. 525 și 876.

Căci Teodoret de Cyr, Didim Alexandrinul și sf. Macarie Egipteanul nu sunt destul de preciși ⁵²⁾.

Vulgata, nebăgând de seamă că dativul τῆ σαρκί nu poate fi tradus printr'un genetiv, a redat expresia σκόλοψ τῆ σαρκί prin «stimulus carnis». Această traducere inexactă, făcută probabil în grabă, a dat o direcție greșită aproape întregii exegeze apusene vechi la II Cor. XII, 7. În adevăr, din felul cum a tradus metafora σκόλοψ τῆ σαρκί, se pare că *Vulgata* s'a gândit la o suferință internă provocată chiar de trupul apostolului. Căci așa au înțeles textul aproape toți comentatorii occidentali, cari au văzut în «stimulus carnis» poftele trupești care ar fi chinuit, ca un ghimpe, conștiința marelui apostol. Sf. *Grigorie Dialogul* ⁵³⁾ a luat cuvântul «carne» în sens pejorativ și în metafora «stimulus carnis» a văzut o aluzie directă la ispitele trupești cu care se răsboește duhul și pe care romano-catolicii de mai târziu le numesc concupiscentă. Pentru el, suferința sf. Pavel din II Cor. XII, 7—9, este identică cu cea din Rom. VII, 21, căci n'a observat perspectivele deosebite în care se încadrează fiecare din aceste texte. E.-B. *Allo* ⁵⁴⁾ crede că această părere ar fi fost susținută pentru prima oară de către *Cassian*. Adevărul este că provine din traducerea defectuoasă a *Vulgatei*. Se oglindește în *Ambrosiaster* ⁵⁵⁾, care credea că Dumnezeu îngăduie ca cei buni să fie deprimați de

52) *Teodoret de Cyr*, loc. cit., socotește că σκόλοψ τῆ σαρκί însemnează ispitele care-i înfrânau spiritul cu rațiunea, iar ἄγγελος σατάν: „τὰς ὕβρεις καὶ τὰς παροινίας καὶ τὰς τῶν δῆμων ἐπαναστάσεις ἐκάλεσε“. *Macarie Egipteanul* presupune că Pavel a primit îngerul satanei ca să nu se socotească mai drept decât alții, arătând că chiar firea curată se poate trufi câteodată. Ca un zăgaz împotriva acestei porniri omenesti, apostolului i s'a dat acest ghimpe în carne, înger al satanei.

53) *Sf. Grigorie Dialogul*: *Moralia* VIII, 29, P. L. 75, col. 830: Sic Paulus ad tertium coelum ducitur, paradisi penetrans secreta considerat (II Cor. XII, 2) et tamen, ad semetipsum rediens, *contra carnis bellum laborat*, legem aliam in membris sustinet, cuius in se rebellione fatigari spiritus legem dolet (Rom. VII, 21).

54) *E.-B. Allo*, op. cit., pag. 313, nota 1.

55) *Ambrosiaster*, P. L. 17, col. 349, crede că în II Cor. XII, 7, este vorba de ispite.

«ispite» nu numai că să nu abdice dela faptele cele bune, ci ca să se silească și mai mult să dobândească viața veșnică. Oricare ar fi inițiatorul acestei păreri în exegeză, un lucru este însă clar: începând cu secolul VI și în tot evul mediu, *exegeza occidentală*⁵⁶⁾ întregă a rămas legată de părerea favorizată de sf. Grigorie Dialogul, iar autoritatea crescândă a Vulgatei, care a crescut în Occident paralel cu necunoașterea limbii grecești, n'a permis observarea greșelii. Această părere a fost la modă în Apus, până în epoca Reformei. O susțineau *asceții romano-catolici*⁵⁷⁾, *Hugues de s. Cher*, *Noël Alexandre*, *Picon*, etc.⁵⁸⁾. *Calvin* însuși a fost influențat de ea, când ne vorbește despre ispite în general: *omnes tentationum genus*⁵⁹⁾.

Această exegeză este însă superficială, insuficientă și chiar greșită. Este superficială și insuficientă, pentru că nu ține seama de textul original și nesocotește contextul în care se află versetul respectiv. Este greșită, pentru că este în contradicție evidentă cu tot ceea ce știm despre viața sf. apostol Pavel. Ea este chiar absurdă, dacă ținem seama de intenția cu care amintește sf. Pavel aceste cuvinte și de vârsta sa înaintată când scrie epistola. În adevăr, construcția sintactică a versetului 7 nu îngăduie presupunerea că Dumnezeu a deșteptat focul patimilor trupești ale apostolului, spre a se servi de ele ca de un ghimpe în trup contra trufiei. Dimpotrivă, arată că trupul sfântului apostol a fost lovit din afară de suferință, ca și cum ar fi fost palmuit de un înger al satanei. El avea apoi darul fecioriei: I Cor. VII, 8. Trupul său nu era ispitit deci de nicio poftă necurată. Zelul pe care-l punea în îndeplinirea mi-

56) *Cornelius a Lapide*, ad. loc., spune că aceasta era, până la el, opinia curentă a credincioșilor: *Communiter alii censent stimulum carnis fuisse concupiscentiae motus, libidinisque tentationes; haec enim concupiscentia stimuli telive instar carni nostrae ita infixata est, ut evelli in hac vita non possit...* La fel *Estius*, *Tirino*, *Bisping*, *Van Steenkiste*, etc., cf. *Ceppi*, op. cit. pag. 38.

57) *I. Osiander*, op. cit., pag. 473.

58) Cf. *E.-B. Allo*, op. cit., pag. 313.

59) Cf. *I. Osiander*, op. cit., pag. 471. *Calvin* observase prin urmare că apostolul nu putea face aluzie exclusivă la instinctele trupești, când se gândește la tot felul de ispite: interne și externe.

siunii sale îi consuma atâta energie sufletească și fizică, încât el nu simțea nicio atragere spre grijile lumești. Până la convertire, viața sa intimă a fost atât de curată, încât putea spune oricui că era ireproșabil după Lege: Filipeni III, 6. După ce e chemat la apostolat, dorința sa e să nu fie bănuțit de nicio slăbiciune; de aceea renunță de bună voie la multe din drepturile sale de apostol direct al Mântuitorului, lipsindu-se de tovărășia unei surori mai în vârstă, care să-l ajute: I Cor. IX, 5. Tradiția, de acord cu majoritatea comentatorilor vechi și noi, recunoaște în unanimitate sfințenia și castitatea desăvârșită a apostolului neamurilor ⁶⁰).

Admițând totuși ipoteza că II Cor. XII, 7 ar face aluzie la lupta sa continuă și chinuitoare de a-și înfrâna trupul ispitit de plăcerile și desmierdările lumești, orice comentator trebuie să se întrebe: În ce fel s'ar putea lăuda cineva cu astfel de confidențe? Ce rost aveau ele în fața Corintenilor? N'ar fi dat el o armă tăioasă în mâna adversarilor săi din Corint? N'ar fi slăbit tăria de rezistență morală a creștinilor din această metropolă, unde prostituția era privită ca un cult religios? N'ar fi făcut pe Corinteni să rătă de o astfel de infirmitate morală ⁶¹), întâlnită extrem de rar la cei bătrâni? ⁶²). Căci la

60) Numai *Clement Alexandrinul*, *Stromata* III, VI, 53 (ed. Otto Stählin, în: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, II, Leipzig 1906, pag. 220), referindu-se la Filipeni IV, 2—3, crede că sf. Pavel fusese căsătorit în ultima perioadă a vieții sale (cf. și *Eusebiu de Cezareea*, *Istoria bisericească* III, 20). Această părere a fost respinsă cu indignare de *Teodoret*, *Teofilact*, *Oecumenius*, *Zigaben* și de toată tradiția bisericească. N'a găsit partizani decât printre comentatorii extremiști, ca: *Zwingli*, *H. Bullinger* (B. Apost. Pauli ad. Gal., Eph., Phil. et Col. comm., 1535, 8), *Musculi* (Comm. in epp. ad Philipp., Col., Thes., Tim., Basel 1565), etc., iar în vremurile mai noi printre *moderniști*, ucenici ai lui Ernest Renan.

61) *F. Prat*: *La Théologie de Saint Paul*, I, ed. 11-a, Paris 1927, pag. 189, observă că apostolul nu putea vorbi astfel față de o comunitate unde avea mulți adversari și cu atât mai puțin s'o pună în rândul suferințelor cu care să se laude.

62) *Aug. Calmet*: *Les Épîtres de Saint Paul*, Paris 1716, pag. 706, observă în plus că asemenea mărturisiri ar fi fost în contradicție cu ceea ce spusese chiar el Corintenilor despre apostolii mincinoși, falsi.

această dată apostolul nu mai era tânăr de mult. Când scria a doua oară Corintenilor, el trecuse de cincizeci de ani. La această vârstă, nimeni nu mai vede în poftele lumești «un ghimpe în carne», care să-l pălmuiască neîncetat ca un înger al satanei. Exegeza occidentală amintită este prin urmare de-a dreptul absurdă și ridicolă. Analizată mai bine, ea nu lămurește cu nimic cuvintele apostolului, ci le încurcă într'un cerc vicios curat obscur: Ca să-l vindece și să-l întărească împotriva ispitei trufiei, Dumnezeu dă apostolului ispita poftelor trupești. Idem per idem. Expresia «un ghimpe în carne, înger al satanei», nu este deci o aluzie la ispitele trupești.

*

B. După a doua interpretare, II Cor. XII, 7 s'ar referi la *obstacolele externe* de care s'a lovit predica apostolului: persecuții, împotriviri, adversari personali, etc., obstacole menționate adesea în Faptele Apostolilor și în epistolele pauline⁶³).

Reprezentantul cel mai de seamă al acestei păreri este *Sf. Ioan Hrisostom*⁶⁴), care ia termenul σατανά în înțelesul general de «protivnic», ca în I Regi V, 4 și se gândește astfel la Alexandru arămarul, Imeneu, Filet (I Tim. I, 20; II Tim. II, 17—18; IV, 14, etc.) și la toți adversarii apostolului, care făceau voia diavolului. Ghimpele în carne, numit metaforic înger al satanei, era deci mulțimea adversarilor predicii sale⁶⁵),

63) Faptele Apostolilor IX, 23—25; XIII, 50—51; XIV, 2—6, 19; XVI, 19 sq.; XVII, 5—13; XVIII, 12 sq.; XIX, 23 sq.; XXI, 27, 40; XXII, 22 sq.; XXIII, 10, 12 sq., XXIV—XXVIII; I Corinteni XV, 32; II Cor. I, 8—10; XI, 23—27, 32—33; XII, 10; Fil. I, 13 sq.; I Tim. I, 20; II Tim. II, 9, 17—18; IV, 14, etc.

64) *Sf. Ioan Hrisostom*, Omilia XXVI la II Cor., etc.

65) *Sf. Ioan Hrisostom*, Omilia I-a către poporul antiohian (despre statui), 6, P. G. 49, col. 24, vorbind despre suferințele date sfinților ca să nu se trufească, vorbește și despre suferința dată de Dumnezeu sfântului apostol Pavel când a îngăduit „îngerilor sanatei” să-l pălmuiască, după cum spune chiar el în II Cor. XII, 2, 4, 7 și zice: ἀγγέλους δὲ τοῦ σατανᾶ, οὐχὶ δαίμονας λέγει τινάς, ἀλλὰ ἀνθρώπους τοὺς ὑπηρετούμενους τῷ διαβόλῳ, τοὺς ἀπίστους, τοὺς τυράννους, τοὺς Ἑλληνας, οἱ συνεχῶς αὐτὸν ἔθλιβον, καὶ συνεχῶς ἤλαυνον... (ὁ Θεός)

care-l persecutau și-l făceau adesea să sufere multe și diferite chinuri trupești și morale ⁶⁶⁾). Această acțiune diabolică de vrăj-mășie și de împotrivire față de predica apostolică este îngăduită de Dumnezeu, după sf. Ioan Hrisostom, nu ca o slăbiciune din partea sa ⁶⁷⁾, ci numai în vederea menținerii apostolilor în umilință și a manifestării puterii harului divin, care învinge toate piedicile și toate slăbiciunile ⁶⁸⁾.

Această părere, întâlnită în Occident în *Ambrosiaster* ⁶⁹⁾, unde este pusă alături de exegeza amintită anterior, la *Prima-*

συνεχώρησε τοὺς διωγμοὺς τούτους, καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ σατανᾶ ἀφῆκε κολαφίζειν με διὰ τῶν διωγμῶν καὶ τῶν θλίψεων, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι. Aceeași idee în Omilia XXVI la II Cor., unde apropie II Cor. XII, 7 sq. de Col. I, 24, Fil. I, 29, Rom. V, 3, II Cor. XI, 30, 23—25, II Tim. II, 9, unde e vorba numai despre suferințe și persecuții din afară, exterioare.

66) *Sf. Ioan Hrisostom*, Epistola IV-a către diaconița Olimpia, P. G. 52, col. 594, spune că în II Cor. XII, 7, sf. Pavel menționează: τὰς πληγὰς λέγων, τὰ δεσμά, τὰς ἀλύσεις, τὰ δεσμοπήρια, τὸ ἄγεσθαι, καὶ σπαράττεσθαι καὶ κατατείνεσθαι μάστιξιν ὑπὸ δημίων πολλάκις. În Epistola III-a adresată aceleasi diaconițe, col. 582, spune că Pavel s'a rugat adesea lui Dumnezeu ca să-l libereze de παθήματα, ἄθυμια, ὀδύνη, κίνδυνοι. Acest ultim text arată că Sf. Ioan Hrisostom cunoaște și prima interpretare dată versetului în Occident, căci și el vorbește despre înclinările morale denumite παθήματα καὶ ἄθυμια. Acești termeni n'au însă colorit peiorativ, ca în exegeza inspirată de Vulgata, iar accentul principal nu cade absolut deloc pe ele.

67) *Sf. Ioan Hrisostom*, Cartea I-a către Stagiras, P. G. 47, col. 429, spune că Dumnezeu ar fi putut desăvârși predica apostolică și fără persecuții, dar așa a fost voia lui, cf. Ioan XVI, 33 și Matei VII, 13; în Omilia XXVI la II Cor. spune că necazurile îndurate de Sf. Pavel nu arată o slăbiciune a lui Dumnezeu, ci sunt date în vederea manifestării harului divin, care tocmai în cele protivnice strălucește cu mai multă putere.

68) *Sf. Ioan Hrisostom*, Omilia I-a despre statui, 7, P. G. 49, col. 25, spune că suferințele s'au dat apostolilor și lui Pavel (II Cor. XII, 7—9), ca să li se arate că ei sunt slabi prin ei înșiși și cu toate acestea prin ei se răspândește pretutindeni evanghelia.

69) *Ambrosiaster*, P. L. 17, col. 349, referindu-se la II Cor. XII, 7 sq., după ce arată motivul pentru care Dumnezeu îngăduie ca cei buni să fie deprimăți de „ispite”, spune că tot din aceste cauze apostolul îndura „injurii”, care-l umilesc.

sius⁷⁰⁾ și la *Pelagiu*⁷¹⁾, este comună în Răsărit. O întâlnim la sf. *Ciril al Alexandriei*⁷²⁾, la *Teodoret de Cyr*⁷³⁾, la sf. *Efrem Sirul*⁷⁴⁾, în *Catene*⁷⁵⁾, la Sf. *Ioan Damaschin*⁷⁶⁾, *Fotie*⁷⁷⁾, *Teofilact*⁷⁸⁾, *Oecumenius*⁷⁹⁾, *Zigaben*⁸⁰⁾, etc., iar mai târziu la *Erasm*, *Beza*, *Salmeron*, *Giustiniani*, *Flatt*, *P. L. T. Koch*, *Fritzsche*, *Schrad*, *Reiche*, etc.⁸¹⁾. Această interpretare se întemeiază mai cu seamă pe ceea ce spune chiar sf. apostol Pavel în vers. 10, în același context și în alte locuri asemănătoare din epistolele sale⁸²⁾, așa încât nu este o exegeză greșită. Nu ne putem explica însă de ce ar fi întrebuițat o expresie așa de

70) *Primasius* crede că în II Cor. XII, 7 sq, sf. Pavel se referă la toți adversarii săi: Simon Magul, Diotref, Iudei, scribi, farisei, Imeneu, etc. cf. *G. Estius*: *Comm. in omnes D. Pauli epistolas*, II, *Morguntiae* 1859, pag. 194/95.

71) Citat de E.-B. Allo, op. cit., pag. 313.

72) Sf. *Ciril al Alexandriei*, în *Explicarea Psalmului IX*, 2, P. G. 69, col. 736, făcând aluzie la II Cor. XII, 9, vorbește despre suferințele sf. apostol Pavel, pe care le numește: θλίψεις ὑπὲρ Χριστοῦ... τοῖς ἄνωθεν ἐντροφήσουσιν ἄγαθοῖς.

73) *Teodoret de Cir*, P. G. 82, col. 449, prin „îngerul satanei” înțelege: τὰς ὕβρεις, καὶ τὰς παροινίας, καὶ τὰς τῶν δῆμων ἐπαναστάσεις... καὶ τοῦτο ἐν τοῖς ἐξῆς ἐρμηνεύει (Παῦλος) σαφέστερον.

74) Sf. *Efrem Sirul* se gândește la un adversar personal al sf. Pavel, pe care-l identifică în perscana lui Alexandru arămarul, din II Timotei, capitolul IV, 14 și I Tim. I, 20.

75) *Oecumenius*, P. G. 118, col. 1065: τὰ δεσμά, τὰς πληγὰς, τοὺς λιθασμούς, τὰς φυλακάς etc. *Teofilact*, P. G. 124, col. 932.

76) Sf. *Ioan Damaschin*, P. G. 95 col. 768, se gândea la Alexandru, Imeneu, Filet, etc.

77) *Fotie* spune că îngerul lui satana este omul care slujește diavolului, iar îmbolditor trupului ispitele și necazurie pricinuite apostolului de oamenii cei porniți de diavolul. Cf. *Teofilact*, *Cele 14 trimiteri ale sfântului, slăvitului și întru-tot-lăudatului apostol Pavel*, trad. în neolină de Nicodim Aghioritul, iar în românește de Veniamin Costache, II, București 1904, pag. 162, notă și *Oecumenius*, P. G. 118, col. 1065.

78) *Teofilact*, op. cit., loc. cit.

79) *Oecumenius*, P. G. 118, col. 1065.

80) *Eutimie Zigalen*: „λέγει τοὺς πειρασμούς, τὰς θλίψεις, τὰς τιμωρίας“, cf. *Trembela*, op. cit., pag. 366.

81) Cf. *I. Osiander*, op. cit. pag. 473, *Gustav Billroth*: *Commentar zu den Briefen des Paulus an die Corinther*, Leipzig 1833, pag. 377.

82) Vezi nota 63.

enigmatică ⁸³⁾, pentru a-și viza adversarii, când temperamentul său aprins îi dicta cu totul altfel ?⁸⁴⁾ Deaceea părerea sf. Ioan Hrisostom și a comentatorilor amintiți nu este ultima soluție propusă pentru lămurirea textului. Căci criticii moderni înclină din ce în ce mai mult spre o altă explicație, singura care mai este posibilă:

*

C. Majoritatea comentatorilor vechi și moderni cred că este vorba despre o *boală propriu zisă*, care chinuia ca un ghimpe trupul apostolului și-l stânjenea adesea în activitatea sa misionară. *Fericitul Augustin* susținea atât de hotărît această părere, încât declara «Si enim dixerimus hoc non passum fuisse Paulum, cum ei quasi honorem deferimus, mendacem facimus» ⁸⁵⁾. Și Fer. Augustin vedea astfel în «stimulus carnis»: forte dolor corporis ⁸⁶⁾. Aceeași părere era susținută în Răsărit de *Sf. Vasile cel Mare* ⁸⁷⁾ și de *Sf. Grigorie de Nazianz* ⁸⁸⁾. Dar care era această boală ? Căci părerile comentatorilor sunt multe și felurite :

1. Pe vremea sf. Ioan Hrisostom, în anumite cercuri exegetice se credea că sf. apostol Pavel suferea de *durere de cap*, sau κεφαλαλγία. Sfântul părinte este împotriva acestei păneri, din trei motive : întâi, pentru că diavolul n'ar fi putut pălmuia astfel pe marele apostol, de vreme ce demonii erau în puterea sa și-l ascultau; al doilea, pentru că apostolii n'au propovăduit fiind bolnavi și nici n'ar fi putut propovădui astfel, și al treilea, pentru că în II Cor. XII. 10, se arată limpede că sf. Pavel

83) Cf. A. Neander's: Auslegung der beiden Briefe an die Corinther, Berlin 1859, pag. 378.

84) Sf. Apostol Pavel s'a împotrivit pe față chiar sf. Petru, nu numai adversarilor săi, pe care de obicei îi vizează nominal sau în grupuri bine descrise. Stilul său epistolar e adesea polemic.

85) Fer. Augustin: Enarratio in psalmum 58, P. L. 36, col. 709/710.

86) Fer. Augustin: Enarratio in psalmum 98, 13, P. L. 37, col. 1269.

87) Sf. Vasile cel Mare: Regula fusius tractatae, Intrebarea 55, 4. P. G. 31, col. 1049.

88) Sf. Grigorie de Nazianz: Cuvântarea 42, 26, P. G. 36, col. 489.

nu se referă la vre-o boală trupească, ci la defăimări, persecuții și strâmtorări⁸⁹⁾. Nu știm ce comentatori răsăriteni erau vizați în combaterea sf. Ioan Gură de Aur. În Apus, ipoteza durerii de cap era susținută de *Fericitul Ieronim*⁹⁰⁾. Ea era însă mult mai veche în biserică, deoarece o menționează precis *Tertulian*⁹¹⁾. Partizanii ei n'au lipsit nici în veacurile următoare, căci o combate și *Teofilact* în comentarul său⁹²⁾.

*

2. Tertulian ne spune că pe vremea sa, unii credeau că în II Cor. XII, 7 sq., sf. apostol Pavel s'ar referi la o *durere de urechi*⁹³⁾. Această părere ar fi rămas de mult în domeniul uitării, dacă n'ar fi menționat-o Tertulian. Azi nimeni nu-i dă atenție.

*

3. *Nichita de Heracleea*, într'o cuvântare despre Grigore de Nanzianz, în care face aluzie la boala sf. apostol Pavel, s'a gândit la *podagră* sau *gută*⁹⁴⁾. Cum această boală este de obicei consecința unei supra-alimentații și a unei vieți seden-

89) *Sf. Ioan Hrisostom*: Omilia XXVI la II Cor., P. G. 61, col. 579: Λέγων γὰρ τῆς ἀσθενείας τὸ εἶδος, οὐκ εἶπε πυρετούς, ἢ περιόδόν τινα τοιαύτην, ἢ ἄλλην ἀρρώστιαν σωματικὴν, ἀλλὰ ὕβρεις, διωγμούς, στενοχωρίας, iar ceva mai sus, col. 577, zice: Τινὲς μὲν οὖν κεφαλαγίαν τινὰ ἔφασαν αὐτὸν λέγειν ὑπὸ τοῦ διαβόλου γινομένην· ἀλλὰ μὴ γένοιτο. Οὐ γὰρ ἂν τὸ σῶμα τοῦ παύλου ταῖς τοῦ διαβόλου χερσὶν ἐξεδόθη... La fel s. *Ioan Damaschin*, P. G. 95, col. 768—769.

90) *Fer. Ieronim*: Comm. în epist. ad Gal., cartea II-a, la cap. IV, 14, P. L. 26, col. 407, zice: Nam tradunt eum gravissimum capitis dolorem saepe perpressum: et hunc esse angelum Satanae, qui oppositus ei sit, ut eum colaphisaret in carne, ne extolleretur (II Cor. XII, 7).

91) *Tertulian*: De Pudicitia, XIII, 16, P. L. 2, col. 1057: anima... quae in apostolo colaphis, si forte cohibebatur, per dolorem, ut aiunt, auriculae vel capitis.

92) *Teofilact*, op. cit., trad. pag. 162—163.

93) *Tertulian*, De Pudicitia, XIII, 16, P. L. 2, col. 1057.

94) Cf. *Teofilact*, op. cit., trad. pag. 162, nota 1, și *E.-B. Allo*, op. cit., pag. 314.

tare, nimeni nu se gândește s'o atribue tocmai sf. apostol Pavel, a cărui viață numai sedentară și îmbelșugată n'a fost.

*

4. Inspirat, probabil, dintr'o comparație a Fer. Augustin⁹⁵), *Thoma d'Aquino*⁹⁶) vorbește despre o boală de intestine : «morbus iliaco». Această părere era cunoscută și în Răsărit, căci o combătuse Teofilact, care ne amintește despre cei ce credeau că sf. Pavel suferea de o slăbiciune a stomacului, unită cu boala⁹⁷).

*

5. *E. Renan* s'a gândit la manifestări dureroase de *reumatism*⁹⁸). După câte știm, nimeni n'a mai susținut această ipoteză.

*

6. *H. Th. Dächsel* s'a gândit la *sciatică*⁹⁹), boală care n'ar fi îngăduit apostolului călătoriile pe care le-a făcut.

*

7. *Preuschen* s'a gândit la *lepră*¹⁰⁰), boala înfricoșătoare și nemiloasă cunoscută mai ales în țările orientale.

*

95) *Fer. Augustin*, Enarratio in psalmum 130, 7, P. L. 37, col. 1708/9, referindu-se la II Cor. XII, 7, arată că prin durerea trupească trimisă apostolului prin învoirea dată satanei, Dumnezeu procedează ca și medicul care dă boțnavului, pentru însănătoșire, ceva arzător și tare pentru intestine.

96) Cf. *E.-B. Allo*, op. cit., pag. 314.

97) *Teofilact*, op. cit., trad., pag. 162 cu nota 1.

98) Cf. *Mary James-Darmesteter*, *Vie d'Ernest Renan*, Paris 1898, pag. 17.

99) *H. Th. Dächsel*, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, Dresden, 1914.

100) *Preuschen*, *Paulus als Antichrist*, în: *Zeitschrift für die neutest. Wiss.*, 1901, pag. 169 sq. și 193—195, a văzut în II Cor. XII, 7—9 o aluzie la o formă ușoară de lepră. El lua în sens propriu termenul σκόλοψ și se gândea la rănilile produse de această boală teribilă pe

8. Alții s'au gândit la *migrenă*¹⁰¹), *hemoroizi*¹⁰²), *nevralgii dentare*, *dureri provocate de calculi*, *crampa oratorilor*, sau la alte ipoteze bizare¹⁰³), inspirate, probabil, din starea sănătății fiecărui critic. Neavând nicio legătură cu textele, ele nu merită efortul unei analize sau combateri mai amănunțite. Le-am menționat numai pentru curiozitatea lor. Problema se schimbă însă pentru cele trei ipoteze, care urmează :

*

9. Critici ca *Lomler*¹⁰⁴), *Grimbert*¹⁰⁵), *Kotelmann*¹⁰⁶), *Creighton*, *Weizsäcker*, *Lombard*, *Meyer*¹⁰⁷), *Howson*, *Lewin*,

corpul apostolului, iar verbul *κολαφίζειν* îl făcea să se gândească la urmele de lepră de pe față. După părerea lui Preuschen, ipoteza leprei explică de minune metafora întrebuițată de sf. Pavel, căci cuvântul ebraic „lepră” are un radical cu însemnarea „a lovi”. Dar Pavel n'ar fi putut predica în acest caz, căci cei vechi se fereau cu cea mai mare groază de cei leproși. Chiar apropierea de ei la câțiva metri era socotită contagioasă. E drept că purificarea executată de apostol la sfârșitul călătoriei a treia, în Ierusalim, poate fi pusă în legătură cu lepra (F. A. XXI, 26), dar motivul acestei purificări e menționat precis de sf. Luca (F. A. XXI, 24), așa că ipoteza leprei nu se întemeiază pe niciun text demn de atenție.

101) *Wabnitz*: Le mal dont l'apôtre Paul a souffert pendant sa carrière apostolique, în: *Revue de Théologie et des Questions Religieuses*, 1905, pag. 495—502.

102) *Bertholdt*, *Opuscula academica*, Leipzig 1824, pag. 134 sq., s'a gândit la hemoroizi, boală care este specifică celor bătrâni sau celor ce duc o viață sedentară. E o opinie bizară, interesantă numai prin ciudățenia ei, care poate cel mult satisface curiozitatea unui cercetător al ipotezelor emise până în prezent în acest subiect.

103) Cf. *E.-B. Allo*, op. cit., pag. 315 și *E. Jacquier*, *Histoire des Livres du N. T.*, I, *Les Épîtres de S. Paul*, Paris 1924, pag. 34.

104) *Lomler*, *Annal. der gesch. theol. Lit.*, 1831, pag. 276.

105) *Grimbert*, *La maladie oculaire de saint Paul et l'apparition du chemin de Damas*, în: *Bulletin de la Société française d'histoire de la médecine*, Mars-Avril, 1923 pag. 114, 118.

106) *Kotelmann*, *Verh. d. 48 Philologenversammlung*, 1906, pag. 170-172; *Die Ophthalmologie bei den Hebräern*, Hamburg 1910.

107) Citați de *M. Goguel*, *Introd. au N. T.*, IV, Paris 1925, pag. 144, nota 3.

Farrar, Plumtre, Felten, Fouard¹⁰⁸), Nyegaard¹⁰⁹), și în parte Zahn susțin că apostolul suferea de *oftalmie* sau de o *altă boală de ochi*. Această părere a fost dedusă, printr'o greșită interpretare, mai cu seamă din Gal. IV, 15, unde sf. Pavel amintește corespondenților săi din Galatia că l-au primit cu atâta dragoste, când le-a predicat evanghelia pentru prima oară, încât și-ar fi dat chiar ochii pentru el, dacă ar fi fost cu puțință. Și acest verset a fost pus în legătură cu cele anterioare, în care sf. Pavel le mulțumește că n'au arătat nici desgust, nici dispreț, față de suferința sa fizică, ce putea fi pentru ei o ispită în trupul apostolului, care le-a predicat δι' ἁσθένειαν τῆς σαρκός¹¹⁰). După versetul 14, această neputință trupească avea manifestări desgustătoare pentru asistenți, așa că era în contrast cu situația în care trebuia să se prezinte un apostol al Fiului lui Dumnezeu. În acest sens, ea constituia o adevărată ispită pentru Galateni. Ei însă nu numai că au rezistat cu o putere demnă de recunoștința lui Pavel, dar l-au primit ca pe un înger al lui Dumnezeu, ca pe Hristos Iisus însuși, fiind gata a face orice pentru el. Dar, dela aceste fapte, până la ipoteza oftalmiei, este o distanță ca dela cer la pământ. Căci în orice limbă de pe pământ, ochii simbolizează ceea ce are omul mai scump, iar întrebuintarea expresiei «a fi gata să-ți dai și ochii pentru cineva» nu arată nicidecum că e vorba despre bolnavi de ochi. De aceea Gal. IV, 15 nu poate fi interpretat ad litteram. Acest verset nu este indiciul unei boale de ochi a apostolului, tot așa precum Rom. XVI, 3—4 nu arată că Pavel a suferit de o boală de gât¹¹¹).

108) Cf. *F. Prat.*, op. cit., pag. 190; *J. V. Ceppi*, op. cit., pag. 41, nota 1; *E.-B. Allo*, pag. 315.

109) *E Nyegaard: L'écharde de S. Paul*, *Revue chrétienne*, 1878, pag. 183 sq.

110) După acest text, sf. Paul a predicat Galatenilor numai „din cauza”, sau „datorită” unei boale care l-a silit să-și întrerupă călătoria și să se oprească printre ei. Prepoziția δι' are în adevăr acest sens.

111) Cf. *Seeligmüller*, în lucrarea: *War Paulus Epileptiker?* Leipzig 1910, citat de *E.-B. Allo*, op. cit., pag. 315/316. În Rom. XVI, 3—4, sf. Pavel spune că într'o împrejurare grea din viața sa, Priscila și Aquila și-au pus gâtul pentru a-l salva. Se poate deduce de aci că apostolul

Rückert, Nyegaard și Farrar s'au gândit la un rest de orbire în urma apariției luminoase de pe drumul Damascului, sau la o inflamare periodică a ochilor, care-l împiedeca să-și scrie singur epistolele sau să călătorească singur¹¹²). Această părere este însă contrazisă de realitatea faptelor. Orbirea sf. Pavel în urma hristofaniei de pe drumul Damascului n'a provenit dintr'o boală cronică de ochi, cum cred criticii raționaliști, ci din voia lui Dumnezeu, care i-a dat astfel un caracter de semn al realității hristofaniei. Căci trebuie să subliniem :

a. Niciun text din Noul Testament nu arată că sf. Pavel ar fi suferit de oftalmie înainte sau după convertire.

b. Orbirea subită dela convertire este un fapt izolat, în legătură directă cu minunea de pe drumul Damascului (F. A. IX, 8—9) și încheiat complet și definitiv prin intervenția lui Anania (F. A. IX, 17—18).

c. Gal. IV, 15 nu poate fi socotit o dovadă pentru slaba vedere a apostolului.

d. Faptul că sf. Pavel nu-și scria singur epistolele ținea de obiceiul timpului și de împrejurările speciale care le dictau, nu de slăbiciunea vederii sale. De altfel el scrie singur toată epistola către Filimon (cf. vers. 19), un fragment destul de însemnat în epistola către Galateni (VI, 11—18) și salutările finale în majoritatea epistolelor sale (I Cor. XVI, 21; Col IV, 18 ; II Tes. III, 17), la celelalte mulțumindu-se numai cu semnătura sa proprie.

e. Gal. VI, 11 nu este o dovadă că apostolul scria cu caractere de dimensiuni mari din cauză că nu vedea destul de bine, căci textul nu precizează dacă apostolul atrage atenția Galatenilor asupra dimensiunilor, sau asupra neîndemânării scrisului său. Unele manuscrise și inscripții din veacul întâiu arată că cei vechi scriau cu caractere mai mari pasagiile pe care voiau să le sublinieze pentru deosebita lor importanță

suferea de gât? Analogia cu Gal. IV, 15 e forțată, dar observația nu e lipsită de valoare și subtilitate.

112) Cf. C. Toussaint: *Saint Paul*, în: Dictionnaire de la Bible, ed. Vigouroux, IV, 2, col. 2194. *Farrar* (cf. Allo, op. cit. pag. 316) credea că sf. Pavel era atins de „oftalmie de Egipt”, boală frecventă în Orient.

față de restul textului. Gal. VI, 11—18 păstrează deci același obicei.

f. Dacă ținem seama de lectura continuă pe care o făcea sf. Apostol Pavel în orele când nu era ocupat cu drumul, cu predica sau cu lucrul (II Tim. IV, 13), trebuie să credem că avea o vedere foarte bună. În F. A. XVII, 23, ni se spune chiar că în Atena a citit din mers inscripția de pe o statuie.

g. Apostolul călătorea de obicei însoțit de tovarăși nu pentru că avea o vedere slabă și avea nevoie de însoțitori cari să-l conducă, ci din două motive destul de serioase: întâi, pentru că așa era metoda sa misionară: predica într'o localitate, iar după câteva zile sau săptămâni lăsa pe cineva să organizeze comunitatea și pleca mai departe, dând întâlnire în altă localitate colaboratorilor lăsați în urmă. Al doilea, pentru a suporta mai ușor greutatea și riscurile călătoriilor sale de lungă durată — uneori de săptămâni și luni întregi — pe drumuri pândite de tâlhari și lipsite de posibilități de aprovizionare cu alimente și apă la vreme. Dar sf. Pavel putea călători foarte bine și singur, cum îl vedem în F. A. XX, 13 și în multe alte împrejurări similare.

Iată pentru ce nu se poate admite că σκόλοψ τῆ σαρκί ar fi o aluzie la o boală de ochi a sf. apostol Pavel, boală cronică, boală contractată în lungile sale călătorii sau boală dobândită în legătură cu revelațiile ce i-au fost acordate.

*

10. În Omilia XXVI la II Corinteni, sf. Ioan Hrisostom combate și părerea celor ce socoteau că apostolul suferea de *febră sau de accese periodice de febră*: πυρετός, ἢ περιόδόν τινα τοιαύτην ¹¹³). Această părere a fost reluată la începutul secolului nostru de W. M. Alexander ¹¹⁴), care credea că

113) Sf. Ioan Hrisostom: Λέγων γὰρ τῆς ἀσθενείας τὸ εἶδος, οὐκ εἶπε πυρετοῦς, ἢ περιόδόν τινα τοιαύτην, ἢ ἄλλην ἀρρώστιαν σωματικὴν. Ultimele trei cuvinte arată că chiar pe vremea sf. Ioan Gură de Aur se mai propuneau și alte ipoteze de acest gen.

114) Alexander: *St. Paul's Infirmary*, Expository Times, XV, 1904, p.

apostolul suferea de «*febră de Malta*», o malarie endemică de-a-lungul Mării Mediterane, care produce dureri de cap, dureri vii în diferite regiuni ale corpului, delir nocturn, erupții desgustătoare, căderea părului și poate duce la endocardită sau pneumonie mortală. Alexander socotește că tot la aceste friguri de pe litoralul mediteranian, cunoscute în Gibraltar, Neapole, Malta, Constantinopol, etc., face aluzie sf. Pavel în II Cor. I, 9, când ne spune că s'a aflat cândva, în Asia, într'o situațiune atât de critică, încât era sigur că va muri. Tot la malarie se gândesc *Ramsay, Seeligmüller, Emmet, Wrede, Sickenberger*, iar în cele din urmă *A. Tricot* și *E.-B. Allo*¹¹⁵), care preferă această ipoteză față de toate cele expuse până acum în această privință. Allo crede — dealtfel fără nicio dovadă în texte — că sf. Pavel contractase această boală fie în Tars, fie în călătoriile sale, la puțin timp după răpirea în al treilea cer, povestită în II Cor. XII, 1 sq., deci pe la anul 43/44. Și aluzie la această boală găsește el în II Cor. I, 9 și în Gal. IV, 13—15.

E drept că această ipoteză nu contrazice cu nimic textele pe care încearcă să se întemeieze și că nu e nedemnă de viața marelui apostol, dar nu e cu nimic mai convingătoare decât celelalte. De ce? Pentru motivul foarte simplu, că nu are niciun temei precis în texte, așa că e absolut subiectivă. Cât despre II Cor. I, 9, unde Allo găsește o aluzie la frigurile litorale, trebuie observat că acest verset poate face aluzie și la un pericol de natură exterioară, cum ar fi o măsură aspră luată de autoritățile romane împotriva sf. Pavel în Asia Mică, după cum ne fac să bănuim I Cor. XV, 32, II Tim. I, 15 sq., IV, 16—17, Rom. XVI, 4 și multe date tradiționale¹¹⁶). Data fixată

469. Citat și de *E. Allo*, op. cit., pag. 320, de *M. Goguel*, op. cit. pag. 145, nota 1 și *F. Prat*, op. cit. pag. 190, notă.

115) *E.-B. Allo*, op. cit., pag. 18—19 și 321—322. *A. Tricot*, op. cit., pag. 29, nota 4.

116) Într'o lucrare de seminar: „*Captivitatea sf. Apostol Pavel la Efes*”, am arătat că acest text se referă la strâmtorarea suferită de sf. Pavel în Efes, când era pe punctul de a fi condamnat la thiriomahie și dispersare de viață.

de Allo pentru primul acces al acestei boale este iarăși hazardată, pentru că răpirea în al treilea cer nu este prima descoperire divină făcută apostolului. Se poate sublinia de asemenea că această boală, de un caracter atât de grav, n'ar fi îngăduit apostolului osteneala sa continuă pentru răspândirea evangheliei, osteneală care cerea un organism rezistent și în linii mari plin de putere.

*

11. În anul 1804, teologul protestant W. K. L. Ziegler¹¹⁷⁾ propune pentru prima oară ipoteza *epilepsiei*. Ea este reluată abia după 64 ani de C. Holsten¹¹⁸⁾, unul dintre cei mai reprezentativi discipoli ai lui F. Chr. Baur, părintele criticii raționaliste. De data aceasta caută să prindă teren. După un an o susține Max Krenkel¹¹⁹⁾, care afirmă că vedeniile sfântului apostol Pavel și într-o oarecare măsură chiar hristofania dela convertire sunt halucinații de natură epileptică. Ipoteza e primită apoi de Ewald, Albert Klöpffer, Lightfoot¹²⁰⁾, Schmiedel, Wendland, Fischer, W. Bousset¹²¹⁾, Wernle, Martin Dibelius, K. von Hermann, Findlay¹²²⁾, etc. Zahn o socotește posibilă, punând-o printre ipotezele care trebuiesc studiate pentru lămurirea vieții pauline. Dintre aceștia, Wilhelm Bousset o primește cu ezitare, iar Paul Wendland își schimbă atitudinea îndată ce cunoaște avizul medicilor specialiști¹²³⁾. Fr. Nietzsche o susține cu multă îndrăzneală.

Ipoteza epilepsiei este deci fiica veacului trecut, ateu în știință și raționalist în teologie, când orice manifestare psiho-

117) W. K. L. Ziegler: Theologische Abhandlungen, II, Goettingen 1804, pag. 127 sq.

118) C. Holsten: *Zum Evangelium des Paulus und Petrus*, Rostock 1868, pag. 28—32, 85—87 și 395 nota 1.

119) Max Krenkel emite această ipoteză în 1869, în lucrarea: *Paulus der Apostel der Heiden*, și o reia cu mai multă însuflețire, abia în 1890, în: *Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus*, IV. *Der Dorn im Fleisch*.

120) Cf. F. Prat op. cit., pag. 190, notă.

121) Cf. M. Goguel, op. cit., pag. 139, nota 1.

122) Cf. E. B.-Allo, op. cit., pag. 316.

123) P. Wendland: *Die hellenistisch-römische Kultur*, ed. 2-a, pag. 218, notă.

logică și religioasă ce ieșea din comun era socotită fenomen de natură patologică și când materialismul biologic era la modă. Se afirma curent că Iuliu Cezar, Mahomed, Ferdinand Catolicul, Cromwel, Petru cel Mare, Napoleon I, Dostoewski și alte genii universale: generali, literați, artiști, etc., fuseseră bolnavi de epilepsie și se credea cu naivitate că accesele morbide de epilepsie produc în adevăr extaze și halucinații cu conținut variat și bizar, deși nimeni nu putea face dovada științifică a acestor convingeri. Căci dacă unii literați, artiști sau vizionari, ca Flaubert și Dostoiewski, au suferit în adevăr de epilepsie, generalii și oamenii de acțiune se situează la extrema diametral opusă acestora. Și sf. apostol Pavel era în primul rând un om de extraordinară acțiune.

Punctul de plecare pentru susținerea acestei ipoteze raționaliste, care tinde să elimine caracterul supranatural al revelațiilor făcute sfântului apostol Pavel, este un cuvânt din Gal. IV, 14 : „οὐδὲ ἐξερύσαστε = *nici n'ați scuipat*»: Galatenii n'au scuipat văzând greaua suferință îndurată de Pavel în Galatia, cu prilejul convertirii lor, așa cum făceau ori de câte ori se aflau în prezența unui alienat sau unui epileptic. Căci se știe că cei vechi își scuipau în sân când vedeau astfel de bolnavi, pentru a se feri de duhul cel rău care produsese aceste boale. Acest gest apotropeic era deci în legătură cu o veche superstiție ¹²⁴⁾, păstrată încă la unele popoare moderne, rămase totuși în urmă din punct de vedere cultural. De aceea *Schmiedel* a crezut că strânsa relațiune stabilită chiar de sf. Pavel între descoperirile și boala sa, în II Cor. XII, 1—9, ar fi o dovadă evidentă că apostolul avea extazuri și vedenii în timpul crizelor de epilepsie ¹²⁵⁾. *Max Krenkel* ¹²⁶⁾ susține că următoarele fapte îndreptățesc perfect diagnosticul epilepsiei :

a. În urma evenimentelor de pe drumul Damascului, apostolul rămâne orb timp de trei zile (F. A. IX, 9 și XXII, 11),

124) Cf. *H. Bolkestein: Theophrastos' Charakter der Desidaimonie als religionsgeschichtliche Urkunde*, 1929, pag. 70 sq. *Plautus, comedia Captivii*, act. III, scena 4-a.

125) Cf. *Maurice Goguel*, op. cit., pag. 139.

126) *Max Krenkel*, op. cit., pag. 111 sq.

iar în Ierusalim nu recunoaște pe marele preot în sinedriu (F. A. XXIII, 2—5)¹²⁷).

b. La convertire cade la pământ, ca în cazurile de crize epileptice (F. A. IX, 4, 8 ; XXII, 7 ; XXVI, 14).

c. Când sosește la Damasc, postește trei zile (F. A. IX, 9), așa cum recomandau medicii vremii după crizele epileptice.

d. În Chenhrea își rade capul (F. A. XVIII, 18), ceea ce ne amintește prescripția medicilor vechi pentru tratamentul contra epilepsiei.

e. Tot în Chenhrea, diaconița Febe l-a îngrijit în timpul unei asemenea crize (Rom. XVI, 2).

Dar ce valoare obiectivă au aceste argumente ? Să le luăm pe rând. Gal. IV, 14 nu e un indiciu precis că sf. Pavel era epileptic. Cei vechi atribuiau demonilor nu numai alienația și epilepsia, ci aproape toate boalele¹²⁸). De aceea ei se comportau cu aceeași superstiție față de toate, scuișând ori de câte ori erau în prezența unui bolnav și voiau să se ferească de contagiune. Relațiunea stabilită de apostol între vedeniile și boala sa nu e de ordin fiziologic, cum afirmă Schmiedel, ci de ordin teologic, așa cum reiese din context și cum afirmă toată exegeza tradițională și științifică. Orbirea de la convertire e în legătură cu minunea hristofaniei și are același caracter ca și orbirea lui Tobie, ca infirmitatea orbului din naștere (Ioan IX, 1—38) sau ca pierderea graiului lui Zaharia (Luca I, 22, 64). La convertire a căzut la pământ orbit de strălucirea hristofaniei. Dacă ar fi avut un atac de epilepsie, ar fi trebuit să nu-și mai amintească nimic din ceea ce s'a petrecut cu el în această împrejurare, căci epilepticii nu păstrează memoria clipelor de crize. Postul de trei zile la Damasc a fost necesar pentru primirea botezului din mâinile lui Anania (F. A. IX, 18), așa că n'a avut un caracter medical. În Chenhrea apostolul și-a ras capul din motive religioase, pentru că făcuse votul nazireatului. Deși socotea că legea mozaică nu mai

127) Cf. Nyegaard, op. cit., pag. 184 sq.

128) Cf. Paul Wendland: *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, pag. 125.

este valabilă, el voia astfel să câștige pe Iudei (F. A. XXI, 23—27 și I Cor. IX, 20). Din Rom. XVI, 2 nu reiese nicidecum că diaconița Febe l-a ajutat în vremele boală. De altfel apostolul refuza din principiu amestecul femeilor în viața sa intimă, cerându-le colaborarea numai în răspândirea evangheliei.

Ipoteza lui Max Krenkel este deci absolut gratuită, iar argumentele pe care se întemeiază arată o totală ignoranță a istoriei și a medicinei. Dacă Pavel era epileptic, cum se face că F. A. nu amintesc nimic despre asemenea crize, când autorul acestei cărți era un medic? Cum se face că Iudeii, cari au întins atâtea curse fariseului de odinioară, nu l-au atacat pe această temă? Cum n'au obiectat adversarii săi din Corint, Galatia, Roma și de pretutindeni, că apostolatul său e de domeniul fanteziei, din moment ce revelațiunile cu care se laudă erau în legătură cu crizele de epilepsie? De ce nu găsim nici o aluzie la aceste crize în epistolele pauline, care notează atâtea amănunte din viața autorului lor? De ce tradiția n'a cunoscut nimic în această privință? Istoria arată deci că sf. Pavel n'a fost nicidecum epileptic.

Din punct de vedere strict medical, sf. Pavel n'a putut fi epileptic. Răspunsul acesta categoric nu-l dau exegeții, ci cei mai renumiți medici specialiști, începând cu savantul *Ad. Seeligmüller*¹²⁹⁾, care a condus ani de-a rândul mai multe sanatorii de epileptici, notând cu atenție cele mai exacte observațiuni și experiențe. În lucrarea: «*War Paulus Epileptiker?*», îndreptată împotriva tezei lui Max Krenkel, el arată în primul rând că epilepsia, datorită turburărilor cerebrale manifestate de obicei dela prima criză, slăbește inteligența, strică logica gândirii, a vorbirii și a scrisului și aruncă o mare dezordine în facultățile sufletești ale bolnavului. Lucrul acesta nu se observă absolut deloc la sf. Pavel, ci dimpotrivă. În al doilea rând, epilepticii sunt pesimiști, triști, abătuți, reci, inutili, des-

129) *Ad. Seeligmüller: War Paulus Epileptiker?* Leipzig 1910. Seeligmüller a fost profesor de boli nervoase la Universitatea din Halle, în Prusia. Părerile sale au fost subscrise în curând de alți mari specialiști: medicul *Weber* din Göttingen, *Fischer* din Breslau, etc.

curajați. Apostolul e însă optimist, curajos, plin de cea mai duiosă dragoste pentru convertiți, gata oricând să încurajeze pe cei slabi, să ajute pe cei neputincioși și pe cei căzuți, mereu în acțiune pentru atingerea înaltului său ideal misionar. J. V. Ceppi¹³⁰⁾ dovedește cu lux de amănunte că inteligența sa scânteietoare și profundă se oglindește pe orice pagină a scrierilor sale pline de logică și de vioiciune, că voința sa se simte în fiecare frază și în fiecare acțiune a sa, că inima sa nu descurajează în nici o împrejurare, fiindcă Pavel nu e nicio dată pesimist, mizantrop, egoist sau epuizat, cum sunt toți epilepticii. De aceea nu se mai poate susține astăzi bizara ipoteză propusă în 1804 de Ziegler, fără a ignora fie istoria, fie medicina.

Criticii raționaliști nu s'au lăsat însă bătuți. Ei au propus după aceea alte ipoteze, tot atât de bizare și de inadmisibile din punct de vedere istoric și medical. E. Lombard¹³¹⁾, Binswanger¹³²⁾, Lietzmann¹³³⁾, Windisch¹³⁴⁾, Fischer, Godet¹³⁵⁾, etc., au propus *hysteria*. Istericii sunt însă totdeauna influențabili, fără voință, dezechilibrați, mitomani, nestatornici, incapabili de inițiativă și de acțiune. Nimic din toate acestea în viața sf. Pavel, ba dimpotrivă. Apostolul nu cedează niciunei influențe străine de voința sa constantă și energică, ia inițiative uriașe pe care le duce la capăt cu o stăruință extraordinară și opera sa se desfășoară în cel mai perfect ritm de acțiune.

W. Herzog și Bachmann¹³⁶⁾ au propus *neurastenia*, ipoteză inacceptabilă din aceleași motive. Același lucru se poate

130) J. V. Ceppi, op. cit., pag. 42 sq.

131) E. Lombard: *Les extases et les souffrances de l'apôtre Paul*, în : *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1903, pag. 483.

132) Binswanger: *Lehrbuch der Psychiatrie*, ed. 2-a, 1907, pag. 41.

133) H. Lietzmann: *An die Korinther*, II, ed. 4-a, 1931, la II Cor. XII, 7.

134) Hans Windisch: *Der zweite Korintherbrief* (Kommentar über das Neue Testament, seria Meyer), Göttingen 1924, pag. 386 sq.

135) Cf. E.-B. Allo, op. cit., pag. 319.

136) *Idem*, pag. 317—318 și Windisch, op. cit., pag. 387.

spune și despre cei ce cred că apostolul era, în general, o *fire nervoasă*¹³⁷⁾, socotind că II Cor. XII, 7 ar face aluzie la nervozitatea temperamentului său aprins și mereu în neastâmpăr și acțiune. Căci sunt atâtea împrejurări în care dă dovadă de cea mai deplină stăpânire de sine, încât putem afirma chiar contrariul¹³⁸⁾.

*

* *

Concluzia care se impune într'un studiu atât de dificil este adoptată de majoritatea cercetătorilor¹³⁹⁾ și anume:

Datele pe care le avem ne asigură că apostolul a suferit de o anumită boală trupească, dar nu ne permit niciun diagnostic precis. Ele exclud însă orice ipoteză raționaiistă, după care vedeniile sale ar fi în legătură cu turburări organice de natură patologică. Concluzia aceasta se impune limpede din textele biblice privite prin prisma medicinei și a istoriei. Cei cari cred altfel ignoră fie istoria, fie medicina. Lemonnyer¹⁴⁰⁾ are deci perfectă dreptate când afirmă că orice încercare de a determina boala sf. apostol Pavel este himerică. Căci ne lipsesc elementele esențiale pentru stabilirea unui diagnostic precis, textele pe care le avem fiind nu numai limitate, ci și foarte vagi și generale. Dacă sf. Pavel n'a voit să numească nicăeri boala de care suferea, de ce să vedem în texte metaforice mai mult decât ceea ce cuprind? Căci adevărata exegeză trebuie să respecte sensul și întinderea fiecărui cuvânt și fiecărui text și să renunțe la orice ipoteză care nu are legătură directă cu textele existente.

Ceea ce nu însemnează însă că nu putem cunoaște trăsăturile generale ale acestei ἀσθένεια τῆς σαρκός, numită meta-

137) Ad. Harnack: *Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, în: *Texte und Untersuchungen*, VIII 4, pag. 93 sq. Rohr: *Paulus und die Gemeinde in Korinth*, Freiburg i. B. 1899, pag. 5. Heinrici: *Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther*, 1887, etc.

138) F. A. XVII, 22 sq.; XIX, 30 sq.; XXII—XXVIII.

139) Lemonnyer, F. Prat, Plummer, Cornely, Lietzmann, A. Loisy, Wendland, M. Goguel, Belser, Bernard Weiss, etc.

140) Cf. F.-B. Allo, op. cit., pag. 314.

foric σκόλοψ τῆ σαρκὶ ἰ ἀγγελος σατάν. Aceste trăsături sunt:

1. *Boala sf. Pavel a fost contractată după vârsta de 30 ani.*

Până la convertire și până la primele descoperiri primite dela Dumnezeu, apostolul a fost perfect sănătos.

2. *Când apostolul trecuse de 50 ani, ea era de natură cronică:* în II Cor. XII, 8 ne spune că de trei ori s'a rugat lui Dumnezeu să-l facă sănătos.

3. *Se manifesta prin accese violente (κολαφιζειν) și producea dureri vii, dând senzația unui ghimpe înfipt în carne.*

4. *Era o boală localizată într'o parte a corpului:* apostolul o numește σκόλοψ. Nu era deci o suferință generală, ca epilepsia, malaria, isteria, neurastenia, etc., etc.

5. *Nu cadra cu demnitatea de apostol, într'o epocă în care harismele abundă în biserică și în care predica evanghelică e însoțită de semne și de minuni.* Ea umilea deci pe apostol. Pentru Galateni, constituia o ispită în trupul lui: πειρασμός ἐν τῆ σαρκὶ μου. Nu se poate afirma însă că era neplăcută sau desgustătoare pentru cei de față.

6. *Stânjenea adesea activitatea misionară a apostolului.* De aceea el o numește ἀγγελος σατάν cf. și I Tes. II, 18.

7. *Nu avea nici o legătură cu facultățile sufletești ale apostolului;* era deci de natură strict fizică și locală.

8. *Nu era în legătură organică sau cauzală cu vedeniile și extazele sale.* A fost dobândită însă ca un antidot contra ispitei trufiei și pentru ilustrarea puterii harului divin.

Numai aceste trăsături reies din texte, după o analiză obiectivă. Pe baza lor, niciun medic conștiincios nu poate pune un diagnostic. Căci ce medic ar putea preciza boala unui om pe care nu l-a văzut niciodată, de care-l despart aproape două milenii și despre care știe numai atât?

Cu toate acestea, forța fizică a apostolului n'a fost prea mică. Să ne gândim la distanța străbătută de el în călătoriile făcute, care ating aproape lungimea ecuatorului. Dacă a existat în adevăr un contrast între fizicul său și acțiunea sa, aceasta arată cu adevărat atotputernicia harului divin, care se desăvârșește în slăbiciune și este suficient el singur, acolo unde

se află. Și sfântul apostol Pavel a avut cu adevărat harul lui Dumnezeu, prin care a biruit orice obstacol și a vestit neamurilor evanghelia Impărăției.

R É S U M É

SAINT PAUL A-T-IL ÉTÉ MALADE ?

La conversion de Saint Paul porte un cachet surnaturel que les rationalistes n'ont pas réussi à effacer par leurs objections; mais ils n'ont jamais cessé d'en poursuivre la dispute. De nos jours encore, on rencontre des auteurs qui cherchent à expliquer la puissante personnalité de l'apôtre, non pas par le miracle produit tout à coup sur le chemin de Damas, mais par «l'état maladif de son tempérament déréglé». Une métaphore de la II Cor. XII, 7 semble fournir, à leurs yeux, le point de départ de cette bizarre théorie.

Les commentateurs sont loin d'être d'accord sur le vrai sens de ce passage.

Cassien, Grégoire le Grand, Calvin et d'autres ont vu dans ce texte énigmatique une allusion à des tentations impures. C'est une opinion inspirée par la Vulgate, qui rend le mystérieux „σκόλοψ τῆ σαρκί“, par «stimulus carnis». Mais une pareille interprétation va directement contre l'histoire, qui prouve la pleine sainteté de l'apôtre.

St. Jean Chrysostome, St. Cyrille d'Alexandrie, St. Jean Damascène, les Catènes et quelques uns des modernes ont pensé à des persécutions et à des obstacles extérieurs. C'est une opinion qui a quelque appui dans l'histoire, mais elle n'est pas satisfaisante, du seul fait que dans le contexte l'apôtre ne parle pas des obstacles rencontrés dans son activité, mais d'un mal physique, qui le maintient dans l'humilité, en le faisant cruellement souffrir.

La plupart des commentateurs y voient une allusion à une maladie physique, contractée après les visions racontées dans les versets précédents. Cette maladie affligeait beaucoup l'apôtre, sans l'empêcher d'accomplir sa mission. Les Corinthiens connaissaient bien la souffrance de leur maître et com-

prenaient facilement l'allusion. Mais nous ignorons de quelle maladie il s'agissait. Les opinions varient d'après les auteurs.

Tertullien propose un mal d'oreilles ou de tête, Chrysostome la céphalalgie, Nicéas la goutte, Thomas d'Aquin une maladie d'entrailles, Renan des rhumatismes, Dächsel la sciatique, Wabnitz des migraines, Preuschen la lèpre, d'autres toutes sortes de douleurs. Howson, Lewin, Farrar, Plumptre, Felten, Fouard, Lomler, Kotelmann, Grimbert, Rückert, Nyegaard, pensent à une maladie oculaire. Ramsay, Alexander, Seeligmüller, Wrede, Sickenberger et Allo accusent diverses fièvres. Ziegler, Holsten, Krenkel, Ewald, Klöpfer, Lightfoot, Schmiedel, Wendland, Fische, Findlay pensent à l'épilepsie, tandis que d'autres supposent l'hystérie (Lombard, Fischer, Godet, Lietzmann, Windisch) ou même la neurasthénie (Bachmann).

Il y a déjà longtemps, depuis que les meilleurs médecins du monde ont suffisamment montré l'absurdité des trois dernières hypothèses. Le théologien n'a rien à ajouter au verdict de la médecine qui, une fois de plus, montre le ridicule des sophismes rationalistes.

L'examen objectif du texte exclut toute possibilité de porter un diagnostic précis sur la maladie physique, dont St. Paul était atteint. Nous en connaissons certaines manifestations qui permettent assez facilement à écarter toute hypothèse d'après laquelle ses visions seraient dues à des troubles organiques, tels que l'épilepsie, l'hystérie ou la neurasthénie. Mais l'exégèse scientifique n'a pas le droit de tirer des textes, autre chose qu'ils ne disent. L'homme qui prêchait l'Évangile comme nul autre après lui, souffrait vraiment beaucoup à cause d'une maladie physique. Ce qui ne peut pas du tout dire qu'il aurait cessé d'être en pleine conscience et possession de ses facultés psychiques.

Contentons-nous de garder le caractère mystérieux des expressions qui cachent volontairement le nom précis de cette maladie et admirons, une fois de plus, le don de Dieu, qui travaillait par le grand apôtre, en dépit de toute faiblesse humaine.

BIBLIOGRAFIA P. S. ARHIEREU IRINEU MIHĂLCESCU-CRAIOVEANU

de EMILIAN VASILESCU
Asistent universitar

SCURTĂ LĂMURIRE

Am adunat în această Bibliografie tot ce am găsit scris de P. S. Arhiereu Irineu Mihălcescu-Craioveanu, fără să pot pretinde că nu-mi va fi scăpat nimic. Materialul l-am împărțit, după cuprinsul lucrărilor, în nouă capitole : I. Apologetică și Istoria Religiunilor. II. Dogmatică și Simbolică. III. Alte discipline teologice. IV. Chestiuni bisericești. V. Educație religioasă și morală. VI. Manuale de Religie. VII. Cronică bisericească. VIII. Recenzii, dări de seamă, note. IX. Diverse. La sfârșit am adăugat și un al X-lea capitol, cuprinzând o serie de articole despre persoana și activitatea P. S. Arhiereu Irineu. La lucrările mai însemnate și acolo unde se simțea nevoie, am dat câte o mică lămurire sau un scurt rezumat, întrebuițând adesea chiar cuvintele autorului. De asemenea, am arătat, pe cât mi-a fost cu putință, și recenziile care s'au scris despre lucrările P. S. Sale. Pentru a face economie de spațiu și ca să nu se repete mereu locul de apariție al revistelor, am dat lista lor la sfârșitul Bibliografiei. Titlurile culese cu verzale (litere mari) reprezintă lucrări tipărite sub formă de volum și broșură, iar cele culese cu cursive corp 10 reprezintă articole și studii publicate în reviste și ziare. Poate că ar fi fost mai bine dacă la capitolele I, II, III și IV despărțeam lucrările originale de traduceri și revizuiți. Am ținut însă la înșiruirea lor cronologică.

Fie ca munca rodnică a P. S. Arhiereu și mult respectatului nostru Profesor să slujească drept pildă tuturor și în deosebi studenților teologi.

I. — APOLOGETICĂ ȘI ISTORIA RELIGIUNILOR

A. APOLOGETICĂ

1. — *Din cugetările lui Socrat despre Divinitate și Providență*. Teologul, 1898, Noembrie 1, An. II, No. 15, pag. 2.

2. — *Învieerea lui Christos*. Incercare apologetică contra câtorva obiecțiuni ale criticei moderne și contimporane. Biserica ortodoxă Română, 1901, Mai, An. XXV, No. 2, pag. 167—192.

Articolul este scris la Berlin. Tratează mai întâi despre învierea Mântuitorului ca eveniment istoric și apoi despre însemnătatea ei pentru mântuirea noastră. Este îndreptat în deosebi contra lui David Friederich Strauss, „cel mai teribil critic al vieții lui Iisus” (pag. 172), și contra lui Holsten, care caută să explice viața sf. apostol Pavel ca un fapt psihologic natural. Ajunge la concluzia că Mântuitorul a înviat în realitate și că „e cea mai sfântă datorie a oricărui teolog de a apăra cu căldură și în deplină cunoștință de cauză această dogmă fundamentală a Creștinismului” (pag. 184).

3. — *Raportul între Teologie și Metafizică*. B. O. R., 1902, Iulie, An. XXVI, No. 4, pag. 401—420.

Teologia și Metafizica „trebuie să meargă mână în mână, căci chiar dacă multe din adevărurile religioase n'au nevoie de ajutorul metafizicei, totuși, atunci când și motive raționale se asociază cu motivele de credință, acestea din urmă capătă o putere irezistibilă și pot convinge și pe cei care — cum zice Apostolul Pavel despre Ellini — cer înțelepciune” (pag. 418).

4. — *DARLEGUNG UND KRITIK DER RELIGIONSPHILOSOPHIE SABATIERS*. Bern, Druck und Verlag von Scheitling Spring & Cie, 1903, 21×14, 92 pag. (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, Band XXXIV).

Filosofia religioasă a lui Auguste Sabatier, fost decan al Facultății libere de Teologie protestantă din Paris, nu este o filosofie sistematică, nu formează un tot. Lucrul acesta se observă și în lucrarea sa de căpetenie *Esquisse d'une philosophie de la Reli-*

gion d'après la psychologie et l'histoire. Strălucește însă prin remarcabile calități stilistice și prin originalitate. Năzuința filosofiei lui a fost împăcarea religiei cu știința, ajungând din această cauză uneori să dea dreptate și uneia și celeilalte în aceeași chestiune. Principalele teze ale filosofiei lui sunt expuse și criticate în această teză de doctorat în filosofie a P. S. Irineu.

5. — STUDIU ASUPRA RAPORTULUI DINTRE RELIGIUNE ȘI MORALITATE. București, Tip. Cărților Bisericești, 1904, 24×16, IV+91 pag. (Extras din «Biserica Ortodoxă Română»), [In B. O. R., 1903, Decembrie, An. XXVII, No. 9, pag. 1006—1029; 1904, Ianuarie, An. XXVII, No. 10, pag. 1169—1186; Februarie, No. 11, pag. 1291—1300; Martie, No. 12, pag. 1408—1421; Aprilie, An. XXVIII, No. 1, pag. 17—32; Mai, No. 2, pag. 169—182].

Raportul între religii și moralitate este studiat în: Politeism, Monoteism, Filosofie și Teologie. Concluzia: „Religiunea și moralitatea sunt ca doi soți care trăesc (sau cel puțin trebuie să trăiască) în cea mai deplină înțelegere și armonie, ajutându-se și sprijinindu-se reciproc” (pag. 89).

6. — OBIECȚIUNILE IUDEILOR CONTRA MINUNILOR MÂNTUITORULUI. Pitești, Tip. «Transilvania» Iosif I. Șreier, 1906, 23×16, 18 pag. [Și în *Păstorul Ortodox*, Pitești, 1906, Ianuarie 1 și 15, An. V, No. 1—2, pag. 12—29].

Principalele obiecțiuni ale Iudeilor contra minunilor Mântuitorului sunt: Dacă minunile Mântuitorului erau adevărate, toți Iudeii ar fi devenit creștini; numai poporul de jos a crezut la început în Iisus; scriitorii Iudei contimporani cu Iisus n'au scris nimic despre el; etc. Se răspunde punct cu punct la aceste obiecțiuni.

7. — COSMOGONIILE POPOARELOR CIVILIZATE DIN ANTICHITATE, COSMOGONIA BIBLICĂ ȘI COSMOGONIA ȘTIINȚIFICĂ MODERNĂ. Pitești, Tip. «Transilvania» Iosif I. Șreier, 1907, 22×14, 160 pag. (Studiu extras din revista «Păstorul Ortodox»). [In *Păst. Ort.*, începând dela 1906, Martie 1 și 15, An. V, No. 5—6, pag. 109—131, până la 1907, Noembrie 1—Decembrie 15, An. VI, No. 21—24, pag. 508—532].

8. — CUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU DIN STUDIUL NATURII NEINSUFLEȚITE. Lecțiuni de deschidere a cursului de Dogmatică dela Facultatea de Teologie din București, în anul școlar 1908/1909, amplificată și prevăzută ulterior cu notițe bibliografice. București, Tip. Cărților Bisericești, 1910, 24×16, 40 pag. (Extras din «Biserica Ortodoxă Română»). [In B. O. R., 1909, Noembrie, An. XXXIII, No. 8, pag. 930—938; Decembrie, No. 9, pag. 998—1015; 1910, Ianuarie, An. XXXIII, No. 10, pag. 1156—1168].

Concluzii: I. Intre adevărata religie și adevărata știință nu există contradicție reală. II. Din studiul și observarea naturii putem cunoaște cu înlesnire pe Dumnezeu, Făcătorul și Ocârmuitorul a toate.

9. — *Dumnezeirea Sfintei Scripturi probată în viață*. B.O.R. 1910, Octombrie, An. XXXIV, No. 7, pag. 778—786; Noembrie, No. 8, pag. 884—896; Decembrie, No. 9, pag. 953—968.

Culegere de mărturii ale învățaților, filosofilor, literaților, etc., în favoarea Sfintei Scripturi.

10. — DOUĂ SCHIȚE APOLOGETICE. București, Tip. Cărților Bisericești, 1911, 24×16, II+51 pag. (Extras din «Biserica Ortodoxă Română»). [I. *Minunea învierii Domnului*, B. O. R., 1910, Aprilie, An. XXXIV, No. 1, pag. 78—88; Mai, No. 2, pag. 173—186; Iulie, No. 4, pag. 456—463; August, No. 5, pag. 586—594. II. *Raportul dintre Religie și artă*, B. O. R., 1910, Septembrie, An. XXXIV, No. 6, pag. 639—652].

I. „Chestiunea învierii Domnului este pentru creștinism chestiune de viață și de moarte” (pag. 1). Sunt expuse și combătute teoriile raționaliste cu privire la învierea Mântuitorului: Ipoteza „înșelăciunii”, a „mortii părate” și a „viziunilor”. „Istoria creștinismului și a omenirii e o enigmă de nedeslegat, dacă Christos n'a înviat” (pag. 40). — II. Sunt arătate asemănările și deosebirile dintre religie și artă, ajungându-se la concluzia că între una și cealaltă sunt legături strânse. dar nu trebuie confundate.

11. — *Mărturii despre prezența și intervenirea lui Dumnezeu în natură și în istorie*. B. O. R., 1911, Ianuarie, An. XXXIV, No. 10, pag. 1042—1048; Februarie, No. 11, pag. 1177—1187.

Mărturiile sunt culese dela învățați, filosofi, literați, etc.

12. — MINUNEA [de] F. Bettex. Traducere de Ioan C. Negoită, revăzută de Ioan Mihălcescu. București, [Fără ed. și an], 19×12, 116 pag.

Minunea [de] F. Bettex. Trad. de Pr. I. Mihălcescu [și] Pr. Ioan Negoită. Ediția II-a, București, Ed. «Cuge-tarea» P. C. Georgescu-Delafraș, [1935], 18×12, 115 pag.

Recenzii: Rădan M. Gheorghe, *Tinerimea Creștină*, 1935, Decembrie, An. V, No. 12, pag. 15; Iosif E. Naghiu, *Revista Teologică*, 1936, Ianuarie, An. XXVI, No. 1—2, pag. 69—70; Pr. Mihail Bulacu, *Universul* (Pagina Bisericii), 1936, Februarie 2, An. LIII, No. 32, pag. 6; Pr. I. Frăsineanu, *Ingerul*, 1936, Martie—Aprilie, An. VIII, No. 3—4, pag. 94—96.

13. — *Este omul produs al mediului fizic înconjurător?* (Schită apologetică). *Revista Teologică*, 1912, Februarie 15—Martie 1, An. VI, No. 4—5, pag. 115—124.

Mediul fizic înconjurător exercită o evidentă înrăurire asupra însușirilor trupești și sufletești ale omului, dar numai până la o anumită limită. Omul este și rămâne om, oricât de favorabil sau nefavorabil ar fi mediul fizic înconjurător. Prin urmare, una din cele patru afirmațiuni capitale ale darwinismului este neade-vărată sau cel puțin peste măsură de exagerată.

14. — *Mărturiile geologilor și paleontologilor moderni în fa-vorul religiei*. *Revista Ortodoxă*, 1912, Octom-brie—Noembrie, An. I, No. 1—2, pag. 22—30.

15. — *Religiositatea marilor geologi și paleontologi moderni ai Angliei, Franței și Elveției*. *Revista Ortodoxă* 1912 Decembrie—1913 Ianuarie, An. I, No. 3—4, pag. 105—115.

16. — *Hristos a înviat!* *Revista Ortodoxă*, 1913, A-prilie—Mai, An. I, No. 7—8, pag. 209—210.

17. — *Cum trăiesc și cum sfârșesc necredincioșii*. Revista Ortodoxă, 1913, Aprilie—Mai, An. I. No. 7—8, pag. 218—225.

Mărturii culese dela Fr. Nietzsche, Friedrich cel Mare, Voltaire, La Mettrie, H. Heine, Lordul Chesterfield, etc., pentru a arăta cât de nefericit trăiesc și sfârșesc necredincioșii.

18. — DUMNEZEU IN NATURĂ [de] Camille Flammarion. Traducere de Ion Mihălcescu, Vol. I, București, Depozitul la Librăria Pavel Suru, Tip. «Gutenberg» Ioseph Göbl S-ri, [1914] XI+193 [—194] pag. (Biblioteca Teologică. No. 2).

Dumnezeu în natură [de] Camille Flammarion. Traducere de Arhiereul Irineu Mihălcescu-Târgovișteanu și Preotul Victor Nicolescu. [Vol. I și II împreună]. București, Editura «Pace» 1937, IV+466 pag.

Recenzii: Emilian Vasilescu, *Universul*, „Pagina Bisericii”, 1937, Mai 9, An. LIV, No. 125, pag. 6; Pr. Al. Săndulescu, *Ingerul*, 1937, Aprilie—Mai, An. IX, No. 4—5, pag. 243—244; I. D. Lecca, *Apostolul*, 1937, Iunie 15, An. XIV, No. 12, pag. 270; Pr. V. Coman, *Revista Teologică*, 1937, Septembrie, An. XXVII, No. 9, p. 396-398.

19. — *Liga kepleriană și Monismul*. Revista Ortodoxă, 1914, Martie—Aprilie, An. II, No. 6—7, pag. 214—215.

20. — *Newton ca teolog*. Revista Ortodoxă, 1914, Mai—Iunie, An. II, No. 7—8, pag. 261—264.

21. — TEORIA LUI HAECKEL DESPRE LUME. Traducere după Otto Quast, de Dim. I. Cornilescu, cu o prefață de I. Mihălcescu. Craiova, Tip. «Ramuri», 19×12, 92 pag. (Biblioteca Vremii, No. 1—2).

22. — CAUZELE NECREDINȚEI CONTIMPORANE ȘI MIJLOACELE DE A O COMBATE. (Conferință ținută la Societatea Clerului din București, în ziua de 2 Aprilie 1915). București, Tip. Cărților Bisericești, 1915, 22×15,

31 pag. [Și în B. O. R., 1915, Aprilie, An. XXXIX, No. 1, pag. 56—72; Mai, No. 2, pag. 183—195].

Cauzele necredinței contemporane sunt: filosofia, direcțiunea greșită în care s'au îndrumăt științele zise exacte, materialismul practic (vânarea banului, a plăcerii, etc.) și lipsa dela datorie a celor chemați să păstreze, să apere și să propovăduiască credința în Dumnezeu și în cele sfinte. Mijloace de a o combate: rugăciunea, cultura teologică și profană a preotului, activitatea sa liturgică și pastorală.

23. — *Religiunea și cultura*. B. O. R., 1915, An. XXXIX, No. 4, pag. 389—404.

„Cultura este fructul activității spirituale a omului cu privire la tot ce-l înconjoară sau rezultatul net al tuturor cunoștințelor și cercetărilor științifice” (pag. 389). Religiunea și cultura se condiționează și se ajută reciproc. Istoria ne confirmă că „religiunea este motorul culturii, ea o face să se desvolte și să înflorească, cum se desvoltă și înflorește vegetațiunea pământului sub influența razelor soarelui” (pag. 390).

24. — *Monoteismul grec și cel creștin*, Revista Ortodoxă, 1915, Martie, An. III, No. 6, pag. 166—168.

„Creștinismul împacă cele două sisteme de cugetare opuse din filosofia greacă, declarând cu dualismul materia deosebită esențial de Dumnezeu și admițând cu monismul o singură cauză primă, pe Dumnezeu, care este creatorul, iar nu numai rânduitorul materiei” (pag. 167).

25. — *Necredința e soră cu nebunia*. Duminica Ortodoxă, 1919, Aprilie 28, An. I, No. 35, pag. 3.

26. — *Părerii de ale profanilor despre Sfânta Scriptură în general*. Duminica Ortodoxă, 1919, Iunie 9, An. I, No. 41, pag. 3—4; Octombrie 6, An. II, No. 6, pag. 3.

27. — *Cugetări despre credință*. [Culegere]. Duminica Ortodoxă, 1919, August 18, An. I, No. 51, pag. 3—4; Septembrie 8, An. II, No. 2, pag. 3—4.

28. — *Părerii filosofului Spinoza despre Mântuitorul Hristos*. Duminica Ortodoxă, 1919, Octombrie 27, An. II, No. 9, pag. 2—3.

29. — *Omul în lumina credinței religioase*. Duminica Ortodoxă, 1920, Ianuarie 19—Februarie 9, An. II, No. 21—24, pag. 2—3..
30. — *Rolul social al religiunii*. Solidaritatea, 1920, Aprilie, An. I, No. 1, pag. 4—11.
- „Ordinea socială care nu izvorăște din ordinea rânduită de Dumnezeu în lume, n'are trăinicie” (pag. 5).
31. — *Mărturiile biblice despre învierea Domnului*. B. O. R., 1922, Aprilie, Seria II, An. XL, No. 7 (493), pag. 500—509.
- „Ferice de cei care nu se opresc în drum cu cercetarea lor și de cei ce nu se rătăcesc pe căi lăturalnice, căci se află lângă limanul mântuirii lor. Pentru a intra în el, pentru a gusta din roadele pomului vieții și a se adăpa din apele răcoritoare de suflet ale izvoarelor nemuririi, mai este nevoie de ceva, mai e un pas de făcut. Acest ceva care ajută să facem cel din urmă pas, pentru a ajunge la țintă, este credința” (pag. 508—509).
32. — *Creștinismul și cultura*. B. O. R., 1922, Iunie, Seria II, An. XL, No. 9 (495), pag. 668—678.
- Dintr'o conferință ținută la Fundația universitară „Caroi I”, Joi, 14 Martie 1919, în numele cercului „Ia și citește”. Sunt înfățișate metodic folioasele aduse de creștinism culturii, în filosofie, știință, artă, morală și viața socială în general. „Pentru ce creștinismul și numai el a putut săvârși atâtea lucruri extraordinare? Răspunsul este simplu: Pentru că el a creat un suflet nou, un suflet creștin” (pag. 678).
33. — *Cu privire la un nou sistem filosofic*. B. O. R., 1922, Iulie, Seria II, An. XL, No. 10 (496), pag. 725—733.
- Este vorba de „Filosofia Ficțiunii” sau „Filosofia lui Cași Cum”, a profesorului Hans Vaihinger, dela universitatea germană din Halle. Sistem interesant, dar șubred. Relativismul exagerat al acestei filosofii poate avea consecințe supărătoare în filosofie, în știință, în viața morală și în cea religioasă. „Religiunea nu e și nu poate fi o ficțiune și rolul ei nu e de a servi de pedestal moralității, ci ea e realitate și viață” (pag. 733).

34. — *Minunile Mântuitorului în fața științei medicale*. B. O. R., 1922, Septembrie, Seria II, An. XL, No. 12 (498), pag. 898—910.
Vindecările săvârșite de Mântuitorul sunt minuni datorite atotputerniciei dumnezeiești. Ele sunt în majoritatea cazurilor vindecări de boale *organice*, în care sugestia, hipnotismul, etc. n'au nicio putere. „Știința medicală sinceră recunoaște și mărturisește aceasta” (pag. 910).
35. — *Istoricul cercetărilor despre «Viața lui Isus»*. B. O. R., 1922, Octombrie, Seria II, an. XLI, No. 1 (499), pag. 49—63.
Începe cu Laurențiu Valla, unul dintre umaniștii secolului XV, și sfârșește cu Ernest Renan. Insistă în deosebi asupra lui Reimarus, David Friederich Strauss și Franz Christian Baur.
36. — *Cei dintâi tăgăduitori ai existenței lui Iisus*. B. O. R., 1922, Noiembrie, Seria II, An. XLI, No. 2 (500), pag. 117—127.
Bruno Bauer, A. Kalthoff, Albert Schweitzer, I. M. Robertson și Whittaker sunt tăgăduitorii existenței lui Iisus, de care se ocupă acest articol.
37. — *Alți tăgăduitori ai existenței lui Iisus*. B. O. R., 1922, Decembrie, Seria II, An. XLI, No. 3 (501), pag. 196—206.
Aceștia sunt: P. Jansen, profesor de filologie semitică la universitatea din Marburg, B. Smith, profesor de matematici la universitatea din Tulan și Arthur Drews, profesor de filosofie la școala politehnică din Karlsruhe. Teoriile lor sunt numai expuse, urmând să fie comentate în alte articole.
38. — *Creștinism fără Iisus Hristos?* B. O. R., 1923, Ianuarie, Seria II, An. XLI, No. (502), pag. 279—290.
Combate teoriile lui Kalthoff, Jensen, Robertson, Smith și Drews cu privire la existența istorică a lui Iisus.
39. — *Este posibil creștinismul fără Iisus Christos?* B. O. R., 1923, Februarie, Seria II, An. XLI, No. 5 (503), pag. 365—375.
În continuare, combate teoriile lui Jensen, Kalthoff, Robertson, Smith și Drews.

O. R., 1923, Martie. Seria II, An. XLI, No. 6 (504), pag. 410—420.

Mărturiile iudaice: Iosif Flaviu, Sefer Toldoth Iesu (Cartea neamului lui Iisus) și Talmudul. Mărturiile romane: Pliniu cel Tânăr, Tacit și Suetoniu. Mărturii creștine legendare: Corespondența Mântuitorului cu Abgar, craiul din Edesa și Scrisoarea atribuită lui Publius Lentulus.

41. — *Mărturiile creștine sigure despre existența Mântuitorului*. B. O. R., 1923, Aprilie, Seria II, An. XLI, No. 7 (505), pag. 506—514.

Sf. Apostol Pavel și Evangheliile.

42. — **CREȘTINISMUL ȘI STUDIUL NATURII**. Traducere de Ioan Negoită și Neculai Donos, preoți, cu o prefață de Pr. Ion Mihălcescu, Huși, Atelierele Zanet Corlățeanu, 1923, 24×16, 276 pag. [+errata].

Recenzie: V. Lăzărescu, *Revista Teologică*, Sibiu, 1924, Aprilie, An. XIV, No. 4, pag. 121—124.

43. — *Francmasonii și Biserica*. B. O. R., 1923, August, Seria II, An. XLI, No. 11 (509), pag. 756—763.

„Francmasoneria nu privește biserica cu acel larg spirit de toleranță și cu acea bunăvoință pe care-i place să se laude că o are față de orice credință” (pag. 763). Aceasta este concluzia spicuirii din scrierile masonice, făcută cu gândul de a informa pe cititorii revistei B. O. R.

44. — *Din trecutul francmasoneriei*. B. O. R., 1923, Septembrie, Seria II, An. XLI, No. 12 (510), pag. 791—898.

Originea francmasoneriei este învăluită în legende. Adevărata ei istorie începe cu anul 1717, în Anglia. Se ramifică în numeroase loji, grade și sisteme. Sistemul Templierilor, al Crucii trandafirului și cel Egiptean sunt înfățișate cu feluritele lor subdiviziuni și certuri.

45. — *Ceva despre Francmasonerie*. Solidaritatea, 1923, Octombrie, An. IV, No. 4—6, pag. 99—104.

Când, cum și unde a început francmasoneria. Metoda de lucru a francmasonilor. Organizația francmasoneriei. „În fața unei socie-

tăți care urmărește scopuri cu totul ascunse... creștinul adevărat trebuie să stea în rezervă. Loja lui să-i fie biserica, iar marele maestru Iisus Christos Mântuitorul" (pag. 104).

46. — *Despre simbolismul și ritualul masonic*. B. O. R., 1923, Noembrie, Seria II, An. XLI, No. 14 (512), pag. 1019—1027.

„Aceste considerațiuni [asupra simbolismului masonic] dau pe față ateismul care se ascunde în spatele francmasoneriei și pe care ea-l profesează prin membrii ei ajunși la ultimele grade ale ierarhiei masonice, dar nu-l mărturisesc deschis" (pag. 1027).

„Soarta lui [a masonismului] este pecetluită și este la fel cu a tuturor încercărilor vechi și noi de a reface lumea pe alte temelii și cu alte mijloace decât acelea pe care le pune la îndemână religiunea" (pag. 1027).

47. — *CURS DE TEOLOGIE FUNDAMENTALĂ*. Note după prelegerile făcute de Preotul Ioan Mihălcescu. Partea I, Ființa și origina religiunii. București, Tip. «Lupta» N. Stroilă, 1925, 24×16, 120 pag.

Recenzii: Diac. Dr. Gheorghe Comșa, *Revista Teologică*, 1925, Martie, An. XV, No. 3, pag. 126—127; Mircea Eliade, *Revista Universitară*, 1926, Ianuarie, An. I, No. 1, pag. 26.

Curs de Teologie Fundamentală. Note după prelegerile făcute de Preotul Ioan Mihălcescu, Partea II-a. Istoria Religiunilor. Fascicola I-a. București, Tip. „Lupta”, N. Stroilă, 1926, 24×16, pag. 121—207.

Recenzie: Mircea Eliade, *Cuvântul*, 1926, Noembrie 15, An. III, No. 612, pag. 3.

Curs de Teologie Fundamentală sau Apologetică. Vol. I, București, Librăria Pavel Suru, 1932, 24×16, 279 pag.

Cuprinde materia din cele două fascicole apărute în 1925 și 1926, precum și o „Introducere”, în care dă definiția Teologiei Fundamentale și face istoricul Apologeticeii (pag. 3—44). Capitolul I: Ființa sau esența religiunii (pag. 45—52); Teoriile despre ființa religiunii: Teorii intelectualiste, voluntariste, sentimentaliste, estetice (pag. 53—86). Capitolul II: Originea religiunii: Animismul, Fetişismul, Naturismul, Ipotezele naturalisto-evoluționiste, Ipotezele raționaliste, Ipotezele antiraționaliste (pag. 86—175). Istoria

religiunilor: Introducere: Inceputul și dezvoltarea istoriei religiunilor; Impărțirea religiunii (pag. 176—185). Religiunea primitivilor: Introducere (pag. 186—190). Religiunea primitivilor din Asia (pag. 190—196); Religiunea primitivilor din Africa (pag. 196—228). Religiunea primitivilor din America (pag. 228—252). Primitivii continentului australian (pag. 252—276).—Recenzie: N. Chițescu, *Apostolul*, 1932, Octombrie 1, An. IX, No. 19, pag. 317.

48. — *Mântuitorul Iisus Christos și ceilalți întemeietori de religii*. B. O. R., 1925, Februarie, Seria II, An. XLIII, No. 2 (527), pag. 82—90.

Comparație între învățătura Mântuitorului Iisus Hristos și aceea a lui Moise, Zaratuștra, Buddha și Confuce. Nu se ocupă de Mahomed, pentru că acesta a trăit după Mântuitorul și și-a încheiat religiunea din elemente iudaice și creștine, făcând un amestec cu mult inferior și iudaismului și creștinismului.

49. — *Nedumeriri și răspunsuri*. B. O. R., 1925, Februarie, Seria II, An. XLIII, No. 2 (527), pag. 118—120.

În legătură cu întrebarea: ce a făcut Dumnezeu înainte de facerea lumii? La această întrebare nu se poate răspunde.

50. — *Raportul dintre Creștinism și Iudaism*. B. O. R., 1925, Martie, Seria II, An. XLIII, No. 3 (528), pag. 137—141.

Contra ereticilor iudaizanți, vechi și moderni, după care creștinismul nu e altceva decât un Iudaism spiritualizat. „În scurt, raportul dintre Creștinism și Iudaism nu se poate exprima mai exact și mai deplin ca în adagiul patristic: „*Novum Testamentum in vetere latet, Vetus in novo patet*” (pag. 141).

51. — *Nedumeriri și răspunsuri*. Inceputul lumii după Biblie și după știință. B. O. R., 1925, Mai, Seria II, An. XLIII, No. 5 (530), pag. 303—305. [Un fragment din acest articol se găsește în *Curierul Parohial al Bisericii Amza*, 1938, Ianuarie-Februarie, An. X, No. 1—2, pag. 3—5].

„Deși Sfânta Scriptură nu urmărește să ne dea o expunere științifică despre lume, totuși ceea ce ea spune despre facerea lumii se poate armoniza cu ușurință cu ceea ce spune știința, prin reprezentanții ei cei mai autorizați, cum sunt, de pildă, Kant și Laplace” (pag. 305).

52. — *Sfânta scriptură*. B. O. R., 1924, Iulie, Seria II, An. XLII. No. 7 (520), pag. 411—415.

Idei dintr'o conferință ținută în București, la 3 Aprilie 1917. „Chiar dacă facem abstracție de cuprinsul ei religios și o privim din punct de vedere curat omenesc, adică numai în latura estetică, Sfânta Scriptură este cea mai măreață operă literară. Măreață prin simplitatea fără pereche a stilului ei și prin prețioasa însemnătate istorică a povestirilor ei, ca și prin prudența și adâncimea gândurilor ei, prin puterea și varietatea graiului ei și prin bogăția și frumusețea poeziei ei” (pag. 412).

53. — *O nouă lucrare despre viața Mântuitorului* (Le mystère de Jésus, par P. L. Couchoud). B. O. R., 1925, August, Seria II, An. XLIII, No. 8 (533), pag. 466—474 ; Septembrie, No. 9 (534), pag. 530—538.

Cartea lui Couchoud este prima lucrare „negativă sadea”, pe care a dat-o geniul latin în problema istoricității Mântuitorului. Critica negativă era până la această lucrare „specialitatea geniului german și anglo-saxon, format la școala critică seculară a protestantismului” (pag. 466). „Ciudata și veninoasa lucrare a lui Couchoud” rămâne o simplă îndrăzneală fără consecințe grave.

53. — *Invierea lui Christos este biruința noastră*. Țara Noastră, 1932, Mai 1, An. XI, No. 17.

55. — *Interview cu S. S. Părintele Mihălcescu despre masonerie*. [Semnează : T. Petrescu]. Sfarmă Piatră, 1936, Iunie 4, An. II, No. 28.

56. — *ROLUL MAGLAVITULUI IN VIAȚA NOASTRĂ RELIGIOASĂ*. București, 1936, 24 × 16, 19 pag.

Recenzie: Emilian Vasilescu, *Raze de Lumină*, 1937, Ianuarie-Deceembrie, An. IX, No. 1—4, pag. 106.

57. — *TEOLOGIA ȘI FILOSOFIA*. București, Tip. Seminarului monahal Cernica-Ilfov, 1936, 24 × 16, 31 pag. (Extras din revista «Studii Teologice», An. V, 1936, pag. 61—89).

Intre teologie și filosofie trebuie să domnească o armonie deplină. — Recenzii: Emilian Vasilescu, *Raze de lumină*, 1936, Iulie—Deceembrie, An. VIII, No. 3—4, pag. 282 ; Diac. I. Popescu-Cilien, *Renașterea*, 1937, Ianuarie, An. XVI, No. 1, pag. 31—33.

B. ISTORIA RELIGIUNILOR

58. *Credințele Mahomedanilor despre viața viitoare, înviere, judecata de apoi, raiu și iad.* Viitorul, 1904, Aprilie 1, An. VI, No. 15, pag. 2—3; August 1, No. 23, pag. 3—4; 1905, Noembrie 1—15, An. VIII, No. 5—6, pag. 2—3; Decembrie 1—15, No. 7—8, pag. 4—5; 1906, Februarie 1—15, An. VIII, No. 11—12, pag. 11—12.
59. — *Învățătura religioasă și morală a Iudeilor pe timpul venirii Mântuitorului.* B. O. R., 1914, Iunie, An. XXXVIII, No. 3, pag. 218—235.
Pentru înțelegerea mai justă a creștinismului, sunt expuse deosebit și comparate între ele învățătura religioasă și morală a Iudeilor palestinieni și aceea a Iudeilor alexandrini sau din diaspora.
60. — *Religiunea și filosofia greco-romană pe timpul venirii în lume a Mântuitorului.* B. O. R., 1914, Iulie, An. XXXVIII, No. 4, pag. 347—354; August, No. 5, pag. 408—419.
Este o înfățișare a decadenței religioase, morale și filosofice, în care se găsea lumea greco-romană, la venirea Mântuitorului în lume.
61. — *Religiunea Ebreilor în lumina Istoriei Religiunilor.* B. O. R., 1915, Septembrie, An. XXXIX, No. 6, pag. 598—618.
Răspuns celor care atacă monoteismul ebraic, spunând că este specific rasei semitice în general (E. Renan), că este împrumutat dela Egipteni (Eduard Meyer), dela Babiloneni (Wellhausen) sau dela toate religiile orientale, la care s'ar fi găsit pe lângă ideile politeiste și idei monoteiste (Delitzsch,* Winkler, Alfr. Ieremias, Schrader, Jensen, etc.). Asemenea, răspunde la afirmația că religia Ebreilor ar fi având un caracter politeist.
62. — *Cultul și viața religioasă și morală la Ebrei în lumina Istoriei religiunilor.* B. O. R., 1915, Octombrie, An. XXXIX, No. 7, pag. 731—752.

Lăcașurile sfinte. Persoanele sfinte (Preoții, Nazireii, Profeții).
Sărbătorile. Actele sfinte. Vieța morală și religioasă.

63. — EPOPEEA LUI GHILGAMESȘ. Versiune, analiză și note explicative. București, Tip. Cărților Bisericești, 1920, 24×16. 123 pag. (Biblioteca Istoriei Religiunilor, No. 1).
Traducerea este făcută după *Das Gilgamesch Epos*, 1911, a lui Arthur Ungnad, la care Hugo Gressmann a adăugat un comentariu. Numai pe aici pe colo este folosită și traducerea mai veche a lui P. Jansen. Cuprinsul: Introducere (pag. 5—9). Textul (pag. 11—81). Tabela alfabetică de numiri (pag. 85—89). Analiza cuprinsului și note explicative (pag. 91—123).
64. — *Biblia mahomedană*. Traducere după „Razat-us-Safa”, de E. Lamairesse. *Revista Ortodoxă*, 1915, Noiembrie, An. IV, No. 2, pag. 54—57.
65. — LEGEA LUI MANU SAU INSTITUȚIUNILE CIVILE ȘI RELIGIOASE ALE INDIEI. Traducere de Ioan Mihălcescu, București, Tip. N. Stroilă, 1920, 22 × 15, VIII + 424 pag. (Din publicațiile Casei Școalelor. Biblioteca Istoriei Religiunilor).
Traducerea este făcută după A. Loiseleur-Deslongchamps, „Lois de Manou” (Paris, Garnier Frères). Notele sunt unele prelucrate după traducătorul francez, altele sunt opera traducătorului român.
66. — *Biblia creștină cum o înfățișează musulmanii*. *Duminica Ortodoxă*, 1921, Iunie 20—27, An. III, No. 43—44, pag. 4—5; Iulie 18—25, No. 47—48, pag. 7—8; August 15—29, No. 51—52, pag. 5—6; Septembrie 4, An. IV, No. 1—2, pag. 2—3; 1922, Ianuarie 2—9, An. IV, No. 19—20, pag. 6—7; Aprilie 10—17, No. 33—34, pag. 6—7; Aprilie 24—Mai 1, No. 35—36, pag. 4—5; Mai 22—29, No. 39—40, pag. 7—8; Iunie 19—26, No. 43—44, pag. 6—7; 1923, Iunie 11—19, An. V, No. 41—42, pag. 4—5.
67. — *Raiul Musulmanilor*. (După „Razat-us-Safa”). *Duminica Ortodoxă*, 1922, Mai 8—15, An. IV, No. 37—38, pag. 6—7.

68. — *Imnele Rig-Vedei. Convorbiri Literare*, București, 1926, Noembrie, An. LVIII, pag. 903—913. [Lămuriri introductive, pag. 903—911. Traducerea imnelor I—III, pag. 911—913]; 1927, Mai-August, An. LX, pag. 94—97. [Trad. imnelor IV—X].

69. — BHAGAVAD-GITA. Poemă indiană. Traducere și note de Preotul I. Mihălcescu. București, Tip. Cărților Bisericești, 1932, 21×15, 126 pag. (Biblioteca Istoriei Religioasă, No. 3).

Are o *Introducere* asupra operei Bhagavad-Gita. Traducerea este făcută după Burnouf, Garbe, Deussen, Schröder și după Hartmann (în ce privește interpretarea mistică), iar notele explicative au fost luate și după alți autori (Vezi: *Introd.*, pag. 9). — Recenzii: Grigorie T. Marcu, *Revista Teologică*, 1932, Februarie—Martie, An. XXII, No. 2—3, pag. 113—114; Pr. Gh. I. Ghia, *Renașterea*, 1932, Martie, An. XI, No. 3, pag. 108; N. Chițescu, *Apostolul*, 1932, Aprilie 1, An. IX, No. 7, pag. 127—128; Mircea Eliade, *Cuvântul*, 1932, Septembrie 12, An. VIII, No. 2655, pag. 1—2; Constantin Micu, *Țara Noastră*, 1932, Octombrie 23, An. XI, No. 161, pag. 1—2 și Noembrie 1, No. 167, pag. 1—2.

70. — CURS DE ISTORIA RELIGIUNILOR ȘI TEOLOGIE FUNDAMENTALĂ, ținut de Pr. Prof. Dr. I. Mihălcescu [Litografiat de Gheorghe Tilea]. București, 1935, 20×17, 320 pag.

Afară de primul capitol — Indogermanii — care redă exact cursul predat de P. S. Irineu în anul respectiv, restul constă din rezumate făcute după alte cursuri anterioare. Capitolele „Religiunea Japonezilor” și „Religiunea Germanilor” sunt rezumate după lucrarea „Christus”, a lui Ioseph Huby.

71. — *Islamismul. Revista Cursurilor și Conferințelor*, 1936, 1 Martie, An. I, No. 1, pag. 47—80.

Cuprinde: Vieața lui Mahomed; Invățătura lui religioasă despre Dumnezeu, despre îngeri, despre cărțile sfinte, profeți, învierea obștească, judecata de apoi și predestinațiune; Vieața religioasă a Islamului; Cele cinci porunci: Mărturisirea credinței, rugăciunea, milostenia, postul, călătoria la Mecca; Vieața morală; Vieața familială; Desvoltarea Islamismului; Sectele.

72. — ARII PRIMITIVI. Cultura și Religiunea lor. București, Tip. «Modernă», [1936], 24 × 16, 36 pag. (Extras din «Revista Cursurilor și Conferințelor» 1936), [Octombrie, An. I, No. 8, pag. 26—43; Noembrie-Decembrie, No. 9—10, pag. 17—34].

Tratează mai întâi despre leagănul Arilor și cele patru metode de studiere a chestiunii: antropologică, arheologică, lingvistică și istorică. Niciuna dintre aceste metode nu duce la rezultate multumitoare. Apoi înfățișează cultura Arilor primitivi, felul lor de viață, cultul morților, cultul eroilor, divinitățile și preoții. — Recenzie: Emilian Vasilescu, *Raze de Lumină*, 1937, Ianuarie—Decembrie, An. IX, No. 1—4, pag. 105—106.

II. — DOGMATICĂ ȘI SIMBOLICĂ

A. DOGMATICĂ

73. — TEOLOGIA DOGMATICĂ SPECIALĂ, după prelegerile D-lui Profesor I. Mihălcescu. București, Litografia I. Andreescu, 1907, 21 × 17, 320 pag. [Litografiat pentru prima oară, de Const. P. Provian].

Capitole mai însemnate: Despre Dogmă, Isvoarele Dogmaticii speciale, Dogma Sfintei Treimi, Creațiunea, Revelațiunea, Dogma soteriologică.

74. — *Necesitatea morții pe cruce a Mântuitorului Hristos*. B. O. R., București, 1909, Aprilie, An. XXXIII, No. 1, pag. 71—77.

„Golgota e locul pe care s'a săvârșit cea mai mare nelegiuire pe care au văzut-o ochii omenești. Golgota e însă și locul cel prea sfânt unde s'a împlinit și de unde a pornit mântuirea sufletească a întregii lumi” (pag. 73).

75. — *O încercare de a dovedi existența păcatului original pe cale naturalistă*. Viitorul, 1910, Iulie 1—15, August 1—15, An. XII, No. 21—24, pag. 1—4.

76. — *Obârșia adventismului*. Revista ortodoxă, 1913, Iunie-Iulie, An. I, No. 9—10, pag. 284—289.
„Obârșia adventismului, obârșie de minciună, de rușine, de înjosire. Intemeiat de un înșelător și nepriceput, adventismul trăiește și se răspândește multumită înșelătoriei celor cari-l propovăduesc și nepriceperii în materie de religione a celor cari-l primesc” (pag. 289).
77. — *Din trecutul rătăcirii adventiste*. Revista ortodoxă, 1914, Ianuarie, An. II, No. 4, pag. 108—112.
„Ca născocitură a unei minți desordonate și inculte, a unui suflet bolnav și doritor de slavă deșartă, ca urzeală de neștiință, minciuni și fanatism orb, adventismul n'are o istorie mai de cinste decât obârșia” (pag. 108).
78. — *Ce se chiamă dogme?* B. O. R., 1914, Martie, An. XXXVII, No. 12, pag. 1020—1040.
Înțelesul cuvântului „dogmă” în antichitatea clasică, în Sfânta Scriptură și în vorbirea sfinților părinți și a scriitorilor bisericesti vechi. Insemnătatea dogmelor pentru vieța bisericească. „Dogmele sunt pentru Biserică ceea ce sunt pentru stat principiile fundamentale de drept cuprinse în constituție” (pag. 1030).
79. — *Evoluiază dogmele?* B. O. R., 1914, Aprilie, An. XXXVIII, No. 1, pag. 30—40; Mai, No. 2, pag. 101—109.
„Cu toată perfecta lor stabilitate, fixitate și imutabilitate, dogmele nu exclud cu totul o desfășurare treptată, un mers progresiv. Progresul de care sunt susceptibile dogmele și felul lui se învederează: din mersul revelațiunii, din învățătura de credință a Bisericii și prilejurile cu care ea s'a formulat, precizat și dezvoltat și din firea simțitoare și cugetătoare a omului” (pag. 30).
80. — *Doctrina Mântuitorului*. B. O. R., 1914, Septembrie, An. XXXVIII, No. 6, pag. 539—552; Octombrie, No. 7, pag. 726—739; Noembrie, No. 8, pag. 814—828; 1915, Februarie, An. XXXVIII, No. 11, pag. 1109—1124; Martie, No. 12, pag. 1267—1284.
Tratează: Învățătura despre împărăția lui Dumnezeu; Dumnezeu-Tatăl; Ingeri; Om; Păcat; „Fiul Omului”; Dragostea către Dumnezeu și către aproapele.

81. — ANUL NAȘTERII DOMNULUI NOSTRU IISUS HRISTOS. București, Tip. Cărților Bisericești, 1915, 24 × 16, 40 pag. (Extras din «Biserica Ortodoxă Română»), [1914, Decembrie, An. XXXVIII, No. 9, pag. 890—918; 1915, Ianuarie, An. XXXVIII, No. 10, pag. 1037—1046].
Ajunge la concluzia că Domnul nostru Iisus Hristos s'a născut la sfârșitul anului 752 după fondarea Romei și că deci era creștină, calculată de Dionisie Exiguul, nu este greșită, cum se crede.
82. — *Steaua mașilor*. B. O. R., 1915, Ianuarie, An. XXXVIII, No. 10, pag. 1037—1046. [Și în: ANUL NAȘTERII DOMNULUI NOSTRU IISUS HRISTOS, pag. 31—40. Vezi No. 81].
83. — *Primatul papal combătut de papistași*. B. O. R., 1916, Iunie, An. XL, No. 3, pag. 234—248; Iulie, No. 4, pag. 299—313, August-Septembrie, No. 5—6, pag. 404—421.
Se ocupă de cuprinsul lucrării „Hat Jesus das Papstum gestiftet?” a d-rului Ioseph Schnitzer, profesor la universitatea din München. Cartea este îndreptată împotriva primatului papal.
84. — *Cinstirea sfințelor moaște*. D u m i n i c a o r t o d o x ă. 1921, Martie 14—21, An. III, No. 29—30, pag. 4—5.
85. — *Așteptarea Mântuitorului de lumea păgână*. B. O. R., 1921, Noembrie, Seria II, An. XL, No. 2 (488), pag. 100—115.
La toate popoarele lumii dinaintea venirii Mântuitorului, chiar și la cele mai înapoiate dintre ele, se găsesc semne de păstrarea Protoevangeliei, dată de Dumnezeu strămoșilor neamului omenesc. Aceasta se vede în folklorul tuturor popoarelor, în literatură, în noțiunea de împărat-mântuitor existentă la diferite popoare, etc. Celebra eclogă a patra a poetului roman Publius Vergilius Maro se bucură în acest articol de o atenție deosebită.
86. — *Așteptarea Mântuitorului de către Ebrei*. B. O. R., 1921, Decembrie, Seria II, An. XL, No. 3 (489), pag. 194—203.
Articolul este îndreptat contra celor care afirmă că nădejdea venirii unui mântuitor, felul cum Ebreii și-au înfățișat pe Mântuitorul așteptat, rolul ce i-au atribuit și cadrul în care El avea

să-și desfășoare activitatea, n'ar fi ceva specific ebraic, ci s'ar găsi și la alte popoare, dela care le-ar fi împrumutat Ebreii, dându-le numai un colorit ce diferă puțin de al originalului sau originalelor. Nădejdea Ebreilor în venirea unui Mântuitor este cercetată în epoca patriarhilor, a judecătorilor, a regilor și a profeților.

87. — *Privire istorică asupra începutului și dezvoltării sectelor adventistă și baptistă.* B. O. R., 1922, Ianuarie, Seria II, An. XL, No. 4 (490), pag. 252—262.

„Ereziile sunt ca buruenile rele, ca bubele dulci” (pag. 252). Scopul articolului: „O modestă contribuție la cunoașterea istoricului sectelor adventistă și baptistă” (pag. 252).

88. — *Locul nașterii și al copilăriei Mântuitorului.* B. O. R., 1922, Decembrie, Seria II, An. XLI, No. 3 (501), pag. 170—176.

Betlehemul și Nazaretul sunt descrise în culori vii. „Ferice de cine poate vedea sfintele locuri pe unde au călcat picioarele Domnului” (pag. 176). Cu aceste cuvinte se încheie articolul.

89. — *Steaua magilor.* B. O. R., 1923, Decembrie, Seria II, An. XLI, No. 15 (513), pag. 1099—1104.

Cercetările mai nouă pe tărâmul astrologiei haldaice sau asiobabiloniene întăresc istorisirea Evangheliei. Ele arată că a fost cu puțință să se cunoască de mai înainte, prin ajutorul astrologiei, timpul și locul nașterii Mântuitorului.

90. — *Clasicitatea creștină și cultul sfinților.* B. O. R., 1924, Martie, Seria II, An. XLII, No. 3 (516), pag. 145—153.

„Părinți și scriitori bisericești, sinoade ecumenice, locale și provinciale, sfinți mucenici și obiecte sfinte, inscripțiuni funerare și picturi din cea mai adâncă vechime bisericească, atestă unanim, că cultul sfinților există dela începutul creștinătății și a fost practicat întotdeauna așa cum se practică azi de biserica ortodoxă” (pag. 153). În aceste cuvinte, autorul își rezumă singur articolul.

91. — *Cultul sfinților în fața descoperirii dumnezeiești*. B. O. R., 1924, Aprilie, Seria II, An. XLII, No. 4 (517), pag. 195—201.
- În partea întâia a articolului se precizează înțelesul noțiunii de „Sfântă Tradiție” și valoarea Sfintei Tradiții în raport cu Sfânta Scriptură. Cultul sfinților are temei adânc în Sfânta Tradiție, dar și în Sfânta Scriptură sunt numeroase locuri care, lămurite și completate de Sf. Tradiție, formează temelia tare și neclintită pe care se reazimă cultul sfinților.
92. — *Invățătura Bisericii despre cultul sfinților*. B. O. R., 1924, Mai, Seria II, An. XLII, No. 5 (518), pag. 290—295.
- Învățătura bisericii ne arată că venerarea sfinților este foarte întemeiată și nimic rațional nu i se poate opune. Sfinții nu ne ajută cu puterea lor, ci Dumnezeu ne ajută prin rugăciunea sfinților. Răspunde apoi la obiecțiuni ca aceasta: Cum pot auzi sfinții rugăciunile noastre, ei nefiind nici omniprezenți, nici atoateștitori?
93. — *Nici rea credință, nici ignoranță*. B. O. R., 1924, August, Seria II, An. XLII, No. 8 (521), pag. 502—503.
- Polemizează cu ziarul catolic din București „Albina”, pe chestiunea indulgențelor și a Neprihănitei Zămisliri a Sfintei Fecioare Maria.
94. — *Cultul martirilor în Biserica primară*. B. O. R., 1924, Noembrie, Seria II, An. XLII, No. 11 (524), pag. 666—670.
- Cultul martirilor este socotit de teologia protestantă ca un rest de păgânism, ca un politeism deghizat, care ar fi pătruns în creștinism din veacul al patrulea înainte. „Socotința protestantă nu se întemeiază pe ceva sigur, ci ea este fructul necopt al raționalismului” (pag. 670).
95. — *Cultul morților la păgâni și cultul martirilor la creștini*. B. O. R., 1925, Ianuarie, Seria II, An. XLIII, No. 1 (526), pag. 22—29.
- Pune față în față cultul morților la păgâni și cultul martirilor la creștini, pentru a arăta netemeinicia afirmației protestanților, după care cultul morților și-ar avea obârșia în cultul păgân al morților și al eroilor.

96. — *Cultul martirilor creștini și cultul eroilor păgâni*. B. O. R., 1925, Iulie, Seria II, An. XLIII, No. 7 (532), pag. 395—400.

De și seamănă în unele privințe, cultul martirilor creștini este cu totul altceva decât cultul eroilor păgâni și prin urmare afirmațiunile raționaliștilor protestanți sunt lipsite de temei.

97. — *Învățătura despre „Cuvântul” până la și la sinodul I ecumenic din Niceea*. B. O. R., 1925, Octombrie, Seria II, An. XLIII, No. 10 (535), pag. 607—629.

În întreaga literatură patristică, termenii „Cuvântul” și „Fiul lui Dumnezeu” sunt sinonimi și alternează la fiecare pas. De aceea învățătura despre „Cuvântul” se întregește cu aceea despre „Fiul lui Dumnezeu” sau „Dumnezeu Fiul”. Sinodul dela Niceea, statornicind învățătura despre Dumnezeu-Fiul, a pus capăt celei dintâi și totodată celei mai puternice și mai primejdioase erezii ce s'a ivit în biserică.

98. — DOGMA SOTERIOLOGICĂ. Note după cursul de Dogmatică specială al Părintelui Ioan Mihălcescu (Fasciculele I—X). București, Tip. Cărților Bisericești, 1926—1928, 21×14, 347 pag. [Și în B. O. R., începând dela 1926, Mai, Seria II, An. XLIV, No. 5 (542), pag. 259—267, până la 1928, Iunie, Seria III, An. XLVI, No. 6 (567), pag. 493—508].

Cuprinsul fiecărei fascicule: I. Actul răscumpărării și persoana Răscumpărătorului. II. Condițiunile sfințirii. III. Organul sau mijlocitorul sfințirii. IV. Sfintele Taine. V. Sfântul Botez. VI. Sfânta taină a ungerii cu Sfântul Mir. VII. Sfânta taină a pocăinței. VIII. Sfânta taină a sfinteii împărtășiri. IX. Sfânta taină a nunții sau a căsătoriei. X. Sfânta taină a maslului și a preoției. — Recenzie: Pr. Ilie R. Neagoe, B. O. R., 1927, Iunie, Seria II, An. XLV, No. 6 (555), pag. 379—380.

99. — CULTUL SFINȚILOR. Arad, Tip. Tipografiei Diecezane, 1930, 14×10, 27 pag. (Biblioteca creștinului ortodox, No. 71).

100. — LES IDÉES CALVINISTES DU PATRIARCHE CYRILLE LUCARIS. (Conférence faite à la Faculté de Théologie

protestante de Paris, le 28 Fevrier 1931). Bucarest, 1932, 24×16, 16 pag. (Extrait de la revue «S t u d i i T e o l o g i c e», Bucarest, 1932, III-e Année, No. 1, pag. 3—16). [Și în: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, Strasbourg, 1931, Novembre—Décembre, XI-e année, No. 6, pag. 506—520].
Recenzie: Pr. Al. N. Constantinescu, *Viitorul*, 1935, Iunie 15, An. XXII, No. 12, pag. 2.

101. — L'ÉGLISE ORTHODOXE ORIENTALE ET LA VIE SPIRITUELLE INTÉRIEURE. (Conférence faite à la Fédération des Associations chrétiennes d'étudiants, Paris). Bucarest, Tip. Cărților Bisericești, 1932, 24×16, 16 pag. (Extrait de la revue «Sudii Teologice», 1932, III-e année, No. 2, pag. 113—127). [Și în *Le Christianisme Social*, Paris, 1931, Septembre, Nouvelle série, XLIV-e année, No. 6, pag. 194—206].

„Une courte leçon de théologie confessionnelle comparée“. Așa își definește P. S. Irineu cuprinsul acestei conferințe. — Recenzie: Pr. Aurel Radu, *Revista Teologică*, 1933, Ianuarie—Februarie, An. XXII, No. 1—2, pag. 69.

102. — DESPRE SFÂNTA TRADIȚIE CU INTREBĂRILE TUTOROR SECTELOR ȘI RĂSPUNSUL CREȘTINULUI ORTODOX, de Pr. Econom Toma I. Drăgulescu, cu o prefață de P. S. Arhiereu Irineu Mihălcescu-Târgovișteanu. Huși, Tip. și Librăria Gh. Cercez, [1938], 16×12, 121 [—122] pag.

B. SIMBOLICĂ

103. — *Legenda despre origina simbolului apostolic*. B. O. R., 1901, Octombrie, An. XXV, No. 7, pag. 610—619.

Cel dintâi scriitor care vorbește despre originea simbolului apostolic este Rufin de Aquileia, iar părerile că simbolul este compus direct de apostoli și că este un rezumat din Sf. Scriptură se găsesc pentru prima dată întrunite la teologii galicani Ioan Cassian și Faustus de Rigi.

104. — *Insemnătatea simbolului pentru practica botezului în cele dintâi secole ale Creștinismului*. B. O. R., 1901, Noembrie, An. XXV, No. 8, pag. 715—725.

Datina de a pronunța simbolul în public o descrie mai cu amănunte Augustin. *Traditio symboli* și *redditio symboli* erau două momente de o covârșitoare însemnătate în practica botezului din cele dintâi veacuri creștine.

105. — *Istoricul cercetărilor asupra simbolului apostolic*. B. O. R., 1901, Decembrie, An. XXV, No. 9, pag. 843—863.

Cel dintâi care a studiat serios chestiunea originii Simbolului apostolic este Erasmus, în scrierea sa *Symbolum sive Catechismus*.

106. — **COMPEDIU DE TEOLOGIE SIMBOLICĂ**, București, Tip. Cărților Bisericești, 1902, 24×16, 318 pag.

La Théologie symbolique au point de vue de l'Eglise orthodoxe orientale, Bucarest, Tip. Cărților Bisericești, Paris, Librairie Universitaire J. Gamber, 1932, 24×16, V+315 pag.

Este traducerea „Compendiului de Teologie simbolică” din anul 1902, adus la zi cu bibliografia. Cuprinsul: Introducere: Definițiunea Simbolicii și semnificațiunea cuvântului „simbol”; Istoria simbolicii. Partea I: Simboalele ecumenice. Partea II: Biserica Ortodoxă de Răsărit sau Greco-Catolică; Introducere istorico-literară; Invățăturile principale ale Bisericii ortodoxe. Partea III: Biserica Romano-Catolică; Introducere istorico-literară; Invăătura despre Biserică; Invăătura Bisericii; Acțiunea sfințitoare a Bisericii; Cultul sfinților, icoanelor și reliquiilor. Partea IV: Introd. istorică; Isvoarele simbolice. Invăătura Protestantismului. — Recenzii: N. Chițescu, *Apostolul*, 1932, Octombrie 1, An. IX, No. 19, pag. 316—317; Emilian Vasilescu, *Calendarul*, 1932, Octombrie, 14, An. 1, No. 188; I. Lăncrăjan, *Țara Noastră*, 1932, Noembrie 4, An. XI, No. 170, pag. 1; Pr. P. Armencea-Lungociu, *Cronica Romanului*, 1934, August, An. XI, No. 8, pag. 272.

107. — ΘΗΣΑΥΡΟΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΙΑΣ, DIE BEKENNTNISSE UND DIE WICHTIGSTEN GLAUBENSZEUGNISSE DER GRIECHISCH-ORIENTALISCHEN KIRCHE, im Originaltext, nebst einleitenden Bemerkungen, von Ion Michal-

cescu. Eingeführt von Professor D. Albert Hauck. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1904, 24×16, IV+314 pag.

Cuprinde: Hotărârile cu privire la credință ale sinoadelor ecumenice. Mărturisirea lui Ghenadie Scolarul, a lui Petru Movilă, a lui Dositeiu și a lui Mitrofan Kritopulos. In Apendice: Așa numitul „Dialog al lui Ghenadie”, Mărturisirea lui Ciril Lucaris, Liturgia Sfântului Ioan Hrisostom, Regulele Monahale ale Sf. Vasile cel Mare, Rugăciuni pe care le spun preoții și Cântări de înmormântare. — Recenzie: K. K., *Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig, 1904, September 20, XIII-er Band, 3 und 4 (Doppel-) Heft, pag. 632—633.

III. — ALTE DISCIPLINE TEOLOGICE

108. — SINODUL AL III-LEA ECUMENIC ȚINUT ÎN EFES LA ANUL 431 D. HR. Teză pentru Licență, susținută la 21 Iunie 1899. București, Tip. «Gutenberg» Ioseph Göbl, 1899, 24×16, VIII+100 [—101] pag.

Sinodul III ecumenic din Efes (431). București, Tip. Cărilor Bisericești, 1931, 22×16, 109 [—110] pag.

Cuprinsul: Introducere. Inceputul și dezvoltarea ereziei nestoriene și disputele ce s'au urmat în Biserică din cauza acestor erezii până la convocarea Sinodului. Convocarea, ședințele și lucrările Sinodului. Canoanele I—VIII. Disputele urmate în Biserică pentru recunoașterea ecumenicității Sinodului. Concluziune.— Ediția a II-a este scoasă cu prilejul împlinirii a 1500 ani dela începutul lucrărilor Sinodului III ecumenic. Se deosebește de prima ediție prin reducerea unor „pasagii de lirism tineresc”, prin adausul unui istoric mai complet al soartei ce a avut erezia nestoriană, după ce a fost condamnată de acest sfânt sinod, și prin confruntarea celor scrise în prima ediție cu actele coptice privitoare la sinodul din Efes (Vezi: Prefața, pag. 4). — Recenzii: N. Chișescu, *Apostolul*, 1931, Iunie 15, An. VIII, No. 12, pag. 170—171; Toma G. Bulat, *B. O. R.*, 1931, Decembrie, Seria III, An. XLIX, No. 12 (609), pag. 853—854.

109. — *Din cugetările s-lui Grigore Teologul*. Traducere din grecește de I. Mihălcescu. Teologul, 1899, Ianuarie 1, An. II, No. 19 și 20, pag. 3.

110. — *Din cuvântările sfântului Efrem Sirul. I. Meditațiune asupra morții*, Păstorul Ortodox, 1905, Octombrie 1—15, An. IV, No. 19—20, pag. 472—479. II. *Cuvântare despre vremea lui Antichrist*, I d e m, Noembrie 1—15, No. 21—22, pag. 501—513. III. *Cuvânt despre preoție*. I d e m, Decembrie 1—15, No. 23—24, pag. 553—559. IV. *Despre Sfânta Treime*, I d e m, 1906, Ianuarie 1—15, An. V, No. 1—2, pag. 39—42. Aceeași, retipărită din cauza unor omisiuni și greșeli care s'au strecurat în text la prima publicare, I d e m, Februarie 1—15, No. 3—4, pag. 74—79. V. *Despre patimile Domnului* (în Vinerea patimilor), I d e m, Aprilie 1—15, No. 7—8, pag. 167—172. VI. *Cuvânt în ziua de Paști întru lauda sfintei Cruci*, I d e m, pag. 180—184. VII. *Predică asupra textului: Toate sunt deșertăciune și vânare de vânt*, I d e m, Mai 1—15, No. 9—10, pag. 211—217. VIII. *Cuvânt despre înfrânarea de plăceri lumești*, I d e m, Iunie—Iulie No. 11—14, pag. 265—273. IX. *Predică la praznicul Schimbării la față a Mântuitorului*, I d e m, August 1—15, No. 15—16, pag. 353—365. X. *Cuvânt asupra textului «Vai nouă că am păcătuit»!* I d e m, Noembrie 1—15, No. 21—22, pag. 517—526. XI. *Cuvânt despre femeia păcătoasă care a uns pe Mântuitorul cu oleu de mult preț*. I d e m, 1907, Ianuarie—Februarie An. VI, No. 1-4, pag. 56-68. XII. *Cuvânt despre învierea lui Lazăr*, I d e m, Aprilie, No. 7—8, pag. 181—192. XIII. *Cuvânt asupra textului: «Ridicat va fi păcătosul, ca să nu vadă slava lui Dumnezeu»* (Isaia XXV, 10), I d e m, Mai 1—Iunie 15, No. 9—11, pag. 230—240.
111. — *Predică la Nașterea Domnului* (de sfântul Leon cel Mare, Papă al Romei, îndreptată în contra Maniheilor Păstorul Ortodox, 1905, Decembrie 1—15, An. IV, No. 23—24, pag. 541—546.
112. — *Biserica și Cinematograful*. Revista Ortodoxă, 1914, Februarie, An. II, No. 5, pag. 147—152.

Puncte de orientare pentru autoritățile noastre bisericești, în determinarea poziției ce Biserica trebuie să ia față de cinematograful.

113. — *Cuvânt împotriva neamurilor*, al Sf. Atanasie cel Mare. B. O. R., 1914, Mai, An. XXXVIII, No. 2, pag. 110—123.
Traducere cu o introducere despre viața și operele Sf. Atanasie cel Mare și în deosebi despre „Cuvântul împotriva neamurilor”.
114. — *Pentateucul samaritan*. Revista Ortodoxă, 1914, Mai—Iunie, An. II, No. 7—8, pag. 231—233.
In legătură cu apariția primei ediții critice a Pentateucului samaritan.
115. — DREPTUL BISERICESC ORIENTAL [de] Nicodem Mi-laș. Traducere cu învoirea autorului, după ediția II-a germană, de Dim. I. Cornilescu și Vasile S. Radu, revăzută de I. Mihălcescu. București, Tip. «Gutenberg» Ioseph Göbl. S-ri, 1915, 24×16, VII+ 606 pag.
116. — *Didahia celor doisprezece apostoli*. B. O. R., 1915, Iunie, An. XXXIX, No. 3, pag. 281—298.
Tratează despre: Istoricul, titlul, adresații, scopul, forma originală, raportul cu alte scrieri de cuprins asemănător, raportul cu Sfânta Scriptură, direcțiunea teologică, timpul și locul compunerii, împărțirea, cuprinsul și importanța Didahiei.
117. — *Caracterul sfântului apostol Pavel*. B. O. R., 1915, August, An. XXXIV, No. 5, pag. 494—509.
Din cercetarea diferitelor faze principale ale vieții sf. apostol Pavel, se învederează că „toată gândirea, toată simțirea lui erau concentrate asupra unui singur obiect: Dumnezeu și lucrurile divine” (pag. 495).
118. — *Comparațiune între învățătura Mântuitorului și a sf. apostol Pavcl*. B.O.R., 1915, Noembrie, An. XXXIX, No. 8, pag. 805—819; Decembrie, No. 9, pag. 899—911. *Deosebiriile dintre învățătura Mântuitorului și a sfântului apostol Pavel* [urmare], B. O. R., 1916, Ianuarie, An.

XXXIX, No. 10, pag. 1058—1072; Februarie, No. 11, pag. 1154—1167. *Invățătura Mântuitorului și a sfântului apostol Pavel din punctul de vedere al analogiilor* [urmare]. B. O. R., 1916, Martie, An. XXXIX, No. 12, pag. 1278—1289.

Deosebiriile dintre învățătura Mântuitorului și a sfântului apostol Pavel sunt numai aparente. Dacă cineva pătrunde dincolo de învelișul formal al uneia și al celeilalte, „va da de aceeași sevă bogată și parfumată, va descoperi acelaș cuvânt dumnezeesc dă-tător de vieată și plin de adevăr” (pag. 1072).

119. — *Conștiința morală*, de Constantin Tramblay, Traducere de I. Mihălcescu. *Revista Ortodoxă*, 1916, Februarie, An. II, No. 5, pag. 135—138; Martie—Aprilie, No. 6—7, pag. 167—173.

120. — *Sinedriul*. B. O. R., 1916, Aprilie, An. XL, No. 1, pag. 22—35; Mai, No. 2, pag. 147—159.

Tratează despre: Obârșia sinedriului; Numărul membrilor; Președintele; Autoritatea sinedriului; Timpul și locul pentru ținerea sedințelor; Rolul sau activitatea învățătorilor de Lege (1. Legiuitori. 2. Invățători de lege. 3. Judecători).

121. — DIN SFÂNȚA SCRIPTURĂ. VECHIUL TESTAMENT. I. ECLESIASTUL ȘI PLÂNGERILE LUI IEREMIA. Traducere după textul original ebraic de Pr. I. Popescu-Mălăești, I. Mihălcescu și C. Papacostea. București, Tip. Profesională Dimitrie C. Ionescu, 1918, 16×11, 84 pag.

122. — CREȘȚINISMUL ȘI RĂSBOIUL, de Preotul Marin C. Ionescu, cu o prefață de Dr. I. Mihălcescu, București, Tip. Cărților Bisericești, 1920, 20×13, 42 [—43] pag.

123. — *Munca în lumina învățăturii creștine*. B. O. R., 1921, Octombrie, Seria II, An. XL, No. 1 (487) pag. 33—48.

În lumina doctrinei creștine, munca apare ca o datorie morală, ca un factor economic și ca o necesitate socială. „Invățătura creștină și numai ea ne dă adevărata icoană a muncii sub întreita ei înfățișare: morală, economică și socială” (pag. 48). Este

un răspuns dat celor care acuză creștinismul că disprețuește munca, activitatea.

124. — *Pot laicii citi Scriptura?* B. O. R., 1922, Februarie, seria II, An. XL, No. 5 (491), pag. 341—352.

Este o privire istorică asupra problemei în romano-catolicism, protestantism și Biserica ortodoxă. Aceasta din urmă ține calea de mijloc — ρυκιακή ὁδός — între severitatea exagerată a romano-catolicismului, care lipsește pe credincioși de hrana cuvântului dumnezeesc, și libertatea absolută recunoscută ca principiu în protestantism.

125. — *Citiau laicii Biblia în vremea veche?* B. O. R., 1922, Martie, Seria II, An. XL, No. 6 (492), pag. 426—437.

Laicii aveau voie să citească Sfânta Scriptură în cele dintâi veacuri ale creștinătății. Ba mai mult, sfinții părinți recomandau cu stăruință citirea cărții sfinte.

126. — *Invățătura Evangheliei despre bunurile pământești.* B. O. R., 1922, Mai, Seria II, An. XL, No. 8 (494), pag. 609—618.

Este Iisus Hristos un reformator social, un socialist, un comunist, cum s'a spus de atâtea ori? Nu. El n'a venit în lume ca să îndrumeze pe oameni către o nouă viață economică și socială, dar indirect învățătura lui a avut o adâncă influență asupra vieții sociale și chiar economice. Invățătura Evangheliei admite bunurile pământești, ca necesare vieții omului, dar le subordonează nevoilor sufletești ale acestuia.

127. — **PENTRU NEAM ȘI LEGE.** Patruzeci cuvântări de învățătură împotriva adventiștilor și baptiștilor, de Diaconul Dr. Gheorghe Comșa [cu o] Prefață de Prof. Dr. I. Mihălcescu. Ed. Librăriei Diecezane, Caransebeș, și «P. Suru», București, 1923, 23×15, 182 [—183] pag.

128. — *Iudeii în statul roman.* B. O. R., 1923, Mai, Seria II, An. XLI, No. 8 (506), pag. 545—554.

„Iudeii, fără voia lor, au pregătit și ușurat calea pentru propovăduirea și răspândirea creștinismului în lumea păgână... Ei au fost cu știință și voință cei mai mari dușmani ai creștinismului și i-au făcut tot răul ce le-a stat în putere” (pag. 545). Pentru acea-

XXXIX, No. 10, pag. 1058—1072; Februarie, No. 11, pag. 1154—1167. *Învăţătura Mântuitorului şi a sfântului apostol Pavel din punctul de vedere al analogiilor* [urmare]. B. O. R., 1916, Martie, An. XXXIX, No. 12, pag. 1278—1289.

Deosebirile dintre învăţătura Mântuitorului şi a sfântului apostol Pavel sunt numai aparente. Dacă cineva pătrunde dincolo de învelişul formal al uneia şi al celeilalte, „va da de aceeaşi sevă bogată şi parfumată, va descoperi acelaş cuvânt dumnezeesc dăător de viaţă şi plin de adevăr” (pag. 1072).

119. — *Conştiinţa morală*, de Constantin Trambly, Traducere de I. Mihălcescu. *Revista Ortodoxă*, 1916, Februarie, An. II, No. 5, pag. 135—138; Martie—Aprilie, No. 6—7, pag. 167—173.

120. — *Sinedriul*. B. O. R., 1916, Aprilie, An. XL, No. 1, pag. 22—35; Mai, No. 2, pag. 147—159.

Tratează despre: Obârşia sinedriului; Numărul membrilor; Preşedintele; Autoritatea sinedriului; Timpul şi locul pentru ţinerea şedinţelor; Rolul sau activitatea învăţătorilor de Lege (1. Legiuitori. 2. Învăţători de lege. 3. Judecători).

121. — *DIN SFÂNŢA SCRIPTURĂ. VECHIUL TESTAMENT. I. ECLESIASTUL ŞI PLÂNGERILE LUI IEREMIA*. Traducere după textul original ebraic de Pr. I. Popescu-Mălăeşti, I. Mihălcescu şi C. Papacostea. Bucureşti, Tip. Profesională Dimitrie C. Ionescu, 1918, 16×11, 84 pag.

122. — *CREŞTINISMUL ŞI RĂSBOIUL*, de Preotul Marin C. Ionescu, cu o prefaţă de Dr. I. Mihălcescu, Bucureşti, Tip. Cărţilor Bisericeşti, 1920, 20×13, 42 [—43] pag.

123. — *Munca în lumina învăţăturii creştine*. B. O. R., 1921, Octombrie, Seria II, An. XL, No. 1 (487) pag. 33—48.

În lumina doctrinei creştine, munca apare ca o datorie morală, ca un factor economic şi ca o necesitate socială. „Învăţătura creştină şi numai ea ne dă adevărata icoană a muncii sub înţreita ei înfăţişare: morală, economică şi socială” (pag. 48). Este

un răspuns dat celor care acuză creștinismul că disprețuește munca, activitatea.

124. — *Pot laicii citi Scriptura?* B. O. R., 1922, Februarie, seria II, An. XL, No. 5 (491), pag. 341—352.

Este o privire istorică asupra problemei în romano-catolicism, protestantism și Biserica ortodoxă. Aceasta din urmă ține calea de mijloc — $\rho\upsilon\kappa\iota\alpha\kappa\acute{\iota}$ $\acute{o}\delta\acute{o}\varsigma$ — între severitatea exagerată a romano-catolicismului, care lipsește pe credincioși de hrana cuvântului dumnezeesc, și libertatea absolută recunoscută ca principiu în protestantism.

125. — *Citiau laicii Biblia în vremea veche?* B. O. R., 1922, Martie, Seria II, An. XL, No. 6 (492), pag. 426—437.

Laicii aveau voie să citească Sfânta Scriptură în cele dintâi veacuri ale creștinătății. Ba mai mult, sfinții părinți recomandau cu stăruință citirea cărții sfinte.

126. — *Invățătura Evangheliei despre bunurile pământești.* B. O. R., 1922, Mai, Seria II, An. XL, No. 8 (494), pag. 609—618.

Este Iisus Hristos un reformator social, un socialist, un comunist, cum s'a spus de atâtea ori? Nu. El n'a venit în lume ca să îndrumeze pe oameni către o nouă viață economică și socială, dar indirect învățătura lui a avut o adâncă influență asupra vieții sociale și chiar economice. Invățătura Evangheliei admite bunurile pământești, ca necesare vieții omului, dar le subordonează nevoilor sufletești ale acestuia.

127. — PENTRU NEAM ȘI LEGE. Patruzeci cuvântări de învățătură împotriva adventiștilor și baptiștilor, de Diaconul Dr. Gheorghe Comșa [cu o] Prefață de Prof. Dr. I. Mihălcescu. Ed. Librăriei Diecezane, Caransebeș, și «P. Suru», București, 1923, 23×15, 182 [—183] pag.

128. — *Iudeii în statul roman.* B. O. R., 1923, Mai, Seria II, An. XLI, No. 8 (506), pag. 545—554.

„Iudeii, fără voia lor, au pregătit și ușurat calea pentru propovăduirea și răspândirea creștinismului în lumea păgână... Ei au fost cu știință și voință cei mai mari dușmani ai creștinismului și i-au făcut tot răul ce le-a stat în putere” (pag. 545). Pentru acea-

sta este interesant de cunoscut viața lor în afară de Palestina și în deosebi în Imperiul Roman.

129. — *Socialismul și Biserica*. B. O. R., 1923, Iunie, Seria II, An. XLI, No. 9 (507), pag. 640—646.

În sânul socialismului se desemnează un curent favorabil religiei și creștinismului. Este un motiv de bucurie, dar Biserica trebuie să folosească acest prilej și să-și îndrepte grabnic privirile și spre vieța materială a muncitorimii, nu numai spre cea spirituală.

130. — *Comunismul creștin și comunismul religios*. B. O. R., 1923, Iulie, Seria II, An. XLI, No. 10, (508), pag. 673—680.

Comunismul lui Lenin și Troțki se aseamănă cu acela al circumcelionilor, al Taboriților, al țărănilor germani de după Luther și al anabapțiștilor, dar se deosebește profund, ca scop, punct de plecare, mobil al acțiunii și mijloace de realizare, de acela al primilor creștini din Ierusalim, al fraților apostolici, al fraților vieții de obște și al călugărilor și călugărițelor noastre ortodoxe, care duc vieța în comun.

131. — *Clement Alexandrinul, Origen și Ciril al Ierusalimului despre Rugăciunea Domnească*. B. O. R., 1924, Februarie, Seria II, Anul XLII, No. 2, (515), pag. 65—72.

Expunerea urmează ordinea cronologică: Clement al Alexandriei, Origen, Ciril al Ierusalimului. La primii doi se observă o pronunțată tendință intelectualistă în interpretare, cum și folosirea de alegorie în mare măsură. Cu Ciril al Ierusalimului, interpretarea Rugăciunii domnești intră pe făgașul ei natural. El rămâne pe terenul sănătos al interpretării literare, propriu școalei anti-ohiene, la care adaugă și aplicațiuni practice.

132. — *Notițe despre calendar*. B. O. R., 1924, Iulie, Serie nouă, An. XLII, No. 7, (520), pag. 425—430.

Un scurt istoric al problemei calendarului, din cele mai vechi timpuri până acum. Reforma calendarului, admisă de conferința panortodoxă din Constantinopol la 1923 și pusă în aplicare de Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române începând dela 1 Octombrie 1924, are un „caracter înalt științific“ (pag. 430).

133. — *Dragostea creștină în primele veacuri*. B. O. R., 1924, August, Seria II, An. XLII, No. 8 (521), pag. 466—472.

Mărturii despre dragostea creștină în primele veacuri, culese din Lucian de Samosata, Tertullian, Iulian Apostatul și Clement Romanul. Combate pe cei ce susțin că păgânismul a cunoscut și practicat caritatea. Dărnicia păgână, când exista, era în alt spirit decât cea creștină și urmărea să micșoreze valoarea și însemnătatea carității creștine.

134. — *Organizarea și orizontul carității creștine în primele veacuri*. B. O. R., 1924, Octombrie, Seria II, An. XLII, No. 10 (523), pag. 593—602.

Câmpul de activitate a carității creștine era: văduvele, orfanii, bolnavii și săracii; Purtarea de grijă de cei din închisori și de sclavi; Ospitalitatea față de călători; Purtarea de grijă de comunitățile sărace și primejduite, de sinistrați și de cei morți. Sfântul Ignatie a spus: „In afară de creștinism nu este dragoste, nu este purtare de grijă de văduve și de orfani, nu este ajutor pentru cei închiși, nu este mângăere pentru cei întristați, nu este sprijin pentru cei flămânzi și însetați” (Epistola către Smirneni, 6). Cu aceste cuvinte se termină articolul.

135. — *Muzica religioasă în genere și muzica noastră bisericască*. B. O. R., 1925, Mai, Seria II, An. XLIII, No. 5 (530), pag. 276—278.

Muzica este strâns legată de religie, ca și arta în genere. La noi nu s'a găsit încă drumul pe care trebuie să meargă muzica bisericască. Problema muzicii corale bisericesti trebuie desbătută serios de cei competenți.

136. — **SCRIERILE PĂRINȚILOR APOSTOLICI DIMPREUNĂ CU AȘEZĂMINTELE ȘI CANOANELE APOSTOLICE**, traduse din original de Preotul Ioan Mihălcescu, Economistul Matei Pâslaru și Economistul G. N. Nițu. 2 Vol. Chișinău, Ed. Facultății de Teologie, 1927—1928, 22×14, 343 pag. (I); 293 [—295] pag. (II). (Colecția Teologică). Contribuția P. S. Arhieru Irineu Mihălcescu: Vol. I: Introducere. Privire generală asupra părinților apostolici și a scrierilor lor (pag. 3—50). Trad.: Epistola sfântului Barnaba (pag. 51—80). Invățătura celor doisprezece Apostoli (pag. 81—93). Epistola Sfântului martir Policarp, episcopul Smirnei, către Filipeni (pag. 191—197). Sfântul martir Policarp (pag. 199—208). Fragmentele lui Papia (pag. 305—313). Epistola către Diognet (pag. 315—324). Vol. II. Canoanele sfinților apostoli (pag. 269—280). — Recenzie: Pr. Manea Popescu, *Apostolul*, 1928, Martie, An. V, No. 5, pag. 77.

Scrierile Părinților Apostolici. Traducere din original de Preotul I. Mihălcescu și Preotul Matei Pâslaru. 2 Vol., R. Vâlcea, Ed. Sfintei Episcopii a Râmnicului-Noului Severin, 1935, 1936, 20×13, 227 pag. (I); XXXII+184 pag. (II). (Biblioteca Părinților Bisericești, No. 2 și 3).

În această nouă ediție, vol. I apare fără „Epistola ctăre Diognet”, tradusă de P. S. Irineu, și vol. II fără „Canoanele sfinților apostoli”, traduse de același. Vol. II poartă pe copertă ca traducător numai pe Pr. Matei Pâslaru, care face și o „Introducere” asupra scrierilor respective (pag. V—XXXII).

137. — *Sfânta Liturghie la Radio?* Glasul Monahilor, București, 1933, Noembrie 5, An. XI, No. 376, pag. 1. [Și în: Raze de Lumină, București, 1933, Septembrie—Octombrie. An. V. No. 4, pag. 307—308; Glasul Monahilor, 1934, Iunie 17, An. XII, No. 406, pag. 1].

„Difuzarea sfintei liturghii, prin radio... este cea mai mare impietate, cel mai mare sacrilegiu, o adevărată profanare”.

138. — *Cenușarii și Biserica.* Glasul Monahilor, 1933, Decembrie 31, An. XI, No. 384. (Și în același ziar: 1934, Iunie 17, An. XII, No. 406).

„Consider obiceiul cremațiunii ca una din multele psihoze de care suferă omenirea după războiul cel mare, ca o periculoasă boală molipsitoare, de natură sufletească, sau ca o modă capricioasă, ca toate modelele, și macabră”.

139. — *Muzica religioasă în genere și muzica noastră bisericească.* Cele Trei Crișuri, 1934, Noembrie—Decembrie, An. XV, No. 11—12, pag. 133—135.

140. — *Biserica și pacea.* Universul («Pagina Bisericii»), 1934, Septembrie 16, An. LI, No. 253 pag. 6.

141. — DUMNEZEIASCA LITURGHIE A SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR... [Îndreptată după izvoade grecești și

- slavonești]. București, Tip. Cărților Bisericești, 1936, 17×12, 108 [—109] pag. [Cu Pr. Paraschiv Angelescu].
142. — NOUL TESTAMENT AL DONMULUI NOȘTRU IISUS HRISTOS ȘI PSALMII. București, Ed. Sfântului Sinod, Tip. Cărților Bisericești, 1937, 13,5×9,5, 462 [—463] + 120 pag. [Cu Prof. Teodor M. Popescu].
Revizuirea traducerii editate de Sf. Sinod în 1922.
143. — RÂNDUIALA ȘI TÂLCUIREA PE SCURT A SFINTEI LITURGHII. Râmnicul-Vâlci, Editura creștină a Sfintei Episcopii a Râmnicului-Noul Severin, Tip. «Episcopul Vartolomeiu», 1935, 16×12, 30 pag.
- Rânduiala și tâlcuirea pe scurt a Sfintei Liturghii.* București, Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor, secția culturală, Tip. ziarului «Universul», 1937, 16×12, 31 pag. (Biblioteca Apostolul, No. 2).
I d e m, 1938.
Recenzie: Pr. Marin S. Diaconescu, *Păstorul Ortodox*, 1937. August, An. XVIII, No. 8, pag. 271.
144. — SFINTELE ȘI DUMNEZEȘTILE LITURGHII ALE SFINȚILOR NOȘTRI PĂRINȚI IOAN GURĂ DE AUR, VASILE CEL MARE ȘI GRIGORE DIALOGUL... București, Tip. Cărților Bisericești, 1937, 29×20, 391 [—392] pag. [Revizuire. Cu Pr. Paraschiv Angelescu].
Recenzie: Pr. Marin Popescu-Pitești, *Păstorul Ortodox*, 1939, Iunie-Iulie, An. XX, No. 6—7, pag. 242—243.
145. — PANIHIDA sau PARASTASUL, împreună cu LITIA MICĂ, cuprinzând și SLUJBA INMORMĂNTĂRII MIRENILOR ȘI A PRUNCILOR... Ediția V-a, București, Tip. Cărților Bisericești, 1938, 25×20, 94 pag. [Revizuire, îndreptare și întregire. Cu Pr. Paraschiv Angelescu].
146. — CEASLOVUL MIC. Ediția X-a. București, Tip. Cărților Bisericești, 1939, 25×17, 223 pag. [Revizuire. Cu Pr. Paraschiv Angelescu].

IV. — CHESTIUNI BISERICESTI

147. — *O mică dar însemnată reformă.* Teologul, București, 1898, Noembrie 15, An. II, No. 16, pag. 3.
Propune ca învățătorii să fie pregătți pentru a împlini și funcția de cântăreți bisericești.
148. — BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ, de I. Mihălcescu și Victor Puiu. [Cu o «Precuvântare» de P. Gârboviceanu]. București, Institut. de Arte Grafice «Carol Göbl, S-r. Ioan St. Rasidescu, 1904, 16×11, 96 pag. (Biblioteca Societății «Steaua», No. 8).
Partea I cuprinde: Impărțirea și forma bisericii; Vestmintele sfinte; Cărțile bisericești; Despre sărbători; Slujbele dumnezești; Sfânta Liturghie; Despre sfintele taine. Partea II: Cărmuitorii bisericești; Eparhiile din țară; Administrația Casei Bisericii.
149. — *Organizațiunea bisericească și școlară a lui Șaguna.* Convorbiri Literare, 1908, Decembrie, An. XLII, No. 12, pag. 585—593.
I. Parohia. II. Protopresbiteratul. III. Eparhia. IV. Mitropolia.
150. — RĂSPUNS LA MEMORIUL EPISCOPULUI GHERASIM AL ROMANULUI, [de] Un laic iubitor de cele sfinte. [Cu motto: «Non quis, sed quid»]. București, Inst. de Arte Grafice Carol Göbl, S-r. Ion St. Rasidescu, 1909, 24×16, 41 pag.
In ziua de 12 Octombrie 1909, în ședința de deschidere a sesiunii de toamnă a Sf. Sinod, Episcopul Gherasim al Romanului a citit un memoriu, în care punea în discuție autocefalia Bisericii Ortodoxe Române. Apoi a părăsit sala, aruncând anatema asupra mitropoliților și unor episcopi ai țării, precum și asupra tuturor arhierieilor care nu vor fi de părerea lui. Autorul „Răspunsului” arată netemeinicia afirmațiilor din „Memoriu” și vestește purtarea necreștinească a episcopului Gherasim al Romanului.
151. — MODIFICAREA LEGEI SINODALE. București, Tip. «Voința Națională», 1909, 16×10, 54 pag. (Extras din

ziarul *Voința Națională*). [In *Voința Națională*, 1909, An. XXVI, începând dela 1 (14) Februarie până la 7 (20) Februarie, No. 7084—7088].

Discută proiectul de modificare a legii sinodale din 1872, găsin-du-l foarte folositor Bisericii.

152. — *Activitatea lui Șaguna pe tărâmul bisericesc*. (Cuvântare ținută la Ateneul Român din București, Duminică 4 Octombrie, cu prilejul serbării dată de «Liga Culturală» pentru comemorarea mitropolitului Șaguna). B. O. R., București, 1909, Septembrie, An. XXXIII, No. 7, 751—765.

„Șaguna a fost născut să fie mitropolit” (pag. 752).

153. — *Un apel către fruntașii politici ai României*. *Revista Ortodoxă*, București, 1914, Noembrie, An. III, No. 2, pag. 45—49.

În legătură cu apelul unor tineri licențiați în Teologie, pentru anumite îndreptări în viața bisericească a țării. Împărtășește mare parte din dorințele tinerilor teologi.

154. — *Preoții și cooperația*. *Revista Ortodoxă*. București, 1916, Iulie, An. IV, No. 10, pag. 193—194.

În legătură cu un articol din „Universul”, în care d-l Stelian Popescu aducea învinuiri preoților cooperatori. Cooperația, între altele, a strâns legăturile de prietenie dintre preoți și învățători.

155. — *Pentru rezolvirea lipsei de preoți*. *Solidaritatea*, București, 1920, Octombrie—Noembrie, An. I, No. 7—8, pag. 259—263.

Propune între alte soluții și pe aceea a hrotonirii seminaristilor care au terminat studiile seminarului de gradul I, adică patru clase, înainte de anul 1894, data punerii în aplicare a Legii clerului mirean.

156. — *Obligativitatea căsătoriei a doua a preoților*. *Social-Tărânișmul*, 1921, Mai 2, No. 9, pag. 4; Mai 9, No. 10, pag. 3—4.

157. — *Dela congresul preoților văduvi*. *Social-Tărânișmul*, 1921, Mai 23, No. 12, pag. 2—3.

158. — *Pentru ce nu intră seminariștii în cler și normaliștii în învățământ?* Social-Țărănismul, 1921, Iunie 13, No. 15, pag. 3.
159. — *Iarăși de ce nu intră seminariștii în cler și normaliștii în învățământ.* Social-Țărănismul, 1921, Iunie 27, No. 17, pag. 2—3.
160. — ROMĂNI ORI UNIȚI? Invederarea purtării neromânești a vlădicilor Români uniți cu prilejul serbărilor Intronării dela Alba-Iulia, a Majestăților Lor Regelui și Regina, în ziua de 15 Octombrie 1922. București, Tip. Cărților Bisericești, 1922, 21×14, 22 pag.
Recenzie: Pr. G. Ciușeanu, *Renașterea*, 1923, Aprilie, An. II, No. 4, pag. 119—120.
161. — *Cântăreții bisericești*, B. O. R., 1922, August, Seria II, An. XL, No. 11 (497), pag. 821—824.
Propune ca învățătorii să fie pregătiți în școlile normale ca să fie în același timp și cântăreți bisericești, conducând și corul bisericesc al elevilor. Elevii ar cânta o liturghie tip, generalizată în toată țara.
162. — *Ceeace ar trebui să se știe înainte de încheierea concordatului.* B. O. R., 1924, Decembrie, Seria II, An. XLII, No. 12 (525), pag. 729—737.
Din cercetarea istorică a romano-catolicismului reiese limpede: a) Că Roma scotoște acordarea libertății religioase din partea celorlalte confesiuni ca un principiu necesar, iar din partea ei, ca o belea de care nu se poate scăpa în anumite cazuri; b) Că ținta ei ultimă este stăpânirea absolută asupra întregii lumi (pag. 733—734). Arma cu care Roma papală a cucerit toate succesele dobândite au fost *concordatele*. Aceasta au observat-o toate statele și de aceea cele care au concordate cu ea caută să le desfacă, iar cele care n'au se feresc ca de ciumă să încheie zăpisi cu ea (pag. 737).
163. — *Legea de organizare a vieții bisericești.* Răspunsurile părintelui Dr. I. Mihălcescu, profesor universitar. *Calea rului* (pagina «Biserica și Școala»). București, 1932, Septembrie 26, An. I, No. 170, pag. 3.

164. — *Rolul preotului în societatea românească*. Părerile părintelui profesor I. Mihălcescu, decanul Facultății de Teologie din București. Țara Noastră, 1934, Mai 31, An. XIII, No. 603, pag. 1 și 4.

V. — EDUCAȚIE RELIGIOASĂ ȘI MORALĂ

165. — MAMĂ ȘI FIU. Povestire de M. Eitner, Traducere de I. Mihălcescu, București, Tip. Gutenberg, 1912, 14×10, 228 pag. (Biblioteca educativă, No. 5—7. [Și în Viitorul, la rubrica «Foița revistei Viitorul», începând dela 1908, Noembrie 1 și 15, An. XI, No. 5—6, până la 1912, Septembrie 1—Noembrie 13, An. XV, No. 1—6].
Recenzie: Nicolae Bălan, *Revista Teologică*, 1916, Ianuarie 1 -- Februarie 1, An. X, No. 1—3, pag. 58—59.
166. — *Invățăminte din războiul balcanic*. Revista Ortodoxă, 1912, Decembrie—1913, Ianuarie, An. I, No. 3—4, pag. 72—76.
167. — MĂRGĂRITARE BIBLICE PENTRU COPII. București, Tip. «Profesională» Dimitrie C. Ionescu, 1915, 12×8, 63 pag.
168. — *Cuvinte edificatoare*. Revista Ortodoxă, 1915, Februarie, An. III, No. 5, pag. 139—142; Martie, No. 6, pag. 169—172; Decembrie, An. IV, No. 3, pag. 82—87.
169. — *Glasul cugetului*. Duminica Ortodoxă, 1915, Mai 12, An. I, No. 37, pag. 3—4.
170. — CEA DIN URMĂ SPOVEDANIE. București, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl S-sori, 1916, 16×10, 40 pag. (Biblioteca Cercului de publicații religioase și morale «Ia și citește», No. 11).

Cea din urmă spovedanie. Ediția II-a. București, Tip. N. Stroilă, 1921, 16×11, 40 pag. (Aceeași Bibliotecă).

Cea din urmă spovedanie. Ediția IV-a. București, Tip. Richard Sergies, 1928, 16×12, 32 pag. (Aceeași Bibliotecă).

171. — VIAȚA MÂNTUITORULUI, întocmită după cele patru Evanghelii canonice, de Ioan Mihălcescu. București, Inst. de Arte Grafice Carol Göbl, S-sor I. St. Rasidescu, 1917, 16×11, 40 pag. (Biblioteca cercului de publicații religioase și morale «Ia și citește», No. 12).

Viața Mântuitorului. Ediția II-a. București, Tip. «Lupta» N. Stroilă, 1921.

Viața Mântuitorului. Ediția III-a. București, Tip. «România Mare», 1927, 31 pag.

Viața Domnului Nostru Iisus Hristos, Mântuitorul lumii... Râmnicul-Vâlci, Editura

creștină a Sfintei Episcopii a Râmnicului Noul Severin, Tip. «Episcopul Vartolomeiu», 1934, 16×12, 32 pag.

172. — EXPLICAREA SFINȚEI LITURGHII. București, Inst. de Arte Grafice Carol Göbl, S-sor I. St. Rasidescu, 1917, 15×10, 40 pag. (Biblioteca Cercului de publicații religioase și morale «Ia și citește»).

Explicarea Sfintei Liturghii. Ediția V-a. București. Tip. «România Mare», 1927, 16×12, 31 pag.

173. — CATEHISMUL CREȘTINULUI ORTODOX. București, Tip. Cărților Bisericești, 1918, 15×11, 112 pag. (Biblioteca Cercului de publicații religioase și morală «Ia și citește». No. suplimentar).

Catehismul creștinului ortodox. Ed. II-a, București, Tip. «Convorbiri Literare», 1923, 15×11, 112 pag. (Aceeași Bibliotecă).

Catehismul creștinului ortodox. Ed. III-a, București, Tip. Bisericească din sfânta Mănăstire Cernica, 1927, 20×13, 75 pag. (Biblioteca Institutului Biblic al Bisericii Ortodoxe Române, No. 6).

Catehismul creștinului ortodox. Ed. IV-a, București, 1931 (Aceeași tipografie, Bibl., format, etc.).
Recenzie: N. Colan, *Revista Teologică*, 1926, Februarie—Martie, An. XVI, No. 2—3, pag. 75—76.

174. — *Fericiți cei ce n'au văzut și au crezut*. Duminica Ortodoxă, 1919, Aprilie 21, An. I, No. 34, pag. 2—3.
175. — *Rugăciunea unei mame*. Duminica Ortodoxă, 1919, Aprilie 21, An. I, No. 34, pag. 4.
176. — *Spovedania unui necredincios*. Duminica Ortodoxă, 1919, Mai 5, An. I, No. 36, pag. 4.
177. — *Ură și dragoste*. Duminica Ortodoxă, 1919, Iunie 2, An. I, No. 40, pag. 2—3.
178. — *Păcatul mândriei*. Duminica Ortodoxă, 1919, Iunie 30, An. I, No. 44, pag. 3—4.
179. — *Cugetări despre rugăciune*. [Culegere] Duminica Ortodoxă, 1919, Iulie 7, An. I, No. 45; Iulie 14, No. 46, pag. 4.
180. — *Cugetări despre muncă*. [Culegere]. Duminica Ortodoxă, 1919, August 4, An. I, No. 49, pag. 3—4.
181. — *Scara Mântuitoare*. Duminica Ortodoxă, 1919, Octombrie 13, An. II, No. 7, pag. 3—4.

182. — *Economie creștinească*. Duminica Ortodoxă, 1919, Octombrie 20, An. II, No. 8, pag. 3—4.
183. — *Mila săracului*. Duminica Ortodoxă, 1919, Noembrie 3, An. II, No. 10, pag. 4.
184. — *Anul nou*. Duminica Ortodoxă, 1919, Decembrie 29, An. II, No. 18, pag. 3—4.
185. — *Cugetări despre nemurire*. [Culegere]. Duminica Ortodoxă, 1920, Martie 1—22, An. II, No. 27—30, pag. 11—12.
186. — *Cu Christos, toate le pot*. Duminica Ortodoxă, 1920, Martie 1—22, An. II, No. 27—30, pag. 15—16.
187. — *Cugetări despre moarte*. [Culegere]. Duminica Ortodoxă, 1920, Martie 29—Aprilie 5—12, An. II, No. 31—33, pag. 11—12.
188. — *Un ucenic pios. Puterea iubirii de mamă. Deajuns pentru toți*. Duminica Ortodoxă, 1920, Aprilie 19—Mai 10, An. II, No. 34—37, pag. 13—14.
189. — *Sfânta Nuntă*. Duminica Ortodoxă, 1920, Aprilie 19—Mai 10, An. II, No. 34—37, pag. 11—12.
190. — *Visul șeikului Ali*. Duminica Ortodoxă, 1920, Mai 17—24, An. II, No. 38—39, pag. 7—8.
191. — *Cain și Abel*. Duminica Ortodoxă, 1920, Mai 31—Iunie 7, An. II, No. 40—41, pag. 5—6.
192. — *O călătorie periculoasă*. Duminica Ortodoxă, 1920, Ianuarie 5, An. II, No. 19, pag. 3—4.
193. — COLIBA INDIANĂ. Traducere de Ioan Mihălcescu [Cu un studiu introductiv despre Bernardin de Saint-

- Pierre, autorul cărții]. Ediția II-a București, Tip. «Lupta» N. Stroilă, 1921, 17 × 12, 71 pag. (Biblioteca cercului de publicații religioase și morale «Ia și citește»).
194. — *In fața morții toți sunt deopotrivă*. Duminica Ortodoxă, 1921, Martie 14—21, An. III, No. 29—30, pag. 4.
195. — *Postul adevărat*. Duminica Ortodoxă, 1921, Martie 28—Aprilie 4, An. III, No. 31—32, pag. 2—3.
196. — *Cel ce stă să ia seama să nu cadă*. Duminica Ortodoxă, 1921, Aprilie 11—12, An. III, No. 33—34, pag. 6.
197. — *Magii dela Răsărit*. B. O. R., 1921, Decembrie, Seria II, An. XL, No. 3 (489), pag. 168—181.
Traducerea primelor cinci capitole din romanul Ben-Hur, de L. Wallace, după traducerea germană a lui H. von. Edorf. Cu îndemnul ca cineva, care ar avea mai mult timp, să traducă întreg romanul, făcând „un neprețuit serviciu literaturii noastre serioase” (pag. 169, în notă).
198. — *Despre suferinți*. Duminica Ortodoxă, 1922, Iunie 5—12, An. IV, No. 41—42, pag. 5; Iulie 31—August 7, No. 49—50, pag. 4; August 14—28, No. 51—52, pag. 6; Septembrie 4—11, An. V, No. 1—2, pag. 2—3.
199. — VARLAAM ȘI IGASAF. Povestirea minunatei vieți a acestor doi sfinți, prelucrată de Pr. Ioan Mihălcescu. București, Tip. «România Nouă», 1923, 21 × 14, 127 pag.
200. — MĂRGĂRITARE CREȘTINE, adunate de Pr. Ioan Mihălcescu. București, Tip. «Române Unite» S. A., 1925, 16 × 11, 40 pag. (Institutul de editură creștină al Sfintei Episcopii a Râmnicului-Noul Severin, No. 2).
201. — URANIA, [de] Camille Flammarion. Traducere de I. Mihălcescu și C. Chifu, 2 vol. București, Ed. «Cartea

- Românească», 15 × 10, 100 pag. (I); pag. 101—212 (II). (Biblioteca Minerva, No. 101—102).
202. — DE SFINTELE PAȘTI. Cugetări, sfaturi și îndemnuri. București. Tip. «Lupta», N. Stroilă, 1925, 17 × 12, 23 pag. (Primăria Capitalei. Direcția Asistenței Culturale). [Și în B. O. R., 1925, Aprilie, Seria II, An. XLIII, No. 4 (529), pag. 228—232].
203. — SĂ-L URMĂM. Traducere de Preotul Ioan Mihălcescu [după] Henryk Sienkiewicz, București, Editura Librăriei «Pavel Suru», Tip. «Lupta», N. Stroilă, 1927, 17×11, 63 pag.
204. — SFÂNTA EVANGHELIE DELA MATEI, din nou tălmăcită și din nou tâlcuită pentru popor de Preotul Ioan Mihălcescu. Ediția II-a. București, Tip. ziarului «Universul», 1927, 16 × 11, 128 pag.
205. — *Către enoriași*. Curierul Parohial al Bisericii Amza, 1927, Octombrie 1, An. I, No. 1, pag. 1—3. [Cu Pr. Ioan N. Ionescu].
206. — *Cum poate ajunge cineva bun creștin?* Curierul Parohial al Bisericii Amza, 1927, Noembrie 1, An. I, No. 3, pag. 1—3.
207. — *Christos Mântuitorul*. Curierul Parohial al Bisericii Amza, 1928, Martie 15, An. I, No. 12, pag. 1—2.
208. — «*Nu este aici, ci a înviat, precum a zis*». Curierul Parohial al Bisericii Amza, 1928, Aprilie 15, An. I, No. 14, pag. 1—3.
209. — *Să ne schimbăm obiceiul*. Curierul Parohial al Bisericii Amza, 1928, Mai 15, An. I, No. 16, pag. 1—3.
210. — *Cu prilejul unui nou an*. Curierul Parohial al

- Bisericii Amza, 1928, Octombrie 1, An. II, No. 1, pag. 1—3.
211. — *Istoriore pentru înțelegerea rugăciunii «Tatăl Nostru»*. Curierul Parohial al Bisericii Amza, 1928, Noembrie 15, An. II, No. 4, pag. 1—3; Decembrie 1, No. 5, pag. 1—4.
212. — SFÂNTA EVANGHELIE DELA MARCU, din nou tălmăcită pentru popor de Preotul Ioan Mihălcescu. București, Tip. ziarului «Universul», 1928, 16×11, 60 pag.
213. — SFÂNTA EVANGHELIE DELA LUCA, din nou tălmăcită pentru popor de Preotul Ioan Mihălcescu. Ediția I-a. București, Tip. ziarului «Universul», 1929, 16×11, 130 pag.
214. — *Glasul tainic*. Traducere din limba germană, de Pr. I. Mihălcescu. Curierul Parohial al Bisericii Amza, 1929, Mai 15, An. II, No. 16, pag. 1—4.
215. — *Crăciunul românesc*. Curierul Parohial al Bisericii Amza, 1931, Decembrie 1, An. IV, No. 14, pag. 1—4.
216. — *Anul 1932*. Curierul Parohial al Bisericii Amza, 1932, Ianuarie 1, An. V, No. 1, pag. 1—3.
217. — *Pagini celebre*. Curierul Parohial al Bisericii Amza, 1932, Februarie 1, An. V, No. 2, pag. 1—4.
218. — *Marto! Marto!* Curierul Parohial al Bisericii Amza, 1932, Aprilie 1, An. V, No. 4, pag. 1—3.
219. — *Iisus Izbăvitorul*. Calendarul, 1932, Decembrie 25, An. I, No. 256.
220. — PROHODUL DOMNULUI ȘI MÂNTUITORULUI NOSTRU IISUS HRISTOS. Revăzut după textul grecesc de

Pr. Ioan Mihălcescu și Gh. Popescu-Zimnicea. Râmnicul Vâlctii, Tip. «Cozia» a Sfintei Episcopii a Râmnicului Noul Severin, 1934, 23×16, 31 pag.

Prohodul Domnului și Mântuitorului Iisus Hristos. Revăzut după textul grecesc și pus pe note orientale și liniare, de Pr. Ioan Mihălcescu și Gh. Popescu-Zimnicea. Râmnicul Vâlctii, Tip. «Episcopul Vartolomeu» a Râmnicului Noul Severin, 1935, 23 × 16, 45 [—48] pag.

Prohodul Domnului nostru Iisus Hristos. Revăzut după textul grecesc de Arhiereul Irineu Mihălcescu-Craioveanu. Ediția IV. R.-Vâlctii, Tip. «Episcopul Vartolomeu» [1939], 17×11, 36 pag.

Recenzie: N. Chițescu, *Raze de Lumină*, 1934, Martie—Aprilie, An. VI, No. 2, pag. 170—172.

221. — *Un nou an.* Curierul Parohial al Bisericii Amza, 1934, Ianuarie 1, An. VI, No. 1, pag. 1—3.
222. — *Crăciunul românesc.* Calea Vieții, 1934, Octombrie-Decembrie, An. II, No. 19—21, pag. 1—3.
223. — *La începutul unui an.* Calea Vieții, 1935, Ianuarie, An. II, No. 22, pag. 1—4.
224. — *Veșnicia Sfintei Scripturi*, de Gustav Theodor Fehner, trad. de Pr. I. Mihălcescu din Zend-Avesta. Apostolul, 1936, Septembrie 1—15, An. XIII, No. 17, pag. 230.
225. — IISUS HRISTOS. Sft. Evanghelii într'una [de] Pr. Icon. Stavr. Haralambie Popescu. Cu o prefață de P. S. Irineu Mihălcescu-Târgovișteanu, București, Ed. «Pace», 1937, 21×13, 320 [—321] pag. + 1 hartă.
226. — *Ce ne învață peștera din Bethlehem?* Universul

(«Pagina Bisericii»), 1937, Sâmbătă 25 Decembrie, An. LIV, No. 355, pag. 8.

227. — PROHODUL PEA SFINTEI DE DUMNEZEU NĂSCĂTOARE ȘI PURUREA FECIOARA MARIA. Refăcut după izdovul grecesc de Arhieru Irineu Mihălcescu-Craioveanu și Gheorghe Popescu-Zimnicea. Tip. sfintei mânăstiri Cernica-Ilfov, 1939, 24×16, 48 pag.
228. — VIAȚA ȘI ACATISTUL SFÂNTULUI MARE MUCENIC ȘI TĂMĂDUITOR PANTELIMON. București, Librăria Teologică, 1938, 20×13, 23 [—24] pag. [Cu Pr. Gh. Popescu-Colibași].
229. — VISUL MAICII DOMNULUI. COBORĂREA SA LA IAD. R.-Vâlcii, Ed. Tip. «Episcopul Vartolomei», 1939, 12×9, 30 pag.
230. — RUGĂCIUNEA CĂTRE PEA SFÂNTA NĂSCĂTOARE DE DUMNEZEU ȘI PURUREA FECIOARĂ MARIA. R.-Câlcea, Ed. Tip. «Episcopul Vartolomei», 1939, 12×9, 30 pag.

VI. MANUALE DE RELIGIE

a) *Invățământ primar.*

231. — CARTE DE RELIGIE pentru clasa I-a primară. București, Ed. Librăriei Pavel Suru, 1935, 23×16, 46 pag. [Cu Dr. Petru Barbu].
232. — CARTE DE RELIGIE pentru clasa II-a primară. București, Ed. Librăriei Pavel Suru, 1935, 23×16, 46 pag. [Cu Dr. Petru Barbu].
233. — CARTE DE RELIGIE pentru clasa III-a primară. București, Ed. Librăriei Pavel Suru, 1935, 23×16, 65 pag. [Cu Dr. Petru Barbu].

234. — CARTE DE RELIGIE pentru clasa IV-a primară. București, Ed. Librăriei Pavel Suru, 1935, 23×16, 46 pag. [Cu Dr. Petru Barbu].

Recenzie la toate manualele de mai sus: D. Fecioru, *Apostolul*, 1935, Octombrie 1—15, An. XII, No. 19—20, pag. 319.

b) *Licee teoretice.*

235. — ISTORIA SFÂNTĂ A VECHIULUI ȘI NOULUI TESTAMENT. Pentru clasa I-a secundară. Ediția I-a. București, Ed. Librăriei Pavel Suru, [fără an], 20+13, 104 pag. + 3 hărți.

Ist. sf. a V. și N. T... Ediția II-a [Pe copertă Ediția IV-a. Fără nicio modificare în text]. București, Ed. Librăriei Pavel Suru, 1934, 108 pag.

Ist. sf. a V. și N. T... Ediția II-a [Cu clișeele schimbate]. București, ed. «Cugetarea», 1935, 101 [—104] pag.

Ist. sf. a V. și N. T... Ediția IV-a ameliorată [Cu îndreptări stilistice și ilustrațiuni uniforme]. Buc., Ed. «Cugetarea», 1937, 20 × 13, 107 [—112] pag.

Ist. sf. a V. și N. T... Ediția V-a [Fără nici o schimbare], București, Ed. «Cugetarea», 1938, 20 × 13, 106 [—112] pag.

236. — PARABOLELE ȘI INVĂȚĂTURILE DOMNULUI nostru IISUS HRISTOS. Pentru clasa II secundară de băieți și de fete. București, Ed. Librăriei Pavel Suru, [1930], 21×13, 111 pag.

Parab. și Inv. D. n. I. s. H s... Ediția II-a [Cu mici diferențe cerute de program, altele de stil]. București, Ed. «Cugetarea», [1935], 21×13, 127 pag.

Parab. și Inv. D. n. I. s. H s... Ediția IV-a [cu mici îndreptări stilistice], București, Ed. «Cugetarea», 1937, 21×13, 130 pag.

237. — ISTORIA BISERICII CREȘTINE. Pentru clasa V-a secundară, București, Tip. profesională, Dimitrie C. Ionescu, 1914, 20×13, 83 [—84] pag. [cu N. Dăbrescu].

Istoria Bisericească. Pentru clasa V-a liceală. Ediția V-a [Ameliorată și reaprobată]. București, Ed. Librăriei Pavel Suru, 1926, 21 × 13, 104 pag.

Ist. Bis... Ediția VI-a [Neschimbată]. București, Ed. Librăriei Pavel Suru, 1928.

Istoria Bisericească universală (cu elemente de Catehism și Liturgică). Pentru clasa III-a secundară. București, Edit. Librăriei Pavel Suru, Tip. «Bucovina», I. E. Torouțiu, [fără an], 20 × 13, 102 pag. + 1 hartă.

Ist. bis. univ... Ediția III-a, București, Ed. «Cugetarea», [1935], 20 × 13, 98 [—101] pag.

Ist. bis. univ... Ediția VI-a [Fără nici o schimbare esențială]. București, Ed. «Cugetarea», [1936], 100 pag.

Ist. bis. univ... Ediția VII-a, București, Ed. «Cugetarea», [1937], 20 × 13, 98 [—100] pag.

238. — ISTORIA BISERICII ROMÂNE. Pentru clasa VI secundară. De N. Dobnescu. Ediția IV-a, revăzută de Preotul Ioan Mihălcescu. București, Tip. «Lupta», N. Stroilă, 1926, 21 × 14, 112 [—114] pag.

Istoria Bisericii ortodoxe române. Pentru clasa IVa- secundară. București, Ed. Librăriei Pavel Suru, 1932, 20 × 13.

Istoria Bisericii române. Pentru clasa IV-a secundară. Alcătuită după programa analitică din 1934. Ediția II-a. București, Ed. «Cugetarea» [1935] 20 × 13, 147 [—151] pag.

Ist. Bis. rom... Ediția IVa-. București, Ed. «Cugetarea», [1937], 20×13, 156 [—159] pag.

239. — DOGMELE RELIGIUNII CREȘTINE ORTODOXE ȘI NOȚIUNI DE LITURGICĂ. Pentru clasa IV-a secundară. De Ioan Mihălcescu și Economul I. V. Raiculescu. București, Ed. «Librăriei Naționale», 1912, 20 × 13, 96 pag.

Dogm. relig. creșt. ort... Ediția II-a [Cu câteva îndreptări stilistice, mici adaose, scurtări și împărțirea materiei pe lecțiuni]. București, Tip. «Profesională» Dimitrie C. Ionescu, 1914, 20×13, IV+99 pag.

Dogm. relig. creșt. ort... Ediția III-a [Apărută după moartea Econ. I. V. Raiculescu, cu multe modificări de formă și puține de fond]. București, Ed. Librăriei Pavel Suru, 1919, 21 × 14, 102 [—103] pag.

Dogm. relig. creșt... Ediția VI-a [Fără nici o deosebire]. București, Ed. Librăria Pavel Suru, [Fără an], 20 × 13, 97 [—98] pag.

Dogm. relig. creșt... Ediția VII-a [Fără nici o deosebire]. București, [Aceeși Ed. și format. Fără an], 89 [—90] pag.

DOGMELE BISERICII CREȘTINE ORTODOXE. Pentru clasa V-a secundară. București, Ed. Librăriei Pavel Suru, 1929, 20 × 13, 142 pag.

Dogm. Bis. creșt. ort... Ediția II-a, București, Ed. Librăriei Pavel Suru, [Fără an], 20 × 13, 144 pag.

Dogm. Bis. creșt. ort... Ediția III-a, București, Ed. Librăriei Pavel Suru, 1932, 20 × 13, 158 pag.

Dogm. Bis. creșt. ort... Ediția IV-a [Fără nici o schimbare]. București, Ed. Librăriei Pavel Suru, [1934] 20 × 13, 148 pag.

- Dogm. Bis. creșt. ort...* Ediția IV-a, conform programei analitice din 1934. București, Ed. «Cugetarea», 1935, 20 × 13, 114 [—115] pag.
- Dogm. Bis. creșt. ort...* Ediția VII-a, revăzută, București, Ed. «Cugetarea», 1938, 20 × 13, 98 [—100] pag.
240. — MORALA CREȘTINĂ pentru clasa VI-a secundară. București, Ed. Librăriei Pavel Suru, 1931, 20 × 13, 203 pag.
- Morala Creștină...* Ediția IV-a, București. Ed. «Cugetarea», [1935], 20 × 13, 190 pag.
- Morala Creștină...* Ediția V-a, adaptată pentru o singură oră pe săptămână. București, Ed. «Cugetarea», [1936], 20 × 13, 176 pag.
- Morala Creștină...* Ediția VI-a. [Fără unele din lecțiunile suplimentare]. București, Ed. «Cugetarea», 1938, 20 × 13, 156 pag.
241. — MANUAL DE APOLOGETICĂ. Pentru uzul școalelor secundare. București. Ed. «Cugetarea» [Fără an. Proba-bil 1929], 20 × 13, 113 [—116] pag.
242. — NOȚIUNI DE FILOSOFIA RELIGIUNII. Pentru clasa VII-a secundară. Ediția IV-a, alcătuită după noua programă analitică [1935], 20,5 × 13,5, 94 pag.
- Noț. de Fil. Relig...* Ediția V-a [Fără nici o schimbare]. București, Ed. «Cugetarea», [1936], 20 × 13, 96 p.
243. — ELEMENTE DE FILOSOFIE CREȘTINĂ. Pentru clasa VIII-a secundară. Ediția IV-a, alcătuită după programa analitică din 1935. București, Ed. «Cugetarea», [1935], 20,5 × 13,5, 128 pag.
- Elem. de Fil. creșt...* Ediția V-a [Revăzută]. București, Ed. «Cugetarea», [1936], 20 × 13, 164 pag.

c) *Seminarii.*

244. — EXPLICAREA EVANGHELIILOR DUMINICALE. Pentru clasa III-a de seminar. București, Tip. Gutenberg, Ioseph Göbl, 1903, 22 × 13,5, 183 pag. (Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice, Casa Școalelor).

Explic. Evangh. dum... Ediția III-a [Cu mici modificări stilistice și ortografice]. București, Tip. «Cultura Neamului Românesc», 1922, 21 × 13, 192 pag. (Din publicațiile Casei Școalelor).

Explic. Evangh. dum... Ediția IV-a [Cu mici modificări stilistice și de ortografie]. București, Tip. Cărților Bisericești, 1932, 21 × 13, 183 pag.

245. — ISTORIA BISERICESCĂ UNIVERSALĂ PÂNĂ LA 1054, cu noțiuni de Patrologie, întocmită conform programei analitice a seminariilor din 1908. Pentru clasa V-a de seminar. București, Tip. G. A. Lăzărescu, 1911, 20×13, 286 pag. (Din publicațiunile Cassei Școalelor).

Ist. bis. univ... Ediția II-a [Imbunătățită ca fond și ca formă]. București, Tip. «Jockey-Club», Ion C. Văcărescu, 1916, 20 × 13, VIII + 296 pag. (Din publicațiunile Casei Școalelor).

Ist. bis. univ... Ediția III-a [Cu «Anexe» de citit, pag. 253—292]. București, Tip. «Cultura Neamului Românesc», 1922, 21 × 14, VII + 296 pag. (Din publicațiunile Casei Școalelor).

Ist. bis. univ... Ediția IV-a [Neschimbată]. București, Editura Tipografiei «Cărților Bisericești», 1932, 20 × 13, 271 pag.

246. — ISTORIA BISERICESCĂ UNIVERSALĂ DELA 1054 PÂNĂ AZI. Pentru clasa VI-a de seminar. Ediția II-a, București, Editura Tipografiei «Cărților Bisericești», 1932, 19 × 13, 256 pag.

247. — MANUAL DE TEOLOGIE DOGMATICĂ. Pentru clasa VI-a de seminar. București. Stabiliment de Arte Grafice «Energia», 1916, 20 × 13, III + 358 pag. (Din publicațiile Cassei Școalelor).

Manual de Teol. dogm... Ediția II-a. București Tip. «Jockey-Club», Ion C. Văcărescu, 1920, 20 × 13, III + 359 pag. (Din publicațiile Cassei Școalelor).

Manual de Teol. dogm... Ediția III-a [Fără «Anexe» și «Cărți de consultat»]. București, Ed. Tipografiei «Cărților Bisericești», 1932, 20 × 13, 247 pag.

248. — CURS DE OMILETICĂ. Intocmit pentru clasa a VI a seminariilor de răposatul George Aramă și revăzut de Ioan Mihălcescu. Ediția II-a. București, Imprimeriile «Independența», 1923, 22 × 14, 225 pag.

d) *Școli Normale.*

249. — ISTORIA GENERALĂ A BISERICII. Pentru clasa III-a a școalelor normale de băeți și fete. București, Ed. Librăriei Pavel Suru. Tip. Bucovina, I. E Torouțiu. [Fără an], 22 × 14, 158 pag.

Ist. gen. a Bis. Pentru cl. III-a a șc. norm. de băeți și fete. București, Ed. Librăriei Pavel Suru, Imprimeria Fund. Cult. Regele Mihai I. [Fără an], 21 × 13, 140 pag.

250. — ISTORIA BISERICII ROMÂNE, de N. Dobrescu, revăzută, complectată și adaptată programei pentru clasa IV-a normală, de Pr. Ioan Mihălcescu. București, Ed. Librăriei Pavel Suru, [Fără an], 21 × 13, 77 [—78] pag.

251. — DOGMELE RELIGIUNII CREȘTINE ORTODOXE. Pentru clasa V-a normală. București, Editura Librăriei Pavel Suru, [Fără an], 20 × 13, 94 pag.

e) *Licee comerciale de băieți și fete.*

252. — NOȚIUNI DE LITURGICĂ ȘI ISTORIA SFÂNTĂ A NOULUI TESTAMENT. Pentru clasa I a Liceelor comerciale de băieți și de fete. București, Ed. «Cugetarea» [1938], 21 × 13, 90 [—94] pag. [Cu Dr. Nicolae Chițescu și Dr. Emilian Vasilescu].
253. — INVĂȚĂTURA ȘI PARABOLELE DOMNULUI NOSTRU IISUS HRISTOS. Pentru clasa II-a a Liceelor comerciale de băieți și fete. București, Ed. «Cugetarea» [1938] 21 × 13, 126 pag. + 1 hartă. [Cu Dr. Emilian Vasilescu și Dr. Nicolae Chițescu].
254. — ISTORIA BISERICII ROMÂNE ÎN CADRUL ISTORIEI BISERICII UNIVERSALE. Pentru clasa III-a a Liceelor comerciale de băieți și fete. București, Ed. «Cugetarea», [1938], 21 × 13, 99 [—100] pag. [Cu Dr. Nicolae Chițescu și Dr. Emilian Vasilescu].
255. — DOGMELE BISERICII CREȘTINE ORTODOXE. Pentru clasa IV-a a Liceelor comerciale de băieți și fete. București, Ed. «Cugetarea» [1938], 21 × 13, 82 [—83] pag. [Cu Dr. Nicolae Chițescu și Dr. Emilian Vasilescu].
256. — MORALA CREȘTINĂ. Pentru clasa V-a a Liceelor de băieți și fete. București, Ed. «Cugetarea» [1938], 21 × 13, 128 pag. [Cu Dr. Emilian Vasilescu și Dr. Nicolae Chițescu].
257. — CREȘTINISMUL ȘI VIEAȚA. Pentru clasa VI a Liceelor comerciale de băieți și fete. București, Ed. «Cugetarea», [1938], 21 × 13, 122 [—123] pag. [Cu Dr. Emilian Vasilescu și Dr. Nicolae Chițescu].
Recenzii la toate manualele pentru învățământul comercial: I. D. Lecca, *Apostolul*, 1938, Decembrie 1—15, An. XV, No. 21, pag. 311—312.

f) *Licee industriale de băieți și fete.*

258. — MANUAL DE RELIGIE. Pentru clasa I-a a liceelor industriale de băieți. București, Ed. «Cugetarea» [1939], 21 × 13, 96 pag. [Cu Dr. Nicolae Chițescu și Dr. Emilian Vasilescu].
259. — ELEMENTE DE ISTORIE BISERICESCĂ, NOȚIUNI DE CATEHISM ȘI MORALĂ. Pentru clasa II-a a Liceelor industriale de băieți. București, Ed. «Cugetarea» [1939], 21×13, 96 pag. [Cu Dr. Nicolae Chițescu și Dr. Emilian Vasilescu].
260. — NOȚIUNI DE RELIGIE GENERALĂ. Pentru clasa V-a a liceelor industriale de băieți. București, Ed. «Cugetarea», [1939], 21 × 13, 112 [—115] pag. [Cu Dr. Emilian Vasilescu și Dr. Nicolae Chițescu].
261. — MANUAL DE RELIGIE. Pentru clasa I-a a liceelor industriale de fete. București, Ed. «Cugetarea», [1939], 21 × 13, 88 pag. [Cu Dr. N. Chițescu și Dr. Emilian Vasilescu].
262. — PARABOLELE ȘI INVĂȚĂTURILE DOMNULUI NOSTRU IISUS HRISTOS ȘI ELEMENTE DE CATEHISM. Pentru clasa II-a a liceelor industriale de fete. București, Ed. «Cugetarea» [1939], 21 × 13, 128 pag. [Cu Dr. Emilian Vasilescu și Dr. Nicolae Chițescu].
263. — ELEMENTE DE ISTORIA BISERICII UNIVERSALE ȘI ROMÂNE. Pentru clasa III-a a liceelor industriale de fete. București, Ed. «Cugetarea» [1939], 21 × 13, 128 pag. [Cu Dr. Nicolae Chițescu și Dr. Emilian Vasilescu].
264. — MORALA CREȘTINĂ. Pentru clasa IV-a a liceelor industriale de fete. București, Ed. «Cugetarea», [1939], 21 × 13, 104 pag. [Cu Dr. Emilian Vasilescu și Dr. Nicolae Chițescu].

265. — ELEMENTE DE RELIGIE GENERALĂ. Pentru clasa V-a a liceelor industriale de fete. București, Ed. «Cugetarea», [1939], 21×13, 99 pag. [Cu Dr. Emilian Vasilescu și Dr. Nicolae Chițescu].

g) *Lectură ajutătoare.*

266. — EDUCAȚIA MORALĂ PRIN LECTURI. Bucăți alese din scriitorii români și străini. Vol. I, București, Ed. «Pavel Suru», 1934, 19 × 13, 280 pag. [Cu Dr. Emilian Vasilescu].

Recenzii: † Tit. Simedrea, *B. O. R.*, 1934, Martie—Aprilie, An. LII, No. 3-4, pag. 262; N. Chițescu, *Raze de Lumină*, 1934, Martie—Aprilie, An. VI, No. 2, pag. 172; Pr. Marin S. Diaconescu, *Păstorul Ortodox*, 1934, Mai, An. XV, No. 5, pag. 173; Diacon Ion Șt. Georgescu, *Fântâna Darurilor*, 1934, Iunie, An. VI, No. 6, pag. 176; Pr. P. Armencea-Lungociu, *Cronica Romanului*, 1934, August, An. XI, No. 8, pag. 270—271; Pr. Mihail Bulacu, *Apostolul*, 1934, Septembrie 1—15, An. XI, No. 17—18, pag. 335.

Educația morală prin lecturi. (Pentru educația morală și religioasă în școlile secundare, învățământul supraprimar, pregătirea preregimentară, cercetă-

șie, străjerie, etc.). Vol. II, București, Ed. «Cugetarea», [1936], 21 × 13, 231 pag. [Cu Dr. Emilian Vasilescu].

Recenzie: Pr. Marin S. Diaconescu, *Păstorul Ortodox*, 1936, Octombrie, An. XVII, No. 10, pag. 337.

267. — APĂRAREA CREDINȚEI. Lecturi apologetice. București, Ed. «Cugetarea», [1937], 21 × 13, 203 pag. [Cu Emilian Vasilescu].

Recenzii: Pr. Gheorghe P. Cercel, *Ingerul*, 1938, Ianuarie—Februarie, An. X, No. 1—2, pag. 130; Pr. Ioan Bunea, *Revista Teologică*, 1938, Martie, An. XXVIII, No. 3, pag. 126—127; Gh. Cronț, *B. O. R.*, 1938, Mai—Iunie, An. LVI, No. 5—6, pag. 294.

VII. CRONICĂ BISERICESCĂ

A) Internă.

268. — *Școală mănăstirească*. [In mănăstirea de călugărițe Celic-Dere din jud. Tulcea]. B. O. R., 1910, Februarie, An. XXXIII, No. 11, pag. 1319—1320.
269. — *Cuvântare* rostită de I. P. S. Mitropolit Primat Athanasie la punerea temeliei bisericii Sf. Visarion din București. B. O. R., 1910, Iulie, An. XXXIV, No. 4, pag. 468—470.
270. — *Un apel al Soc. «Tinerimea Română»*. Cum trebuie a se face o bună propagandă pentru religia creștină ortodoxă. (După ziarul «Viitorul», din 11 Iulie a. c.). I d e m, pag. 470—472.
271. — *O scrisoare a I. P. S. Mitropolit al Moldovei*. B. O. R., 1910, August, An. XXXIV, No. 5, pag. 595—597.
272. — *Anarhia sporește*. Revista Ortodoxă, 1913, Februarie-Martie, An. I, No. 5—6, pag. 189—190.
273. — *Pedeapsă nemeritată*. I d e m, pag. 190—191.
274. — *Deschiderea Consistoriului Superior bisericesc*. Revista Ortodoxă, 1913, Aprilie-Mai, An. I, No. 7—8, pag. 266—267.
275. — *Alegerea de episcop al Râmnicului-Noul Severin*, I d e m, pag. 267.
276. — *Rezultatul alungării Religiei din învățământ în Franța*. Revista Ortodoxă, 1914, Mai-Iunie, An. II, No. 7—8, pag. 225—228.
277. — *O măsură bine chibzuită care a început să dea roade*. Revista Ortodoxă, 1915, Februarie, An. III, No. 5, pag. 145.

În legătură cu măsura luată de I. P. S. Mitropolit Primat, de a se afla numărul exact al concubinarilor și a se înlesni formalitățile căsătoriei civile.

278. — *Preoții agenți sanitari*. I d e m, pag. 146—147.
279. — *Cu privire la alegerea viitorului Mitropolit al Sibiului*. Revista Ortodoxă, 1916, Mai, An. IV, No. 8, pag. 169.
280. — *Apariția unei noi reviste socialo-culturale*. I d e m, pag. 170.
281. — *Societatea pentru educațiunea cetățenească*. I d e m, pag. 171.
282. — *O asociație a presei bisericești*. I d e m, pag. 171.
283. — *Sărbătorirea pomenirii a doi pioși voievozi români*. [Neagoe Basarab și Carol I]. B. O. R., 1921, Noembrie, Seria II, An. XL, No. 2 (488), pag. 138—139.
284. — *Lupta confesională*. I d e m, pag. 139—140.
285. — *Demisiunea P. S. Nifon, episcopul Dunării de jos*. B. O. R., 1921, Decembrie, Seria II, An. XL, No. 3 (489), pag. 226—227.
286. — *Frecările dintre românii ortodoksi și cei uniți*. I d e m, pag. 231—232.
287. — *Din activitatea pastorală a preoților*. I d e m, pag. 232.
288. — *Constatări îmbucurătoare*. [Șapte preoți s'au oferit să traducă romanul «Ben-Hur»]. B. O. R., 1922, Ianuarie, Seria II, An. XL, So. 4 (410), pag. 302.
289. — *Activitatea culturală desășurată de preoți*. I d e m, pag. 302—303.
290. — *Cursuri pastorale pentru preoțimea ortodoxă din arhidieceza Ardealului*. B. O. R., 1922, Februarie, Seria II, An. XL, No. 5 (491), pag. 382—383.

291. — *Serbarea patronilor Seminarului Central*. I d e m, pag. 383—384.
292. — *Serbarea societății naționale a femeilor ortodoxe*. B. O. R., 1922, Martie, Seria II, An. XL, No. 6 (492), pag. 464—466.
293. — *Conferințe religioase*. I d e m, pag. 466—467.
294. — *Colectă oficială în scop caritabil*. B. O. R., 1922, Iunie, Seria II, An. XL, No. 9 (495), pag. 705.
295. — *Din ce se lucrează în Basarabia*. I d e m, pag. 705—706.
296. — *Tot din Basarabia*. I d e m, pag. 706—707.
297. — *Examenul pentru ocuparea ctedrelor de materii religioase dela Seminarii*. I d e m, pag. 707.
298. — *Preotul învățător*. B. O. R., 1922, Iulie, Seria II, An. XL, No. 10 (496), pag. 787.
299. — *Lipsurile bisericii ortodoxe din Bihor*. I d e m, pag. 787—788.
300. — *Biserica românească în Borsec*. B. O. R., 1922, August, Seria II, An. XL, No. 11 (497), pag. 864—865.
301. — *Clerul catolic unealtă a maghiarizării*. I d e m, pag. 868.
302. — *Congresele cântăreșilor bisericești*. B. O. R., 1922, Septembrie, Seria II, An. XL, No. 12 (408), pag. 936.
303. — *Inceputul s'a făcut*. I d e m, pag. 937.
304. — *Vizite canonice*. I d e m, pag. 937—938.
305. — *Gazete care merită să fie citite*. I d e m, pag. 938—939.
306. — *Un apel al A. S. R. Principelui Carol*. I d e m, pag. 939—940.
307. — *Sașii și încoronarea*. I d e m, pag. 940.

308. — *Jubileul episcopului luteran din Sibiu*, I d e m, pag. 940.
309. — *I. P. S. Mitropolit Primat la Congresul ziariștilor*. B. O. R., 1922, Decembrie, Seria II, An. XLI, No. 3 (501), pag. 223—225.
310. — *Anul nou la Mitropolia din București*. B. O. R., 1923, Ianuarie, Seria II, Anul XLI, No. 4 (502), pag. 292—293. (După ziarul «Universul»).
311. — *Anul nou la Mitropolia Moldovei*. I d e m, pag. 293—294.
312. — *Serbarea Bobotezei în Capitală*. I d e m, pag. 294.
313. — *Discuțiile despre Biserică în Senat și Cameră cu prilejul întocmirii noiei Constituții a României*. B. O. R., 1923, Martie, Seria II, An. XLI, No. 6 (504), pag. 444—452.
314. — *Biserica și Constituția*. I d e m, pag. 452—456.
315. — *Alegerea a șase noi Episcopi*. I d e m, pag. 456—457.
316. — *Apelul A. S. R. Principesei moștenitoare Elena*. I d e m, pag. 468.
317. — *Investirea noilor episcopi*. [Justinian al Albei-Iulii, Visarion al Hotinului, Iacov al Dunării de Jos]. B. O. R., 1923, Aprilie, Seria II, An. XLI, No. 7 (505), pag. 521-530.
318. — *Instalarea P. S. Visarion, Episcopul Hotinului*. B. O. R., 1923, Iunie, Seria II, An. XLI, No. 9 (507), pag. 654—658.
319. — *Instalarea Episcopului Cetății Albe*. B. O. R., 1923, Iulie, Seria II, An. XLI, No. 10 (508), pag. 717—720.
320. — *Instalarea Episcopului Constanței*. I d e m, pag. 720-722.
321. — *Congresul preoților*. [Al II-lea congres al Asociației preoților români ortodoksi]. B. O. R., 1923, Noembrie, Seria II, An. XL, No. 14 (512), pag. 1061—1065).

322. — *Congresul preoșilor*. (Ședința de după amiazi, 31 Oct. 1923. B. O. R., 1923, Decembrie, Seria II, An. XLI, No. 15 (513), pag. 1125—1128.
323. — *O necuviință baptistă*. B. O. R., 1924, Noembrie, Seria II, Anexa XLII, No. 11 (524), pag. 692—693.
324. — *Importante hotărâri ale clerului din cuprinsul Mitropoliei Sibiului*. I d e m, pag. 693—694.
325. — *Instalarea noului Episcop al Aradului*. B. O. R., 1925, August, Seria II, An. XLIII, No. 8 (533), pag. 487—491.
326. — *Congresul anual al preoșilor din eparhia Râmnicului-Noului Severin*. I d e m, pag. 496—497.
327. — *Dispoziție privitoare la zidiri, reparări și picturi de biserici*. I d e m, pag. 501.
328. — *Episcopat extern*. I d e m, pag. 497—498.
329. — *Legea și statutul pentru organizarea bisericii ortodoxe române*. I d e m, pag. 499.
330. — *Măsuri luate pentru aplicarea noiei legi de organizare bisericească*. I d e m, pag. 501.
331. — *Două concerte religioase*. B. O. R., 1926, Ianuarie, Seria II, An. XLIV, No. 1 (538), pag. 39—44.
332. — *Un semn bun*. I d e m, pag. 44.
333. — *Biserica ortodoxă din Polonia*. *Universul* («Pagina Bisericii»), 1937, Septembrie 26, An. LIV, No. 265, pag. 6.

B) E x t e r n ă.

334. — *Chestiunea căsătoriilor mixte în Romano-Catholicism*. B. O. R., 1910, Ianuarie, An. XXXIII, No. 10, pag. 1185—1186.

335. — *Conflict între Biserică și Stat.* [In Alsacia]. I d e m, pag. 1186—1187.
336. — *Statistici și cauze ale renegării credinței.* I d e m, pag. 1187—1188.
337. — *Incercări de unire a bisericilor.* B. O. R., 1910, Martie, An. XXXIII, No. 12, pag. 1428—1429.
338. — *Conferință despre clericalism și statul modern.* I d e m, pag. 1429—1430.
339. — *Voci pentru modificarea liturghiei luterane în Prusia.* I d e m, pag. 1430.
340. — *Contra moralei ireligioase.* I d e m, pag. 1431—1432.
341. — *Un filosof care tăgăduște existența istorică a Mântuitorului Hristos.* [Artur Drews]. I d e m, pag. 1432—1433.
342. — *Glasuri pentru divorț în papistășism.* B. O. R., 1910, Aprilie, An. XXXIV, No. 1, pag. 115—116.
343. — *Conflictul dintre Rosevelt și Vatican.* I d e m, pag. 116.
344. — *Cursurile teologice de vacanță din Berlin.* Viitorul, 1910, Iunie 1—15, An. XII, No. 19—20, pag. 13—14.
345. — *Reprezentarea patimilor Domnului în Oberammergau.* B. O. R., 1910, Iulie, An. XXXIV, No. 4, pag. 474—475.
346. — *Enciclica papală «Editae saepes» și mișcarea produsă de ea,* I d e m, pag. 475—479.
347. — *Centralizarea puterilor în papistășism.* Viitorul, 1910, Septembrie 1—15, An. XIII, No. 1—2, pag. 7—9.
348. — *Urmările separațiunii Bisericii de Stat în Franța.* B. O. R., 1910, Septembrie, An. XXXIV, No. 6, pag. 689—693.

349. — *Câte zile din an postesc papistașii*. I d e m, pag. 693—694.
350. — *Primul congres internațional al protestanților sociali, din Besançon*. I d e m, pag. 694—696.
351. — *Congresul din Edinburg al misionarilor creștini*. I d e m, pag. 696—697.
352. — *Congresul internațional din Berlin pentru creștinismul liber și progresul religios*. (5—10 August st. n.). I d e m, pag. 697—708.
353. — *Congresul Luteranilor din Prusia*. B. O. R., 1910, Octombrie, An. XXXIV, No. 7, pag. 815—817.
354. — *Un nou decret papal în contra Modernismului*. I d e m, pag. 817—821.
355. — *Voci din sânul clerului catolic contra celibatului preoților*. I d e m, pag. 951—956.
356. — *Zile grele pentru credincioșii belgieni*. R e v i s t a O r t o d o x ă, 1916, Martie, An. IV, No. 6, pag. 131—136.
357. — *Introducerea calendarului gregorian în Bulgaria*. I d e m, pag. 136—137.
358. — *Chestia calendarului gregorian în Bulgaria*. R e v i s t a O r t o d o x ă, 1916, Mai, An. IV, No. 8 pag. 169—170.
359. — *Sinodul general convocat de Papa*. I d e m, pag. 170.
360. — *Voci pentru învățământul religios*. [In Franța]. D u m i n i c a O r t o d o x ă, 1921, Mai 9—16, An. III, No. 37—38 pag. 7.
361. — *Biserica românească din America*. B. O. R., 1921, Decembrie, Seria II, An. XL, No. 3 (489), pag. 227—230.
362. — *Biserica papală și refacerea Rusiei*. B. O. R., 1922, Ianuarie, Seria II, An. XL, No. 4 (490), pag. 306—307.

363. — *Alegerea papii*. I d e m, pag. 307—309.
364. — *O minune de artă creștină* [Un ceasornic de 1,80 m. înălțime, cu sculpturi și picturi creștine, în Franța]. B. O. R., 1922, Februarie, Seria II, An. XL, No. 5 (491), pag. 387.
365. — *Alegerea Papii*. I d e m, pag. 388—390.
366. — *Profețiile Sfântului Malahia*. B. O. R., 1922, Aprilie, Seria II, An. XL No. 7 (493) pag. 548—549.
Este vorba de proorocirile atribuite unui episcop irlandez din evul mediu, cu numele Malahia.
367. — *Biserica papală și moda*. B. O. R., 1922, Iulie, Seria II, An. XL, No. 10 (496) pag. 788.
368. — *Căsătoria a doua a preoților* [în Jugoslavia]. B. O. R., 1922, August, Seria II, An. XL, No. 11 (497), pag. 868.
369. — *Din Ceho-Slovacia*. I d e m, pag. 868.
370. — *Politica și Vaticanul*. B. O. R., 1922, Octombrie, Seria II, An. XLI, No. 1 (499), pag. 71—73.
371. — *Recrutarea și formarea clerului catolic*. B. O. R., 1923, Ianuarie, Seria II, An. XLI, No. 4 (502), pag. 304—307.
372. — *Seminariile interdiecesane sau originale*. Intemeierea și întreținerea lor. B. O. R., 1923, Februarie, Seria II, An. XLI, No. 5 (503), pag. 381.
373. — *Cunoașterea întâi a Evangheliei și apoi a Catehismului*.
I d e m, pag. 381—385.
In legătură cu scrisoarea episcopului francez din Dijon, Maurice Landrieux, adresată clerului din eparhia sa. Scrisoarea este reprodusă în întregime.
374. — *Situația Patriarhului de Constantinopol*. I d e m, pag. 391.
375. — *In jurul candeliei din San Marco*. B. O. R., 1924, Aprilie, Seria II, An. XLII, No. 4 (517) pag. 249—250.

376. — *Un episcop ungar părtaș la cea mai mare excrocherie a veacului*. B. O. R., 1926, Ianuarie, Seria II, An. XLIV, No. 1 (538), pag. 47.
377. — *Dominicanii au un nou șef*. B. O. R., 1929, Octombrie, Seria III, An. XLVII, No. 10 (583) pag. 945—946.
378. — *Un congres al misionarilor catolici*. I d e m, pag. 946—947.
379. — *Un congres catolic de Etnologie religioasă*. I d e m, pag. 947—948.
380. — *Săptămâna catolică internațională*. I d e m, pag. 948.
381. — *Congresul apostolatului maritim*. B. O. R., 1929, Noembrie, Seria III, An. XLVII, No. 11 (584), pag. 1030—1031.
382. — *Congresul Ligii catolice din Alsacia*. I d e m, pag. 1031—1032.
383. — *Congresul Ligii catolice din Berry*. B. O. R., 1929, Noembrie, Seria III, An. XLVIII, No. 11 (584), pag. 1032.
384. — *Sărbătorirea Sfântului Venceslas*, I d e m, pag. 1032—1033.

C) I n s e m n ă r i m ă r u n t e.

385. — *Femei Preoți. Primejdia Mormonilor (America). Creștinismul în China. Predicatori laici? (Germania). Neînțelegerile dintre Sârbi și Patriarhatul din Constantinopole (Turcia)*. Revista Ortodoxă, 1914, Mai—Iunie, An. II, No. 8—9, pag. 264—267.
386. — *Din vremea de azi: Scandalul în biserică reîncepe. Catedra de «Istoria Bisericii Române», dela facultatea de teologie. Conferențiar de dicțiune. Barbari. Privitor la «Revista Biserica Ortodoxă Română». Fără rost. Interpretare curiosă. Concubinagiile*. Revista Ortodoxă 1915, Februarie, An. III, No. 5, pag. 154—158. [Cu Pr. I. Popescu-Mălăești].

387. — *Din vremea de azi: Lucrările (?) Consistoriului superior bisericesc. Invăţământul religios în şcoalele primare.* Revista Ortodoxă, 1915, Octombrie, An. IV, No. 1, pag. 25—26.
388. — *Din vremea de azi: Viaţa religioasă şi morală în Germania şi la noi. Dela societatea studenţilor în Teologie.* Revista Ortodoxă, 1916, Martie, An. IV, No. 6, pag. 139—142.
389. — *Din vremea de azi: Falimentul unei campanii murdare.* Revista Ortodoxă, 1916, Februarie, An. IV, No. 5, pag. 125—127.
390. — *Din biserica papistaşă. Cu privire la viitorul episcop catolic din Iaşi. Procesul episcopiei române din Arad. Ultimele cuvinte ale lui Ioan Meşianu. Moartea unui harnic student teolog.* Revista Ortodoxă, 1916, Februarie, An. IV, No. 5, pag. 120—121.
391. — *Comisiunea serbărilor încoronării. Muzeu bisericesc. Sfântul mir dat de biserica română celei bulgare. Pângărirea zidurilor bisericilor în timpul alegerilor. Personale. Ceeace s'ar putea face şi la noi.* B. O. R., 1922, Martie, Seria II, An. XL, No. 6 (492), pag. 480.
392. — *Sinodul patriarhal. Ieşire la pensie. O nouă tipografie bisericească. Părerii asupra numirilor în cler.* B. O. R., 1922, Aprilie, Seria II, An. XL, No. 7 (493), pag. 500—509.
393. — *Ostaşi români morţi în Cehoslovacia. Localuri de desfrâu obşteasc desfiinţate. Inmulţirea bisericilor ortodoxe peste munţi. Ştiinţa de carte în Jud. Constanţa. Să fie adevărat? Renghiul numelui. Congres preoţesc. Dela societatea studenţilor în teologie. Un nou seminar preoţesc.* B. O. R., 1922, Noembrie, Seria II, An. XLI, No. 2 (500) pag. 152—153.

394. — *Mari donațiuni pentru școală. Mișcarea studențească.* B. O. R., 1923, Ianuarie, Seria II, An. XLI, No. 4 (502), pag. 316—317.
395. — *Catolicii ne amenință în țară la noi: Catolicii și bolșevicii. Iarăși catolicii și bolșevicii. Demisia unui episcop ungar. Vizite neplăcute. Din isprăvile lui Glattfelder. Autocefalia bisericii ukraiene. Papa strânge șurupul. Vremuri grele și pentru papistași în Rusia. Tot din Rusia.* B. O. R., 1923, Aprilie, Seria II, An. XLI, No. 7 (505) pag. 542—543.
396. — *A plecat Marmaggi. Poporul rus nu-i mulțumit de conducătorii lui care au uitat pe Dumnezeu. O biserică ortodoxă turcească. Duhul «necurat» și spiritul «sfânt». Congresul studenților creștini din toată lumea. Alți uniți s'au întors la ortodoxie. Incendiul dela mănăstirea Cernica.* B. O. R., 1923, Mai, Seria II, Anul XLI, No. 8 (506) pag. 606—607.
397. — *Papa și Lenin. Curia română și sovietele. Boala lui Troțchi. Concordatul între Statul Român și Vatican. Uniții prinși cu ocaua mică. Dărnicia ortodoxă. O greșală de tact a foilor unite și catolice. Numărul sfinților catolici a sporit cu unul.* B. O. R., 1924, Martie, Seria II, An. XLII, No. 3 (516), pag. 182—184.
398. — *Patriotismul fraților uniți. O deosebită simpatie papală. Unguri reformați cari trec la anglicanism. Semne îmbucurătoare. O cruciadă împotriva modei feminine. Cele multe înainte. Minciună sfruntată. Succese peste succese.* B. O. R., 1924, August, Seria II, An. XLII, No. 8 (521), pag. 504—505.
399. — *A plecat încă unul. [Mgr. Netzhammer]. Incepe să cedeze. Fiarele nu se mai satură de sânge. Au început să-i cunoască. Tot nu e lucru lămurit.* B. O. R., 1924, Noembrie, Seria II, An. XLII, No. 11 (524), pag. 700—701.
400. — *Catedră vacantă de Teologie. Congresul asociației generale a preoților. Un sinod al bisericii rusești. A pățit-o și acolo. Conferința mondială creștină din Stock-*

- holm. B. O. R., 1925, August, Seria II, An. XLIII, No. 8, (533), pag. 507—508.
401. — *Reînființarea patriarhiei ortodoxe din Rusia. Intre Ceho-Slovacia și Vatican.* B. O. R., 1925, Septembrie, Seria II, An. XLIII, No. 9 (534), pag. 576—577.
402. — *Au uitat că sunt creștini. Un congres monstru. Sovietizarea bisericii rusești.* B. O. R., 1926, Februarie, Seria II, An. XLIV, No. 2 (539), pag. 109—110.
403. — *Formarea creștinească a tineretului muncitoresc. Mișunile catolice în India. Arhiepiscopia din Agra. Arhiepiscopia din Calcuta. Birmania. Moartea arhiepiscopului de Paris. Moartea Vicarului apostolic din Tananarive. Abbé Fillon episcop. Sfinți noi. Berlinul diecesă.* B. O. R., 1929, Decembrie, Seria III, An. XLVII, No. 12 (585), pag. 1139—1143.

VIII. RECENZII, DĂRI DE SEAMĂ, NOTE

404. — PREOTUL D. VONIGA, *Cuvântări ocazionale și funebre pentru toate ocaziunile ce obvin în oficiul pastoral al preotului.* Orăștie, Tipografia nouă, 1909, 248 pag. Recenzie: B. O. R., 1909, Decembrie, An. XXXIII, No. 9, pag. 1078—1079.
405. — Dr. N. C. PAULESCU, *Instincte sociale. Patimi și conflicte. Remedii morale.* București, Inst. de Arte Grafice C. Sfetea, 1910. — Recenzie: B. O. R., 1911, Martie, An. XXXIV, No. 12. pag. 1328—1330.
406. — ARHIEREUL TEODOSIE A. PLOEȘTEANU, *Comentariile sau explicarea epistolei II către Corinteni, a celui întru sfinți părintelui nostru Ioan Chrisostom, Arhiepiscopul Constantinopolei.* Traducere din limba elină de Arhiereul Teodosie A. Ploeșteanul, Vicarul Sfintei Mitropolii a Ungro-Vlahiei. București, Socec & Co., 1910. Recenzie: V i t o r u l, Iași, 1910, Iunie 1—15, An. XII, No. 19—20, pag. 15—16.

407. — PREOTUL NICOLAE PAPADIMA, *Concepțiunea științifică și concepțiunea religioasă despre lume*. București, 1910. — Recenzie: I d e m, pag. 16.
408. — ARHIM. V. PUIU. *Din călătoriile Ieromonahului rus Partenie prin Moldova în jumătatea întâia a veacului XIX*. Traducere din rusește. Vălenii de Munte, Tip. Neamului Românesc, 1910. — Recenzie: B. O. R., 1911, Martie, An. XXXIV, No. 12, pag. 1327..
409. — A. V. P..., *Mănăstirile de călugărițe*. Schiță istorică. București, Institutul de Arte Grafice «Carol Göbl», S-sor I. St. Rasidescu, 1910. — Recenzie: I d e m, pag. 1327—1328.
410. — ECONOMUL DIMITRIE GEORGESCU, *Predici la Duminicile Triodului, ale Pentecostarului și în sărbătorile de peste an*. București, Albert Baer, 1910. — Recenzie: I d e m, pag. 1328.
411. — PREOTUL P. VINTILESCU. *In chestiunea bisericească. Câteva observații*. Pitești, 1912, 46 pag. — Recenzie: *Revista Ortodoxă*, 1912, Octombrie—Noembrie, An. I, No. 1—2, pag. 62.
412. — SPIRU C. HARET, *Criza bisericească*, București, 1911, 141 pag. — Recenzie: I d e m, pag. 62.
413. — ECON. I. POPESCU-MĂLĂEȘTI, *Reflexii și comentarii. Creațiunea lumii*. București, 1912, 57 pag. — (Ia și citește). — Recenzie: I d e m, pag. 62.
414. — Econ. I. POPESCU-MĂLĂEȘTI, *Ziua a șaptea*. 32 pag. (Ia și citește). — Rec.: I d e m, pag. 63.
415. — PREOTUL CICERONE IORDĂCHESCU, *Sântul Ioan Damaschin*, Studiu patristic. Iași, Institutul de arte grafice N. V. Ștefanu et Co., 88 pag. — Rec.: I d e m, pag. 63—64.
416. — PREOTUL CICERONE IORDĂCHESCU, *Istoria Dogmelor ca disciplină teologică și premisele ei*. Iași, 1912, 31 pag. — Rec.: I d e m, pag. 64.

417. — DIM. I. CORNILESCU, *Impărăția lui Hristos*. Traducere după Frank Thomas. Pitești, 1913, 155 pag. — Rec.: *Revista Ortodoxă*, 1913, Februarie—Martie, An. I, No. 5—6, pag. 206.
418. — Dr. VASILE LOICHIȚĂ, *Patriarhul Ciril Lucaris, Confesiunea pseudolucariană și urmările ei*. Caransebeș, 1912, 25 pag. — Rec.: *Idem*, pag. 206—207.
419. — ARHIM. I. SCRIBAN, *Lupta contra scrierilor imorale*. București, 1913, 178 pag. — Rec.: *Idem*, pag. 207.
420. — Dr. BADEA CIREȘEANU, *Tezaurul liturgic al sfintei Biserici creștine ortodoxe de răsărit*. București, 1912, t. I, 160 pag., t. II, 620 pag., t. III, 428 pag. — Rec.: *Revista Ortodoxă*, 1913, Aprilie—Mai, An. I, No. 7—8, pag. 270.
421. — PREOTUL NEDELEA GEORGESCU, *Despre existența lui Dumnezeu*. București, 1914, 256 pag. (Biblioteca pentru toți). — Rec.: *Revista Ortodoxă*, 1914, Decembrie, 1915, Ianuarie, An. III, No. 3—4, pag. 126.
422. — LEON TOLSTOI, *Ce este religia?* Traducere de Paul Ionescu. București, 1914, 96 pag. (Biblioteca pentru toți). Rec.: *Idem*, pag. 127.
423. — *Anuarul Seminarului Nifon Mitropolitul pe anul școlar 1913—1914*. București, 1914, 50 pag. — Rec.: *Idem*, pag. 127—128.
424. — VASILE GEORGE ISPIR, *Introducere în Studiul Religiei comparate*, București, 1915, 143 pag. — Rec.: *Revista Ortodoxă*, 1916, Martie, An. IV, No. 6, pag. 142—144.
425. — I. CHIRU-NANOV, *Pe căile profeților*. — Rec.: *Revista Ortodoxă*, 1916, Mai, An. IV, No. 8, pag. 175—176.
426. — NICU COTLARCIUC, *Ocrotirea socială și Biserica*. Cernăuți, 1921, Ed. autorului, 80 pag. — Rec.: B. O. R., 1921, Octombrie, Seria II, An, XL, No. 1 (487), pag. 78.

427. — ARHIM. I. SCRIBAN, *Cele șapte cuvinte ale lui Iisus pe Cruce*. București, Inst. de arte grafice «Convorbiri literare», 1921, 62 pag. — Rec.: I d e m, pag. 78—79.
428. — Dr. N. C. PAULESCU, *Cele patru patimi și remediile lor*. București, Ed. «Cartea Românească», 1921, 248 pag. Rec.: B. O. R., 1921, Noembrie, Seria II, An. XL, No. 2 (488), pag. 151—155.
429. — TEOFIL A. NIȚEANU, *Legenda Sfintei Cruci*. Traducere. București, Ed. «Biuroului universal», A. I. Nițeanu, 1921, 23 pag. — Rec.: I d e m, pag. 155—156.
430. — REVISTE: «Cuvântul» (organ al Ministerului Cultelor și Artelor), «Glasul Adevărului» (Râmnicul-Vâlcea), «Revista Moldovei», (Botoșani), «Realitatea» (București). Rec.: B. O. R., 1921, Decembrie, Seria II, An. XL, No. 3 (489), pag. 238.
431. — ZAKONIK, *In chestia Concordatului*. In «Foaia diecesană» din Caransebeș, Nr. 5, din 30 Ianuarie, st. v. — Rec.: B. O. R., 1922, Februarie, Seria II, An. XL, No. 5 (491), pag. 396—397.
432. — «VOINȚA», dela Cluj, de Sâmbătă, 14 Ianuarie 1922. *Procopseală culturală*. — Rec.: I d e m, pag. 397—398.
433. — «UNIREA», din Cluj [publică o știre în legătură cu concordatul]. — Rec.: B. O. R., 1922, Martie, Seria II, An. XL, No. 6 (492), pag. 477.
434. — «LAMURA», din Decembrie 1921—Ianuarie 1922, *Rollul cultural al bisericii*. — Rec.: I d e m, pag. 477.
435. — IOAN ADAM, *Glume (vorbe de clacă)*, (Biblioteca pentru popor a Casei Școalelor). — Rec.: I d e m, pag. 477—478.
436. — M. MIHĂILEANU, *Mișcarea culturală bisericească. Revista sinodală: Biserica Ortodoxă Română*. [Foileton în ziarul «Dacia», din 25 Iunie 1922]. — Rec.: B. O. R., 1922, August, Seria II, No. 11 (497), pag. 870.
437. — UN OM AL BISERICII, *Români ortodoksi și Uniți în Ardeal*. Studiu istorico-statistic bisericesc. Sibiu, Tip.

- Tipografiei arhidiecezane, 1922, 78 pag. — Rec.: I d e m, pag. 870—878.
438. — GAZETA TRANSILVANIEI, din 12 August 1922 (Art.: *Din durerile preoșimei*). — Rec.: B. O. R., 1922, Septembrie, Seria II, An. XL, No. 12 (498), pag. 954—955.
439. — M. S., *Note din Iași*, în «Dimineața» din 30 Iulie 1922. Rec.: I d e m, pag. 955—956.
440. — «TELEGRAFUL ROMÂN», din 2/15 August 1922, [Articolul cu privire la învățământul religios în școlile primare]. — Rec.: I d e m, pag. 956.
441. — «DOBROGEA JUNĂ», *Episcopia Dobrogei*. — Rec.: I d e m, pag. 956—957.
442. — «TELEGRAFUL ROMÂN», *Biserica ortodoxă și reforma constituției*. — Rec.: I d e m, pag. 957.
443. — REGINA MARIA. [Articol al Reginei Maria, publicat în mai multe ziare]: «Universul», «Patria», «Buna-Vestire», «Universul Literar», «Adevărul», «Albina». — Rec.: B. O. R., 1923, Ianuarie, Seria II, An. XLI, No. 4 (502), pag. 295—300.
444. — P. I., *O predică bună*, *Patria* (Cluj), 29 Decemb. 1922. — Rec.: I d e m, pag. 315.
445. — «L'UNION DES ÉGLISES». (Revistă trimestrială). *Un dossier bibliographique*. — Rec.: I d e m, pag. 320.
446. — L'ABBÉ J. BRICOUT. *L'Éducation du clergé français*. Paris, Ed. Bloud, 1922, 128 pag. — Rec.: I d e m, pag. 320.
447. — L'ABBÉ J. BRICOUT, *L'Enseignement du Catéchisme en France*. Paris, Ed. Bloud, 1922, 128 pag. — Rec.: I d e m, pag. 320.
448. — L'ABBÉ LOUIS DEYRIEUX, *Le Bonheur selon L'Évangile*. Paris, 1922, Ed. Bonne Presse, 200 pag. — Rec.: I d e m, pag. 320.
449. — GHENNADIOS ARABAGIOGLU, *Episcop ortodox de Scopelos, Union ou Rapprochement des Églises chrétiennes*. Constantinopol, Tip. Hestia, 1920, 68 pag. — Rec.: I d e m, pag. 320.

450. — SFÂNTUL IRINEU, episcopul Lugdunului, *Scriere pentru dovedirea propoveduirii apostolice*. [In] «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», Bd. XXXI, Heft. 1 (Leipzig, I. C. Hinrichs, 1907). — Rec.: B. O. R., 1923, Martie, Seria II, An. XLI, No. 6 (504), pag. 473—477.
451. — UN OM AL BISERICII, *Papism și Ortodoxism în Ardeal sau Porfiră și cunună de spini*. Studiu statistic bisericesc. Arad, Tip. Tipografiei Diecezane, 95 pag. — Rec.: B. O. R., 1923, Aprilie, Seria II, An. XLI, No. 7 (505), pag. 535—539.
452. — BIBLIOGRAFIE. B. O. R., 1923, Iunie, Seria II, An. XLI, No. 9 (507), pag. 672.
453. — ȘTEFAN CIOBANU, membru al Academiei Române, *Cultura românească în Basarabia sub stăpânirea rusă*. Chișinău, 1923, Ed. «Asociației Uniunea culturală bisericească din Chișinău», 344 pag. — Rec.: B. O. R., 1923, Iulie, Seria II, An. XLI, No. 10 (508), pag. 731—735.
454. — ONISIFOR GHIBU, *Necesitatea revizuirii radicale a situației confesionale din Transilvania*. Cluj, 1923, Tip. Națională, 47 pag. — Rec.: B. O. R., 1923, August, Seria II, An. XLI, No. 11 (509), pag. 780—781.
455. — ALBINA, din 7 Octombrie 1923. — Rec.: B. O. R., 1924, Ianuarie, Seria II, An. XLII, No. 1 (514), pag. 53—56.
456. — GÂNDIREA, No. 11, 1924. — Rec.: B. O. R., 1924, Martie, Seria II, An. XLII, No. 3 (516), pag. 17.
Comentează articolul d-lui Prof. Nichifor Crainic: „Cuibul cu Barză”, din acel număr.
457. — ALBINA, din 10 Februarie 1924. — Rec.: B. O. R., 1924, Martie, Seria II, An. XLII, No. 3 (516), pag. 176—177.
Acel număr din *Albina* cuprinde între altele un articol de fond insultător la adresa Bisericii ortodoxe.
458. — IDEEA EUROPEANĂ, din 19—20 Ianuarie 1924. — Rec.: I d e m, pag. 177.
Comentează favorabil articolul D-lui Prof. C. Rădulescu-Motru: „Religia și politica la sate”, din acel număr.

459. — ROMÂNIA (organul oficial al partidului național român), din 15 Martie 1924. — Rec.: B. O. R., 1924, Aprilie, Seria II, An. XLII, No. 4 (517), pag. 248—249.
Ziarul *R.* atacă pe preoți că nu sunt capabili să predea religia în școală.
460. — ALBINA, din 9 Martie 1924. — Rec.: I d e m, pag. 250—252.
Comentează articolul „plin de cinism“, intitulat „*Ce se poate și ce nu*“, din *Albina*, în legătură cu concordatul.
461. — Dr. VASILE GHEORGHIU, *Epistola către Romani cu comentariu scurt, cuprinzând partea dogmatică, secțiunea a II-a (9, 1—11, 26), și partea a doua parenetică 12, 1—16—27)*. Cernăuți, Ed. Autorului, 110 pag. — Rec.: B. O. R., 1925, Ianuarie, Seria II, An. XLIII, No. 1 (526), pag. 57—58.
462. — Dr. N. C. PAULESCU, *Sinagoga și Biserica față de pacificarea omenirii*. București, 1924, 90 pag. — Rec.: I d e m, pag. 58—62.
463. — Dr. GHEORGHE COMȘA, *La Altarul Neamului, Cuvântări la serbările naționale*. București, Tip. Cărților Bisericești, 1924, 56 pag. — Rec.: I d e m, pag. 62.
464. — ARHIM. IULIU SCRIBAN și MAIORUL V. ARIFEANU, *Nu pierdeți credința în Dumnezeu*. București, Inst. de Arte Grafice «Eminescu», 1925, 36 pag. — Rec.: I d e m, pag. 62—63.
465. — D. IONESCU-MOREL, Locotenent-Colonel, *Cartea bunilor români*, alfabet educativ, 40 pag. — Rec.: B. O. R., 1925, Februarie, Seria II, An. XLIII, No. 2 (527), pag. 123.
466. — M. A. CALNEV, *Combatea sectelor raționaliste. Despre Sfânta Tradițiune. Despre Sfânta Scriptură*. Chișinău, Tip. Eparhială, 1924, 55 pag. — Rec.: I d e m, pag. 123—124.

467. — PAUL SCHEURLEN, *Cine sunt și ce vor adventiștii ?*
Trad. pentru popor de Diaconul A. N. Constantinescu,
Brăila, Tip. Românească, 1924, 24 pag. — Rec.: I d e m,
pag. 124—125.
468. — ȘTEFAN ZANKOW, *Das orthodoxe Christentum des
Ostens*. Berlin, 1928, 148 pag. — Reg.: Λόγος , 1928,
1-ère Année, No. 2, pag. 246—258.

IX. DIVERSE

469. — *Origina numelui «Colintina»*. T e o l o g u l , 1898,
Septembrie 15, Anul II, No. 12, pag. 2.
470. — *Cuvântare, ținută la cununia religioasă a Majestăților
Lor Regele și Regina, atunci Domnitorul Carol al Ro-
mâniei, cu Prințesa Elisabeta de Wied, de către G. Loh-
man, Preot și Inspector Școlar al comunității evanghe-
lice din Neuwied, Cavaler al Ordinului Casei Hohen-
zollern, fost Preot în Paris și Wetzlar*. Traducere de Ion
Mihălcescu (Berlin). B. O. R., 1901, Iunie, An. XXV, No.
3, pag. 318—322.
471. — *Câteva notițe asupra vieții lui Epictet*. Scurtă expune-
re și critică a moralei sale. B. O. R., 1901, Septembrie,
An. XXV, No. 6, pag. 508—527.
472. — *Necinstirea memoriei lui Nicolae Dobrescu*. R e v i s t a
O r t o d o x ă , 1915, Februarie, An. III, No. 5, pag.
151—153 [cu Arhim. I. Scriban și Pr. Econ. I. Popescu-
Mălăești].
D-rul Lazăr Gherman, care pe nedrept își zicea „profesor uni-
versitar din Cernăuți”, a invinuit de necinste pe răposatul pro-
fesor N. Dobrescu, într'o „foaie de scandal, zisă bisericească”.
I se răspunde pentru statornicirea adevărului, că N. Dobrescu
„a fost cinstea în carne și oase”.
473. — *Cercul de publicații al Revistei Ortodoxe*. (Apel).
I d e m , pag. 158—159. [Cu Pr. Ec. I. Popescu-Mălăești].

474. — *Demascarea unui «prea îndrăzneț»*. *Revista Ortodoxă*, 1915, Aprilie—Mai, An. III, No. 7—8, pag. 210—218 [Cu Arhim. I. Scriban și Econ. I. Popescu-Mălăești].
D-rul Lazăr Gherman din Cernăuți a scos o a treia broșură, intitulată „Cuvinte de apărare” adresate comitetului redactor al „Revistei Ortodoxe”. Această broșură cuprinde 9 grave neadevăruri.
475. — *Răspuns unei bârfele*. *Revista Ortodoxă*, 1916, Martie, An. IV, No. 6, pag. 133—135.
In legătură cu bârfeala aruncată de pseudo-profesorul Lazăr Gherman, asupra P. S. Irineu și a Prof. N. Dobrescu, pe cum că aceștia ar fi lipsit dela îndatorirea creștinească de a se spovedi și împărtăși.
476. — *Politica a distrust școala poporului*. *Social-Tărănismul*, 1921, Martie 6, No. 1, pag. 3—4.
477. — *Politica îngreuiază învățătura de carte*. *Social-Tărănismul*, 1921, Martie 21, No. 3, pag. 2.
478. — *Pentru ce sunt Social-Tărănist*. *Social-Tărănismul*, 1921, Aprilie 4, No. 5, pag. 1.
479. — *Unificare?* *Social-Tărănismul*, 1921, Aprilie 18 No. 7, pag. 1—2.
480. — *Din racilele învățământului*. *Social-Tărănismul*, 1921, Aprilie 18, No. 7, pag. 4.
481. — *Cum s'ar putea organiza școlile particulare*. *Social-Tărănismul*, 1921, Aprilie 25, No. 8, pag. 3—4.
482. — *Pentru funcționarii publici*. *Social-Tărănismul*, 1921, Mai 23, No. 12, pag. 3—4.
483. — *Tot pentru funcționari*. *Social-Tărănismul*, 1911, Mai 30, No. 13, pag. 3.
484. — *Școlile care nu-și ating scopul*. *Social-Tărănismul*, 1921, Iunie 6, No. 14, pag. 1—2.
485. — *Politica-i de vină*. *Social-Tărănismul*, 1921, Iulie 4, No. 18, pag. 2—4.

486. — *Ei și Noi*. Social-Țărănismul, 1921, Iulie 11, No. 19, pag. 1.
487. — *Să vedem*. Social-Țărănismul, 1921, Iulie 19, No. 20, pag. 2—3.
488. — *O întreită nedreptate*. Social-Țărănismul, 1921, Iulie 25, No. 22, p. 3.
489. — *Tirania centralizării*. Social-Țărănismul, 1921, August 1, No. 22, pag. 1—2.
490. — *Ce să faci?* Social-Țărănismul, 1921, Septembrie 19, No. 29, pag. 1—2.
491. — *S'a dus Haneș*. Social-Țărănismul, 1921, Octombrie 3, No. 31, pag. 2—3.
492. — *Taxele plătite de Studenți*. Social-Țărănismul, 1921, Noembrie 7, No. 36, pag. 3—4.
493. — *Una din multe*. Social-Țărănismul, 1921, Noembrie 28, No. 39, pag. 1—2.
494. — *Crăciunul românesc*. Social-Țărănismul, 1922, Ianuarie 9, No. 45, pag. 2—3.
495. — *Vina-i a multora*. Social-Țărănismul, 1922, Ianuarie 16, No. 46, pag. 2—3.
496. — *Poșta Redacției*: Părintelui Ioan Ionescu, Mărăcineni, Buzău. Părintelui I. Diaconescu, Pucioasa, Dâmbovița. Unui preot dela periferia Capitalei. B. O. R., 1923, Aprilie, Seria II, An. XLI, No. 7 (505), pag. 544.
497. — *Pro domo Dionysii*. Glasul Monahilor, 1927, Februarie 27, An. IV, No. 67. [Și în același ziar, 1934, Iunie 17, An. XII, No. 406].
498. — † Al. V. Gâdei. Curierul Parohial al Bisericii Amza, 1927, Decembrie 1, An. I, No. 5.
499. — *Cuvânt de mângâiere la parastasul de un an pentru profesorul Ion Niculescu-Severin* (mare filantrop și iubitor de cultura neamului). Curierul Parohial al Bisericii Amza, 1928, Ianuarie 15, An. I, No. 8, pag. 1—2.

500. — *PACE TUTUROR*. Lucrările congresului Alianței universale pentru înfrățirea popoarelor prin mijlocirea Bisericii, ținut la Praga în zilele de 24—29 August 1928. Coordonate de Preotul Ioan Mihălcescu. București, Tip. Cărților Bisericești, 1929, 24×16, 125 [—127] pag. [Și în B. O. R., începând dela 1928, Octombrie, Seria III, An. XLVI, No. 10 (571), pag. 923—944, până la 1930, Ianuarie, An. XLVIII, No. 1 (586), pag. 75—82.
501. — *Alocuțiune*. La serbarea Patronului Facultății de Teologie, la 25 Ianuarie 1929. *Raze de Lumină*, 1929, Ianuarie-Februarie, An. I, No. 1, pag. 6—8.
502. — *Cuvântare*. La întrunirea din capitală a partidului Național agrar. *Țara Noastră*, 1932, Iunie 15, An. XI, No. 50.
503. — *Dare de seamă*. La deschiderea cursurilor Facultății de Teologie din București, în ziua de 9 Noembrie 1933. *Raze de Lumină*, 1933, Noembrie-Decembrie, An. V, No. 5, pag. 352—354.
504. — *Cuvântare*. Rostită la Fundația Carol I din București, în ziua de 14 Iunie 1934, cu prilejul sărbătoririi pentru împlinirea vârstei de 60 ani și 30 ani de profesorat. *Raze de Lumină*, 1934, Mai-Iunie, An. VI, No. 3, pag. 268-270. [Și în *Curierul Parohial al Bisericii Amza*, 1934, An. VI, No. 6, pag. 2—4].
505. — *Obiceiuri de Paști*. *Țara Noastră*, 1934, Aprilie, An. XIII, No. 567, pag. 3.
506. — *Cuvântare*. La sărbătorirea d-lui profesor Ion Petrovici, membru al Academiei Române. *Țara Noastră*, 1934, Iunie 10, An. XIII, No. 612, pag. 1.

ADĂOGIRI

507. — *Religiunea și știința* (Prelucrare după E. Denert, „Bibel und Naturwissenschaft”). B. O. R., 1909, Februarie, An. XXXIII, No. 11, pag. 1273—1281; Martie,

- No. 12, pag. 1382—1396; Aprilie, An. XXXIV, No. 1, pag. 67—75.
508. — *Patimile și învierea Domnului după Evanghelia sântului Petru. Calendarul*, 1933, Aprilie 16, An. II, No. 348, pag. 3.
509. — *De sîntele Paști. Calea Vieții*, 1935, Aprilie, An. III, No. 25, pag. 1—5.
510. — *La Religion des Ariens primitifs réléetée dans les croyances et les coutumes populaires roumaines. In: «Compte rendu du XVII-e Congrès international d'Anthropologie et d'Archéologie préhistorique de Bucarest»*. V-e Section. Soussection: L'Histoire des Religions. [Subtipar].

X. DESPRE P. S. ARHIERU IRINEU MIHĂLCESCU

1. — RAZE DE LUMINĂ, *Unui profesor. Raze de Lumină*, 1929, Septembrie-Octombrie, An. I, No. 4, pag. 219—222.
2. — D. FECIORU, *Contribuție la Bibliografia Părintelui Profesor I. Mihălcescu*. *Idem*, pag. 255—257.
3. — ATANASE NEGOCIȚĂ, *Fondul Pr. I. Mihălcescu*. *Raze de Lumină*, 1930, Maiu-Iunie, An. II, No. 3, pag. 208.
4. — GHEORGHE CRONȚ, *Două conferințe despre Cyril Lucaris*. *Raze de Lumină*, 1931, Martie-Aprilie, An. III, No. 2, pag. 123—124.
5. — I. COMAN, *Părintele Profesor I. Mihălcescu la Strasbourg*. *Raze de Lumină*, 1931, Mai-Iunie, Anul III, No. 3, pag. 208—209.
6. — IOAN G. SAVIN, *O sărbătoare a teologiei române. Fântâna Darurilor*. 1934, Maiu, An. VI, No. 5, pag. 113—115.

7. — D. G. BOROIANU, *O sărbătorire meritată. Viitorul*, 1934, Maiu 15, An. XXII, No. 10, pag. 1.
8. — GH. PASCHIA, *Sărbătorirea Părintelui Profesor Dr. I. Mihălcescu. Renașterea*, 1934, Mai, An. XIII, No. 5, pag. 189—191.
9. — NICHIFOR CRAINIC, *I. Mihălcescu, dascălul nostru al tuturor. Raze de Lumină*, 1934, Mai-Iunie, An. VI, No. 3, pag. 219—222.
10. — TEODOR N. MANOLACHE, *Sărbătorirea P. C. Pr. Profesor I. Mihălcescu, Decanul Facultății de Teologie din București. Idem*, pag. 267—271.
11. — I. LĂNCRĂNجان, *Pr. I. Mihălcescu, scriitorul dogmatic. Țara Noastră*, 1934, Iunie 14, An. XIII, No. 615, pag. 1—2.
12. — D. CIUREZU, *Părintele I. Mihălcescu și Ortodoxismul. Țara Noastră*, 1934, Iunie 14, An. XIII, No. 615, pag. 1.
13. — I. POPESCU-PRUNDENI, *Profesorul Ion Mihălcescu — Amintirile unui fost student al său. Țara Noastră*, 1934, Iunie 14, An. XIII, No. 615, pag. 1—2.
14. — *Sărbătorirea părintelui profesor I. Mihălcescu, decanul Facultății de Teologie din București. Țara Noastră*, 1934, Iunie 17, An. XIII, No. 617, pag. 1.
15. — EPISCOPUL GRIGORE COMȘA, *Ridicarea Românismului prin Biserică. Cuvânt la jubileul P. C. Profesor Dr. I. Mihălcescu. Țara Noastră*, 1934, Iunie 17, An. XIII, No. 618, pag. 1.
16. — I. LĂNCRĂNجان, *Gânduri sortite a fi rostite cu prilejul sărbătoririi părintelui Mihălcescu. Țara Noastră*, 1934, Iunie 20, An. XIII, No. 619, pag. 2.
17. — PREOTUL M. BULACU, *Sărbătorirea Părintelui Profesor I. Mihălcescu. Apostolul*, 1934, Iulie 1—15, An. XI, No. 13—14, pag. 270.

18. . . . *Sărbătorirea Părintelui I. Mihălcescu*. Curierul Parohial al Bisricii Amza, 1934, Iulie, An. VI, No. 6, pag. 1—4.
19. — NICOLAE COLAN, *Preotul Profesor I. Mihălcescu*. Revista Teologică, 1934, Iulie-August, An. XXIV, No. 7—8, pag. 217—219.
20. — † TIT SIMEDREA, *Sărbătorirea preotului Ioan Mihălcescu*, profesor și decan al Facultății de Teologie din București. B. O. R., 1934, Iulie-August, An. LII, No. 7—8, pag. 484—486.
21. — EMILIAN VASILESCU, *Evoluția muzicii bisericești. Conferința P. C. Pr. I. Mihălcescu, la Asociația Cântăreților Bisericești, în ziua de 23 Februarie 1935*. Viitorul, Martie 1, An. XXIII, No. 5, pag. 2—5.
22. — EMILIAN VASILESCU, *Maglavitul în viața bisericească. Conferința P. C. Pr. I. Mihălcescu, decanul Facultății de Teologie din București (Joi 20 Februarie 1936), în sala de festivități a Soc. «Tinerimea Română»*. Universul, «Pagina Bisericii», 1936, Martie 1, An. LIII, No. 60, pag. 6.
23. — CONSILIER, «*Vrednic este*»! Hirotonia întru Arhiereu a P. S. Dr. Irineu Mihălcescu, Profesor la Facultatea de Teologie și învestirea P. S. S. ca vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor, al Mitropoliei Ungro-Vlahiei și al Patriarhiei Ortodoxe Române. Apostolul, 1936, Noembrie 1—30, An. XIII, No. 21—22, pag. 277—279.
24. — *Ridicarea la rangul de Arhiereu a Părintelui Ioan Mihălcescu. Solemnitatea dela Patriarhie*. Idem, pag. 284—287.
25. — Pr. IOAN I. IONESCU, † *Arhiereul Irineu Mihălcescu-Târgovișteanu*. Curierul Parohial al Bisericii Amza, 1936, Decembrie, An. VIII, No. 9, pag. 1-2.

26. — MIHAIL WIEDER, *P. S. Irineu Mihălcescu* (Vicarul Sfintei Patriarhii). *Apostolul*, 1936, Decembrie 1—31, An. XIII, No. 23—24, pag. 318.
27. — ASISTENT, *Sărbătorirea P. S. Irineu Mihălcescu*. *Idem*, pag. 2—3.
28. — Pr. D. CINCIU, *Instalarea P. S. Episcop Irineu Mihălcescu la Episcopia Râmnicului Noului Severin*. *Re-nașterea*, Craiova, 1938, Noembrie-Decembrie, An. XVII, No. 11—12, pag. 442—448.
29. — GH. MĂCEȘANU, *Prea Sfințitul Episcop Irineu a vizitat Craiova*. *Re-nașterea*, Craiova, 1938, Noembrie—Decembrie, An. XVIII, No. 11—12, pag. 390—392.
30. — REVISTA «RENAȘTEREA», *Pentru venirea P. S. Irineu la Râmnic*. *Re-nașterea*, Craiova, 1938, Noembrie—Decembrie, An. XVII, No. 11—12, pag. 377—379.
31. — EMILIAN VASILESCU, *Apărători ai credinței: P. S. Arhiereu Mihălcescu-Craioveanul*. *Sfarmă-Piatră*, 1939, Ianuarie 29, An. V, No. 150, pag. 7.

LISTA PUBLICAȚILOR ÎN CARE A SCRIS P. S. ARHIEREU IRINEU MIHĂLCESCU-CRAIOVEANU

1. Biserica Ortodoxă Română (Prescurtat: B. O. R., București).
2. Calea Vieții (București).
3. Calendarul (București).
4. Convorbiri Literare (București).
5. Curierul Parohial al Bisericii Amza (București).
6. Duminica Ortodoxă (București).
7. Λόγος (București).
7. Păstorul Ortodox (Pitești).
8. Raze de Lumină (București).

9. Revista Cursurilor și Conferințelor (București).
10. Revista Ortodoxă (București).
11. Revista Teologică (Sibiu).
12. Sfarmă-Piatră (București).
13. Social-Țărănismul (București).
14. Solidaritatea (București).
15. Studii Teologice (București).
16. Teologul (București).
17. Țara Noastră (București).
18. Universul (București).
19. Viitorul (Revistă bisericească și didactică. București).
20. Voința Națională (București).

ALTE PUBLICAȚII AMINTITE ÎN BIBLIOGRAFIE

1. Apostolul (București).
2. Cronica Romanului (Roman).
3. Cuvântul (București).
4. Fântâna Darurilor (București).
5. Ingerul (Buzău).
6. Renașterea (Craiova).
7. Revista Universitară (București).
8. Tinerimea Creștină (București).

BIBLIOGRAFIA PĂRINTELUI PROFESOR IOAN POPESCU-MĂLĂEȘTI

de ION V. GEORGESCU
Asistent universitar

SCURTĂ LĂMURIRE

Bibliografia Părintelui Ioan Popescu-Mălăești, Profesor de Exegeza Vechiului Testament la Facultatea de Teologie din București, dela 1907, așa cum se prezintă aci, nu poate fi socotită completă, pentru că lipsesc din ea câteva articole publicate fără semnătură în diferite ziare și reviste; am lăsat la o parte ceea ce s'a scris despre lucrările P. C. Sale.

Bibliografia de față cuprinde două părți: *una generală* și *alta metodică*.

Cea *generală* prezintă *lucrările* în ordinea apariției lor, fără a le grupa după cuprins, precum și revistele și ziarurile, în care au fost scrise articolele.

Cea *metodică* sistematizează *lucrările* și *articolele* după *cuprins*, fără a ține seama de ordinea apariției lor, grupându-le în două mari capitole: 1) *In legătură cu catedra* și 2) *In afară de catedră*, iar acestea subîmpărțite la rândul lor.

Am socotit ca *lucrări* tot ceea ce poate afla separat, adică atât lucrările propriu zis, cât și *extrasele* din diferite reviste.

I. BIBLIOGRAFIA GENERALĂ

A. — LUCRĂRI, BROȘURI ȘI EXTRASE

1. — SINUCIDAREA. *Cauzele și remediile ei*. Teză de licență în teologie. 126 p. în 8°, București 1897.
2. — DIE ERZÄHLUNG ODER DAS MARTYRIUM DES BARBAREN CHRISTOPHORUS UND SEINER GENOSSEN. Inaugural-Disertation der philosophischen Fakultät der Kaiser Wilhelms-Universität Strassburg. Zur Erlangung der Doctor würde. 58 p. în 16°, Leipzig 1903.
3. — LIMBILE SEMITE. *Studiu istorico-filologic*. București 1) [1904].
4. — PENTATEUHUL. *Studiu istorico-critic*. 82 p. în 16°, București 1904.
SCURTĂ INTRODUCERE ÎN CĂRȚILE VECHIULUI TESTAMENT, fasc. II-a:
PENTATEUHUL. Ediția II revăzută și adăugită. 94 p. în 8°, București 1936.
5. — PROFETA LUI OBADIA, *tradusă și comentată*. 64 p. în 16°, Ploești 1906.
6. — ELEMENTE DE GRAMATICA LIMBII EBRAICE ȘI BILIC-ARMEICE, în 16°, București [1906] ^{1 a)}.
ELEMENTE DE GRAMATICĂ A LIMBII EBRAICE. Ed. II revăzută și adăugită. 258 p. în 16°, Craiova 1921.
7. — PROOROCIA LUI IOEL. *Studiu exegetic-introductiv*. 93 p. în 8°, București 1910.
8. — DIN PRACTICILE ȘI CREDINȚELE ISRAELIȚILOR (extras). 46 p. în 8°, Pitești 1910.
9. — „IA ȘI CITEȘTE”. *Reflexii și comentarii*:
I. CREAȚIUNEA LUMII. 57 p. în 32°, București 1912.
II. ZIUA ȘAPTEA. 32 p. în 32°, București 1912.

1) Această lucrare nu am găsit-o, lipsind și din Biblioteca Academiei Române. O așez aci, pentru că este indicată între cele ale aceluiași autor pe coperta lucrărilor imediat următoare.

1 a) Ediția I nu am putut-o afla.

10. — PRIMUL OMOR, în colecția „Ia și citește” — Biblioteca Cercului de publicațiuni religioase și morale, Nr. 1. 32 p. în 32°, București 1915 (cinci ediții).
11. — MOȘ GHEORGHE ²⁾, în aceeași colecție, Nr. 5. 32 p. în 32°, București 1915 (cinci ediții).
12. — IUBIRE DE MAMĂ ³⁾ în aceeași colecție, Nr. 8. 32 p. în 32°, București 1916 (patru ediții).
13. — PERNA FERMECATĂ ⁴⁾, în aceeași colecție, Nr. 16. 32 p. în 32°, București 1916 (patru ediții).
14. — FIUL PIERDUT⁵⁾, în aceeași colecție, Nr. 17. 32 p. în 32°, București 1916 (cinci ediții).
15. — *Din Sfânta Scriptură — Vechiul Testament, I: ECLESIASTUL ȘI PLÂNGERILE LUI IEREMIA*, traducere după textul original ebraic (împreună cu: Prof. Ion Mihălcescu și Prof. Cezar Papacostea). 84 p. în 32°, București 1918.
16. — LEGI CREȘTINE DE EDUCAȚIE. Editată de Primăria Capitalei, Direcția Asistenței Culturale. 32 p. în 32°, București 1924.
17. — INSEMNĂTATEA INVĂȚĂTURII CREȘTINE ÎN ALCĂTUIREA NOUĂ A ROMÂNIEI ÎNTREGITE. Aceiași editură. 23 p. în 32°, București 1924.
18. — ÎNGRIJIREA SĂNĂTĂȚII. Aceiași editură. 16 p. în 32°, București 1925.
19. — ȘCOALA VIETII. Istorioară pentru tinerime ⁶⁾. Prelucrare după Oskar Höcker. În colecția „Ia și citește” Biblioteca. . . ., Nr. 25—26. 54 p. în 32°, București 1925.
20. — *Studii și comentarii*, fasc. I: PROOROCII, noțiuni introductive (extras). 88 p. în 16°, București 1926.
21. — *Studii și comentarii*, fasc. II: PROOROCII, noțiuni introductive (extras). 37 p. în 16°, București 1926.

2) Sub pseudonimul: *Un creștin*.
 3) „ „ *Priam*.
 4) „ „ *Un creștin*.
 5) „ „ *Priam*.
 6) „ „ *Un creștin*.

22. — *Studii și comentarii*, fasc. III: PROOROCIA LUI ISAIA, cu scurte explicări (extras). 80 p. în 16°, București 1926.
23. — *Studii și comentarii*, fasc. IV: PROOROCIA LUI ISAIA, cu scurte explicări (extras). 144 p. în 16°, București 1927.
24. — EXERCITII DE GRAMATICĂ EBRAICĂ, 88 p. în 16°, București [1927].
25. — INVĂȚĂMÂNTUL RELIGIOS ÎN ȘCOALELE PRIMARE. Mic studiu critic. 28 p. în 32°, București [1928].
26. — INVĂȚĂMÂNTUL RELIGIOS ÎN ȘCOALELE SECUNDARE. Mic studiu critic. 20 p. în 32°, București [1928].
27. — REORGANIZAREA INVĂȚĂMÂNTULUI TEOLOGIC (extras). 40 p. în 32°, București 1928.
28. — ISTORIA SFÂNTĂ A VECHIULUI ȘI NOULUI TESTAMENT, pentru clasa I-a secundară și normală (împreună cu d-l Dr. C. A. Teodorescu). Ediția III, 184 p. în 16°, București 1929 7).
29. — PARABOLELE ȘI INVĂȚĂTURILE DOMNULUI NOSTRU IISUS HRISTOS, pentru clasa II-a secundară (împreună cu d-l Dr. C. A. Teodorescu). 104 p. în 16°, București 1929.
30. — *Dela Alfa la Omega*, partea II: ISTORIA SFÂNTĂ A NOULUI TESTAMENT, pentru cl. II-a normală (împreună cu d-l Dr. C. A. Teodorescu). Ediția I, 109 p. în 16°, București 1929.
31. — *Studii și comentarii*, fasc. V: PROVERBELE LUI SOLOMON (extras). 38 p. în 8°, București 1930.
32. — ARDEM SAU ÎNGROPĂM MORTII? (extras). 42 p. în 16°, București 1931.
33. — CU PRILEJUL NEORÂNDUIRILOR DELA INTERNATUL TEOLOGIC. Reflexii pe acte oficiale. 24 p. în 8°, București [1932].

7) Ediția I și II nu le-am putut afla.

34. — *Studii și comentarii*, fasc. VI: VALOAREA VECHIULUI TESTAMENT PENTRU CREȘTINI (extras). 80 p. în 8°, București 1932.
35. — *Studii și comentarii*, fasc. VII: ECCLESIASTUL (extras). 64 p. în 8°, București 1933.
36. — SCURTĂ INTRODUCERE IN CĂRȚILE VECHIULUI TESTAMENT, fasc. I: *Partea generală*. 88 p. în 8°, București 1933.
37. — *Studii și comentarii*, fasc. VIII: CARTEA IOB, studiu introductiv. 68 p. în 8°, București 1935.
38. — IUDEII ȘI ROMÂNII (extras). 62 p. în 8°, București 1938.
39. — BISERICA ORTODOXĂ IN ROMÂNIA MARE. Mijloacele de care se slujește pentru îndeplinirea misiunii ei. Alaltăieri, ieri, astăzi. 116 p. în 32°, București 1938.
40. — FRĂMĂNTĂRI (Ridicarea unui sat). Poveste trăită⁸⁾. In colecția „Ia și citește” — Biblioteca „.....”, Nr. 28-30. 88 p. în 32°, București 1939.

B — ARTICOLE PUBLICATE IN URMĂTOARELE REVISTE ȘI ZIARE :

1. — BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ, revistă periodică ecclesiastică a Sfântului Sinod al Sfintei Biserici autocefale ortodoxe române; în *bibliografia metodică* prescurtată: *BOR*.

Apare lunar la București, dela 1881 — anul începând la Aprilie; dela 1921 își scurtează titlul : *Biserica Ortodoxă Română*, revista Sfântului Sinod; apărând într'o nouă serie (II) — anul începând dela Septembrie; iar dela 1924 anul începe dela Ianuarie.

In această revistă, publică articole în anii: XXV (1901—1902) — XXXIV (1910—1911) și XLII (1924) — XLV (1927).

2. — PĂSTORUL ORTODOX, organ al Societății „Frăția” a Clerului din jud. Argeș; în *bibliografia metodică* prescurtată: *POR*.

Apare lunar la Pitești, dela 1904, anul începând la Ianuarie; cu

8) Sub pseudonimul: *Un creștin*.

- anul II (1905), unindu-se cu revista „Infrățirea” a aceleiași societăți, „Păstorul Ortodox”, sare la anul IV și apare bilunar.
In această revistă, publică articole în anii: I (1904) — IX (1910).
3. — VIITORUL, revistă bisericească, redactată de un comitet; director: Dr. D. G. Boroianu; în *bibliografia metodică*, prescurtată: *Viit.*
Apare bilunar la Iași, dela 1903, anul începând la Septembrie.
In această revistă, publică articole în anii: VII (1904—1905) — XVII (1914—1915).
4. — REVISTA ORTODOXĂ, condusă de următorul comitet de redacție: Arhim. Iuliu Scriban, Pr. I. Popescu-Mălăești, I. Mihălcescu, N. Dobrescu (mai târziu și C. Nazarie și P. S. Nicodim Munteanu); în *bibliografia metodică*, prescurtată: *ROR.*
Apare lunar, dela 1912, în București, anul începând la Octombrie.
In această revistă, publică articole în toți cei 4 ani cât apare (1912—1916).
5. — DUMINECA ORTODOXĂ, foaie de zidire sufletească a cercului de publicațiuni religioase și morale „Ia și citește”, sub conducerea Pr. I. Popescu-Mălăești; în *bibliografia metodică*, prescurtată: *DOR.*
Apare săptămânal, în București, dela 1918, anul începând la Septembrie.
In această revistă, publică articole în toți anii: I (1918—1919) — XXI (1938—1939) 8 a).
6. — SOLIDARITATEA, revistă social-creștină sub conducerea D-lor: V. G. Ispir, Șerban Ionescu și C. A. Teodorescu; în *bibliografia metodică*, prescurtată: *Solid.*
Apare lunar, în București, dela 1920, anul începând dela Aprilie.
In această revistă, publică articole în anul: I (1920—1921).
7. — CRUCEA, organ al Societății Anonime „Crucea” pentru susținerea intereselor culturale, economice și politice ale preoțimei și instituțiilor Bisericii ortodoxe române.
Apare bilunar, în București, dela 1923, anul începând la Martie.
In această revistă, publică articole în anul: I (1923—1924).

8 a) Aci se oprește cercetarea noastră; P. C. Sa continuă a conduce și publica articole în această revistă.

3. — CONVORBIRI LITERARE, revistă întemeiată de „Junimea” la Martie 1867; în *bibliografia metodică* prescurtată: *Conv. Lit.*
Apare lunar, la Iași și apoi la București.
In această revistă, publică articole în anii: LVI (1924) și LVII (1925).
9. — GRAIUL VREMII, organ al Asociației Generale a Clerului Român-Ortodox; în *bibliografia metodică*, prescurtat: *Gr. Vr.*
Apare săptămânal, la București, dela 1928, anul începând la Ianuarie.
In această revistă, publică articole în anii: I (1928) și II (1929).
10. — RAZE DE LUMINĂ, revista studenților în teologie din București; în *bibliografia metodică*, prescurtată *RdL.*
Apare de cinci ori pe an, în București, dela 1929, anul începând la Ianuarie.
In această revistă, publică articole în anii: V (1933), VI (1934), VIII (1936) și X (1938).
11. — STUDII TEOLOGICE, publicație a Facultății de Teologie din București, în *bibliografia metodică*, prescurtată: *StTeol.*
Apare trimestrial (și apoi anual), în București, dela 1929.
In această revistă, publică articole în anii: I (1929) — V (1934—1936).
12. — RENAȘTEREA, revistă de cultură religioasă, în *bibliografia metodică*, prescurtată: *Ren.*
Apare lunar la Craiova dela 1922, anul începând la Ianuarie.
In această revistă publică articole în anul II (1922).
13. — ISBÂNDA, ziar independent; în *bibliografia metodică*, același titlu.
Apare în București dela 1934.
In acest ziar publică un interview în anul II (1935).
14. — CURENTUL, ziar independent; în *bibliografia metodică*, același titlu.
Apare în București dela 1928.
In acest ziar publică articole în anii VIII (1935), X (1937) și XI (1938).

II. BIBLIOGRAFIA METODICĂ

A. — IN LEGĂTURĂ CU CATEDRA

I. LIMBA EBRAICĂ ȘI CRITICĂ DE TEXT

1. — ELEMENTE DE GRAMATICA LIMBEI EBRAICE. Ediția II-a ⁹⁾ revăzută și adăugită; 258 p. în 16°, Craiova 1921.
Cuprinde: introducere (p. 5—14); partea I: *Semnele scrierii și pronunțarea* (pp. 15—50); partea II: *Etimologia* (pp. 50—163); Paradigme (pp. 164—189). Exerciții de citire, traducere și *reguli sintactice* (pp. 190—236). *Vocabular* (pp. 237—258).
2. — EXERCIȚII DE GRAMATICĂ EBRAICĂ; 88 p. în 16°, București [1927], editura Casa Școalelor.
Cuprinde: pe scurt *gramatica* în paradigme (pp. 1—50); *exerciții de citire și traducere*, însoțite de *reguli sintactice* (pp. 50—62); *texte în proză și poezie* (pp. 62—72); *vocabular* (pp. 73—88).
3. — LIMBILE SEMITE. Studiu istorico-filologic ¹⁰⁾. București [1904].
4. — *Studii și comentarii*: TRADUCEREA SFINTEI SCRIP-TURI, în *StTeol*, an. II (1931), Nr. 2, pp. 47—62.
Cuprinde: *introducere* asupra traducerilor românești în general (pp. 47—50); *critică de text* asupra *Psalmului I* (pp. 50—62).
- 5 — *Studii și comentarii*: PSALTIREA IN VERSURI, în *RdL*, an. VI (1934), Nr. 3, pp. 223—250.
Cuprinde: *introducere* asupra traducerilor în versuri — românești și străine — și asupra *poeziei ebraice* în general (pp. 223—228); *critică de text* asupra *Psalmilor*: I (pp. 228—233); XIX (pp. 233—242); XXII (pp. 242—244); XCIII (pp. 244—245); CIII (p. 245); *concluzie* (pp. 245—250).
6. — CARTEA PROVERBEI OR LUI SOLOMON. Raportul dintre textul original, traducerea LXX-ei și traducerea românești ¹¹⁾, în *StTeol*, an. I (1929), Nr. 1, pp. 6—14.

9) Prima ediție cuprindea și gramatica limbii biblic-arameice pe lângă cea ebraică. Neaflând însă această primă ediție, cuprinsul va fi dat numai după a doua ediție, care este revăzută și adăugită în ce privește gramatica limbii ebraice

10) Vezi nota 1.

11) Traducerile românești cercetate sunt: a lui Șerban Cantacuzino, de Blaj, Petersburg, Buzău și ediția Sinodului 1914.

Cuprinde: critică de text asupra împărțirii în capitole (p. 7); titlurilor de capitole (p. 7); împărțirii în versuri (pp. 7—9); traducerii textelor (pp. 9—14).

7. — REFERAT ¹²⁾ (împreună cu Prof. Dr. I. Cornoiu), în *BOR*, an. XXXIII (1909—1910), Nr. 3, pp. 335—355.

Cuprinde: 1) Trebuința unei noi traduceri a Sfintei Scripturi în limba română (pp. 335—336); 2) Declararea ca text normativ a traducerii LXX-ei (pp. 336—355) tratând: chestiuni generale și raporturile dintre textele ebraic și grec (pp. 336—337); Istoria conservării textelor — ebraic (pp. 337—339), grec (pp. 339—341); deosebiri între texte (pp. 341—343); dovezi pentru întemeierea pe textul ebraic, din punct de vedere dogmatic (pp. 343—348); din punct de vedere al exactității datelor cronologice, numirilor geografice și relatărilor istorice (pp. 349—350); raportul între Noul Testament și textul ebraic și al LXX-ei (pp. 350—353); dovezi din tradiție (pp. 353—355).

8. — DIE ERZÄHLUNG ODER DAS MARTYRIUM DES BARBAREN CHRISTOPHORUS UND SEINER GENOSSEN. Inaugural-Dissertation der philosophischen Fakultät der Kaiser-Wilhelms—Universität Strassburg. Zur Erlangung der Doctor würde. 58 p. în 16°, Leipzig 1903.

Cuprinde: introducere (pp. VII—VIII); editarea textului după 3 manuscrise siriace, prevăzută cu observări filologice în note (pp. 1—29); traducerea textului (pp. 30—47); observații generale asupra textului (pp. 48—56).

II. TRADUCERI ȘI COMENTARII

A — LUCRĂRI ȘTIINȚIFICE

1. — PROFETAȚIA LUI OBADIA, tradusă și comentată. 64 p. în 16°, Ploești 1906.

Cuprinde: o precuvântare (pp. 3—4); personalitatea și relațiile personale ale profetului (pp. 5—7). Traducerea viziunii lui Oba-

12) Referatul acesta este urmarea broșurii *Pr. Simion Popescu: „Septuaginta și textul ebreesc al Testamentului Vechi în Biserica ortodoxă”,* (București 1908), care susținea decretarea Septuagintei ca text normativ pentru Biserica ortodoxă română. A fost înaintată de Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice (adr. nr. 33698/1908) Facultății de Teologie din București, care, în consiliul profesoral (dela 28 Nov. 1908), a delegat pe cei doi profesori să refere.

dia (pp. 7—9); analiza (p. 10); tema profeției (pp. 10—12). *Note critice asupra textului* (pp. 12—16); stilul profeției (pp. 16—18); unitatea profeției (pp. 18—19). *Explicarea profeției* (pp. 19—49). *Tim-pul compunerii și autorul* (p. 49). *Istoria Edomiților* (pp. 50—60). *Raportul dintre Obadia și Ieremia* (pp. 60—63); *raportul dintre Obadia și Ioel* (pp. 63—64).

2. — PROOROCIA LUI IOEL. Studiu exegetic-introductiv. 93 p. în 8°, București 1910.

Cuprinde: înainte cuvântare (pp. 3—4); bibliografie (pp. 5—6); persoana autorului (pp. 7—8). *Traducere și comentariu* (pp. 9—65). *Cum trebuie să înțelegem Ioel cap. I—II* (pp. 65—80): alegorie (pp. 72—75), realitate (p. 75), ori apocalips (pp. 76—80)? *Când a fost scrisă această profeție* (pp. 80—90). *Implinirea profeției*, cap. III—IV (pp. 90—93).

3. — PROOROCIA LUI ISAIA, CU SCURTE EXPLICĂRI, în colecția „Studii și comentarii”, fasc. III și IV.

a) *Fascicula III*, 80 p. în 16°, București 1926, extrasă din BOR, seria II, an. XLIV (1926), N-rele: 5 (542), pp. 273—280; 6 (543); pp. 316—321; 7 (544), pp. 401—404; 9 (546), pp. 529—538; 11 (548), pp. 635—640.

Cuprinde: viața și relațiunile personale ale proorocului (pp. 3—5); *evenimente istorice din vremea lui Isaia* (pp. 5—16). *Comentariu: Cap. I* (pp. 17—33); câteva idei dogmatice și morale ce se desprind din Cap. I (pp. 33—34). *Cap. II* (pp. 34—43); câteva idei dogmatice și morale ce se desprind din cap. II (pp. 43—44). *Cap. III* (pp. 45—54); *Cap. IV* (pp. 55—61); *Cap. V* (pp. 62—80); câteva idei dogmatice și morale ce se desprind din cap. III—V (p. 80).

b) *Fascicula IV*, 144 p. în 16°, București 1927, extrasă din BOR, seria II, an. XLIV (1926), Nr. 12 (549), pp. 727—730 și an. XLV (1927), N-rele: 1 (550), pp. 23—31; 2 (551), pp. 82—91; 3 (552), pp. 147—155; 4 (553), pp. 211—216; 5 (554), pp. 278—286.

Cuprinde: comentariu: Cap. VI (p. 83—102); câteva idei însemnate din Cap. VI (p. 103). *Cap. VII* (pp. 104—151); câteva idei însemnate din Cap. VII (p. 152). *Cap. VIII* (pp. 153—171). *Cap. IX* (pp. 171—189). *Cap. X* (pp. 189—209). *Cap. XI—XII*, 6 (pp. 211—224).

4. — DIFERIȚI PSALMI, traduși, analizați, comentați și precedați de introducere generală asupra poeziei ebraice: *Psalm, I*, în BOR, an. XXVIII (1904—1905), Nr. 5, pp. 528—538;

Psalm I, în POr, an. I (1904), Nr. 6, pp. 8—11;

- Psalm II*, în *BOR*, an. XXVIII (1904—1905), Nr. 6, pp. 653—670;
Psalm III, în *BOR*, an. XXVIII (1904—1905), Nr. 7, pp. 747—755;
Psalm V, în *BOR*, an. XXVIII (1904—1905), Nr. 10, pp. 1093—1105;
Psalm XIV, în *Conv. lit.*, an. LVI (1924), Nr. Oct., p. 738;
Psalm XVI, în *BOR*, an. XXVIII (1904—1905), Nr. 11, pp. 1233—1243 și Nr. 12, pp. 1333—1343;
Psalm XX, în *BOR*, an. XXIX (1905—1906), Nr. 1, pp. 43—52;
Psalm XXI, în *BOR*, an. XXIX (1905—1906), Nr. 4, pp. 435—444;
Psalm XXV, în *BOR*, an. XXIX (1905—1906), Nr. 9, pp. 1001—1016;
Psalm XXXI, în *BOR*, an. XXXI (1907—1908), Nr. 6, pp. 703—711;
Psalm CIII, în *Conv. lit.*, an. LVII (1925), Nr. Ian., pp. 49—51;
Psalm CIV, în *Conv. lit.*, an. LVII (1925), Nr. Febr., pp. 127—128.

5. — CREAȚIUNEA LUMII, în colecția „Ia și citește”¹³⁾: Reflexii și comentarii, I, 57 p. în 32°, București 1912.
Cuprinde: înainte cuvântare (pp. 3—7). *Creațiunea lumii* — *Facere*, cap. I, 1— cap. II, 3, — *traducere și comentariu* (pp. 9—50). *Concluzie:* idei însemnate ce se desprind din acest pasagiu (pp. 50—57).
6. — EXPLICAREA EPISTOLEI CĂTRE EFESENI, în *BOR*, seria II, an. XLIII (1925), N-rele: 2 (527), pp. 69—75; 3 (528), pp. 131—137; 4 (529), pp. 196—201; 6 (531), pp. 329—335; 9 (534), pp. 522—530.

13) Colecția aceasta urmărea să răspândiască în popor comentarii și lămuriri la locuri și chestiuni dificile din Vechiul Testament; nu este tot una cu colecția „Ia și citește” — Biblioteca Cercului de publicațiuni religioase și morale.

7. — AFRAATES: OMILIILE LUI, traduse din limba siriacă, însoțite de introducere și explicări filologice, în *BOR*, an. XXVII (1903—1904), Nr. 11, pp. 1212—1219; Nr. 12, pp. 1364—1372 și an. XXVIII (1904—1905), Nr. 1, pp. 80—84; Nr. 2, pp. 193—195.
8. — BARDESANE: DIALOGUL DESPRE DESTIN, traducere din limba siriacă însoțită de introducere și explicări filologice, în *BOR*, an. XXVI (1902—1903), Nr. 8, pp. 883—898; Nr. 9, pp. 1002—1016.
9. — *Din Sfânta Scriptură — Vechiul Testament*, I: EC-CLESIASTUL ȘI PLÂNGERILE LUI IEREMIA, traducere după textul original ebraic (împreună cu Prof. I. Mihălcescu și Prof. Cezar Papacostea), 84 p. în 32°, București 1918.
Cuprinde: o lămurire (p. 2). *Traducerea Ecclesiastului* (pp. 3—35); lămuriri asupra cuprinsului (pp. 36—40); note explicative (pp. 41—50). *Traducerea Plângerilor lui Ieremia* (pp. 51—73); scurtă lămurire (pp. 74—76); note explicative (pp. 77—84).
10. — COMENTARIUL ȘI REFLEXII SCRIPTURISTICE, asupra PARABOLELOR, FABULELOR ȘI GHICITORILOR din Vechiul Testament, precedate de introducere, în *BOR*, an. XXXIII (1909—1910) și an. XXXIV (1910—1911):
 a) *Parabole:* 1. *II Samuel XVI*, 1—10, traducere și înțeles, în *BOR*, an. XXXIII (1909—1910), Nr. 8, pp. 926—930; 2. *Isaia V*, 1—7, traducere și înțeles, în *BOR*, an. XXXIII (1909—1910), Nr. 9, pp. 1016—1029; 3. *II Samuel XIV*, 6—28, traducere și înțeles, în *BOR*, an. XXXIV (1910—1911), Nr. 5, pp. 306—311; 4. *Isaia XXVIII*, 24—28, traducere și înțeles, în *BOR*, an. XXXIV (1910—1911), Nr. 7, pp. 752—757; 5. *I Regi XX*, 39—43, traducere și înțeles, în *BOR*, an. XXXIV (1910—1911), Nr. 7, pp. 757—759.
 b) *Fabule:* *Judecători IX*, 8—16 și *II Regi XIV*, 8 sq., traducere și înțeles, în *BOR*, an. XXXIV (1910—1911), Nr. 8, pp. 903—908.
 c) *Ghicitori:* *Judecători XIV*, 12—20, traducere și înțeles, în *BOR*, an. XXXIV (1910—1911), Nr. 8, pp. 908—910.

B. — ARTICOLE DE POPULARIZARE

11. — TĂLCUIREA EVANGHELIILOR DELA DIFERITE SĂRBĂTORI :

- a) Evanghelia dela 1 Ian., în *DOr*, an. VI (1923—24), Nr. 19—20, pp. 1—2;
- b) Evanghelia dela 7 Ian., în *DOr*, an. VI (1923—24), Nr. 23—24, pp. 1—2;
- c) Evanghelia dela Intâmpinarea Domnului, în *DOr*, an. VI (1923—24), Nr. 21—22, pp. 1—2;
- d) Evanghelia de Luni după Paște, în *DOr*, an. VI (1923—1924), Nr. 29—30, pp. 1—2.

12. — TĂLCUIREA APOSTOLELOR DUMINICALE ȘI DELA DIFERITE SĂRBĂTORI :

a) *Apostole duminicale*:

- 1 după Rusalii, în *DOr*, an. III (1920—21) Nr. 41—42, pp. 1—2;
- 2 după Rusalii, în *DOr*, an. IV (1921—22) Nr. 41—42, pp. 1—2;
- 3 după Rusalii, în *DOr*, an. III (1920—21) Nr. 43—44, pp. 1—3;
- 4 după Rusalii, în *ROr*, an. IV (1921—22) Nr. 43—44, pp. 1—2;
- 5 după Rusalii, în *DOr*, an. III (1920—21) Nr. 45—46, pp. 1—3;
- 6 după Rusalii, în *DOr*, an. IV (1921—22) Nr. 45—46, pp. 1—2;
- 7 după Rusalii, în *DOr*, an. III (1920—21) Nr. 47—48, pp. 1—2;
- 8 după Rusalii, în *DOr*, an. III (1920—21) Nr. 49—50, pp. 1—3 și an. IV (1921—22) Nr. 47—48, pp. 1—2;
- 10 după Rusalii, în *DOr*, an. IV (1921—22) Nr. 49—50, pp. 1—2;

- 11 după Rusalii, în *DOr*, an. III (1920—21 Nr. 51—52, pp. 1—3;
- 12 după Rusalii, în *DOr*, an. I (1918—1919) Nr. 1, pp. 1—2 și an. IV (1921—22) Nr. 51—52, pp. 1—2;
- 13 după Rusalii, în *DOr*, an. IV (1921—22) Nr. 1—2, pp. 1—2 și an. V (1922—23) Nr. 51—52, pp. 1—2;
- 15 după Rusalii, în *DOr*, an. V (1922—23) Nr. 11—12, pp. 1—3;
- 16 după Rusalii, în *DOr*, an. V (1922—23) Nr. 5—6, pp. 1—2;
- 17 după Rusalii, în *DOr*, an. VI (1923—24) Nr. 1—2, pp. 1—2;
- 18 după Rusalii, în *DOr*, an. IV (1921—22) Nr. 5—6, pp. 1—2 și an. V (1922—23) Nr. 49—50, pp. 1—2;
- 20 după Rusalii, în *DOr*, an. IV (1921—22) Nr. 7—8, pp. 1—2;
- 21 după Rusalii, în *DOr*, an. IV (1921—22) Nr. 3—4, pp. 1—2;
- 24 după Rusalii, în *DOr*, an. III (1920—21) Nr. 10—11, pp. 1—3;
- 25 după Rusalii, în *DOr*, an. IV (1921—22) Nr. 9—10, pp. 1—2;
- 27 după Rusalii, în *DOr*, an. IV (1921—22) Nr. 13—14, pp. 1—2;
- 28 după Rusalii, în *DOr*, an. III (1920—21) Nr. 16—18, pp. 1—3;
- 29 după Rusalii, în *DOr*, an. VI (1923—24) Nr. 13—14, pp. 1—2;
- 32 după Rusalii, în *DOr*, an. IV (1921—22) Nr. 21—22, pp. 1—2;
- înn. Înălțării Sf. Cruci, în *DOr*, an. III (1920—21) Nr. 1—3, pp. 1—3;
- înn. Nașterii Domnului, în *DOr*, an. IV (1921—22) Nr. 15—16, pp. 1—2;
- înn. Botezului Domnului, în *DOr*, an. IV (1921—22) Nr. 19—20, pp. 1—2;

- Dumineca Botezului Domnului, în *DOr*, an. III (1920—21) Nr. 19—20, pp. 1—2;
- Dumineca Vameș. și Faris., în *DOr*, an. III (1920—21), Nr. 23—24, pp. 1—2;
- Dumineca Fiului risipitor, în *DOr*, an. IV (1921—22), Nr. 23—24, pp. 1—3;
- Dumineca lăsat. sec. de br., în *DOr*, an. IV (1921—22), Nr. 25—26, pp. 1—2;
- Dumineca I Postul Mare, în *DOr*, an. III (1920—21), Nr. 27—28, pp. 1—3;
- Dumineca II Postul Mare, în *DOr*, an. IV (1921—22), Nr. 27—28, pp. 1—2;
- Dumineca IV Postul Mare, în *DOr*, an. IV (1921—22), Nr. 29—30, pp. 1—2;
- Dumineca Floriilor, în *DOr*, an. IV (1921—22) Nr. 31—32, pp. 1—2;
- Dumineca II după Paște, în *DOr*, an. IV (1921—22), Nr. 33—34, pp. 1—2;
- Dumineca IV după Paște, în *DOr*, an. IV (1921—22), Nr. 35—36, pp. 1—2;
- Dumineca V după Paște, în *DOr*, an. III (1920—21), Nr. 37—38, pp. 1—2;
- Inălțarea Domnului, în *DOr*, an. V (1922—23), Nr. 35—36, pp. 1—3;
- Dumineca VI după Paște, în *DOr*, an. IV (1920—21), Nr. 37—38, pp. 1—2;
- Dumineca Pogorării Sf. Duh, în *DOr*, an. IV (1921—22), Nr. 41—42, pp. 1—2;
- b) *Apostole la diferite sărbători fixe:*
- Nașterea Maicii Domnului, în *DOr*, an. V (1922—23), Nr. 1—2, pp., 1—2;
- Inălțarea Sf. Cruci, în *DOr*, an. V (1922—23), Nr. 3—4, pp. 1—2;
- Sfântul Dimitrie, în *DOr*, an. V (1922—23), Nr. 7—8, pp. 1—2;

- Arh. Mihail și Gavriil, în *DOr*, an. V (1922—23), Nr. 9—10, pp. 1—3;
- Intrarea în Biserică, în *DOr*, an. IV (1921—22), Nr. 1—2, pp. 1—2;
- Sfântul Nicolae, în *DOr*, an. V (1922—23), Nr. 13—14, pp. 1—3;
- Nașterea Domnului, în *DOr*, an. IV (1921—22), Nr. 17—18, pp. 1—2;
- Soborul Maicii Domnului, în *DOr* an. V, (1922—23), Nr. 17—18, pp. 1—3;
- Sfântul Ștefan, în *DOr*, an. V (1922—23), Nr. 25—26, pp. 1—2;
- Sfântul Vasile, în *DOr*, an. V (1922—23), Nr. 27—28, pp. 1—2;
- Botezul Domnului, în *DOr*, an. V (1922—23), Nr. 31—32, pp. 1—2;
- Sf. Ioan Botezătorul, în *DOr*, an. V (1922—23), Nr. 33—34, pp. 1—2;
- Sf. Trei Ierarhi, în *DOr*, an. V (1922—23), Nr. 39—40, pp. 1—2;
- Intâmpinarea Domnului, în *DOr*, an. V (1922—23), Nr. 41—42, pp. 1—2;
- Sfântul Gheorghe, în *DOr*, an. V (1922—23), Nr. 43—44, pp. 1—2;
- Sf. Constantin și Elena, în *DOr*, an. V (1922—23), Nr. 37—38, pp. 1—3;
- Sfântul Ilie, în *DOr*, an. V (1922—23), Nr. 45—46, pp. 1—3;
- Schimbarea la față, în *DOr*, an. V (1922—23), Nr. 47—48, pp. 1—2;
13. — ARTICOLE DE ACTUALIZARE A DIFERITELOR PASAGII DIN SFÂNȚA SCRIPTURĂ :
- a) *Ispita*, în legătură cu pasagiul din Facere III, 1—7, în *ROr*, an. IV (1915—16), Nr. 2, pp. 35—39.
- b) *Strigăt de durere*, în legătură cu pasagiul din Facere III, 8—14, în *ROr*, an. IV (1915—1916), Nr. 8, pp. 161—165.

- c) *Cel mai vechi model de cuvântare pentru ostași*, în legătură cu pasagiul din A doua Lege XX, 3—4, în *ROR*, an. IV (1915—16), Nr. 1, pp. 11—13.
- d) *Suflet de femeie*, în legătură cu pasagiul din I Samuel, I, în *ROR*, an. II (1913—1914), Nr. 1, pp. 9—14.
- e) *Din trebuințele vremii*, în legătură cu pasagiul din I Samuel VII, 3, în *ROR*, an. II (1913—1914), Nr. 2, pp. 33—37.
- f) *Iubire de mamă*, în legătură cu pasagiul din II Samuel XXIII, în *ROR*, an. I (1912—1913), Nr. 9—10, pp. 281—284.
- g) *Din viața unui împărat* (despre David), în legătură cu pasagiul din Psalm. XXXII, 1—4, în *ROR*, an. I (1912—1913), Nr. 5—6, pp. 159—163.
- h) *Pe pragul anilor*, în legătură cu pasagiile din A doua Lege XXXIV și Coloseni II, 6—8, în *ROR*, an. II (1913—1914), Nr. 4, pp. 97—100.
- i) *Păzitor, cât este de târziu din noapte?*, în legătură cu pasagiul din Isaia XXI, 11, în *POR*, an. I (1904), Nr. 7—8, pp. 13—14.
- j) *Curățiți strada de pietre*, în legătură cu pasagiul din Isaia LXII, 10, în *POR*, an. V (1906), Nr. 5—6, pp. 132—134.
- k) *O alegorie profetică*, în legătură cu pasagiul din Ezechiel XVI, 59—60 și XVII, 1—9, în *ROR*, an. I (1912—1913), Nr. 6—7, pp. 211—218.
- l) *Predică Mântuitorul ignoranța?*, în legătură cu pasagiul din Matei V, 3, în *Viit.*, an. VII (1904—1905), Nr. 15—18 cu supliment, pp. 6—7.
- m) *In pericol!*, în legătură cu pasagiul din Marcu IV, 37—38 și
Scăparea, în legătură cu pasagiul din Marcu IV, 39—40, în *POR*, an. V (1906), Nr. 9—10, pp. 232—235.
- n) *Pedeapsa păcatului este moartea*, în legătură cu pasagiul din Romani VI, 23, în *ROR*, an. II (1913—14), Nr. 5, pp. 129—131.

o) *De ce avem trebuință*, în legătură cu pasagiul din I Corinteni IV, 20, în *POR*, an. VI (1907), Nr. 1—4, pp. 54—60.

14. — DIN CUVINTELE SCRIPTURII. Sub acest titlu general au fost tâlcuite pe înțelesul credincioșilor, ca articole de fond — în fiecare număr ¹⁴⁾ din *DOR*, începând dela anul I (1918—1919), până astăzi anul XXI (1938—1939) — următoarele locuri din Sfânta Scriptură:

a) Din Vechiul Testament:

Facere, II, 23; III, 9, 19.

Eșire, XX, 13; XXVII, 20.

Numeri, VI, 3.

A doua Lege, IV, 2; XXXII, 29.

I Samuel, II; VII, 13; XV, 22; XXVIII, 1.

Isaia, I, 16—17; V; VII, 9; X, 9—10; XVIII, 4—9; XXI, 11, 12; XXX, 1; XXXIV, 10; XL, 3, 31; XLVIII, 22; LVII, 21; LVIII, 6; LXII, 1.

Ieremia, IX, 23.

Iezechiel, XVI, 44; XVII, 1—9; XXVII, 5; XXXV, 15; XXXVII, 9.

Amos, V, 4.

Osea, VI, 6; VII, 2.

Mihea, V, 1.

Obadia, 15.

Iob, III; V, 13; XXVIII, 28; XXX, 19; XXXVIII.

Psalmi, II; III, 6; V, 8; XVII, 1; XVIII; XIX; XX, 8; XXI, 8; XXIV, 4; XXVI, 2; XXXII, 1; XXXIV, 11; XXXVIII, 19; LI, 9; LXIII, 4; LXXXVIII, 4; XCVI, 5; CI, 4; CIII, 15—16; CXXII, 8; CXLIII, 2; CXLV, 3.

Proverbe, I, 7, 8, 10, 20, 32; III, 7; IV, 11; VI, 1—5; 6—12; VIII—IX; XI, 28; XIII, 1, 18, 24; XIV; XV, 8; XVI, 18, 22, 32; XVIII, 12; XIX, 5—6, 14; XXVII, 17, 22; XXVIII, 5.

14) In afară de numerele care au avut ca articole de fond tâlcuirea uneia dintre Evangheliile sau dintre Apostole.

Ecclesiastul, I, 9; V, 14; VII, 4, 5, 8, 16; VIII, 11; IX, 9; XII, 1.

b) Din Noul Testament:

Matei, II, 6; V, 3, 7, 10, 19, 21, 22, 36, 40; VI, 13, 18, 33; VII, 21; VIII, 34, 36; IX, 16, 17, 22, 30; X, 6, 34, 39; XII, 30, 31, 32, 33, 34; XIII, 5—6, 7, 8, 11, 12, 58; XV, 18—19; XVI, 17; XVIII, 3, 15; XIX, 24; XX, 21, 30; XXIV, 7, 12—13, 35; XXV, 11, 29; XXVI, 24, 39, 41; XXVII, 54; XXVIII, 5, 19.

Marcu, I, 11; IV, 24, 25, 29, 37 sq.; VII, 25; VIII, 18, 37; IX, 29, 34; XIV, 38.

Luca, I, 50; II, 14; III, 8; IV, 1; VI, 31, 38; VIII, 18; IX, 3—4, 23; XIV, 24; XVI, 16—17, 34; XVII, 14, 21; XIX, 8, 26; XXIV, 8.

Ioan, I, 1, 5, 10, 34, 41, 46; III, 17, 20—21; IV, 24, 42; V, 7, 39; VII, 24, 51; VIII, 5; X, 16; XI, 9—10, 25; XIII, 17; XIV, 6; XV, 22; XVIII, 37—38; XIX, 15; XX, 27—29; XXI, 29.

Faptele Apostolilor, I, 6; VIII, 30; IX, 13; XII, 7; XVII, 11; XX, 28.

I Corinteni, I, 2; III, 2; IV, 4, 20; VI, 8, 10; VIII, 3, 8; IX, 1; X, 2; XV, 20.

II Corinteni, I, 9; IV, 5; VI, 18; IX, 2, 6, 7.

Romani, III, 18; V, 4; X, 11, 14, 15; XI, 16; XIII, 5; XIV, 1.

Galateni, I, 1; II, 16; IV, 6, 7; V, 9.

Ebrei, II, 2; V, 31; VI, 1 sq.; X, 35; XIII, 7.

Coloseni, I, 12—14; II, 8; III, 11, 23.

Efeseneni, V, 32, 33; VI, 4.

II Tesaloniceni, II, 15.

Filipeni, I, 21.

I Timotei, II, 14—15.

II Timotei, IV, 2.

Tit, II, 12.

I. Petru, I, 10; II, 18. *II Petru*, III, 13, 17.

Iacob, I, 5, 23; II, 4, 12; III, 17; V, 12.

I Ioan, IV, 1.

Apocalipsa a fost comentată mai pe larg în următoarele articole: Introducere la unele explicări, an. VI (1923—1924), Nr. 21—22, pp. 1—2. *Urzeala Apocalipsului*, același an, Nr. 27—28, pp. 1—2; *Țesătura Apocalipsului*, același an, N-rele 31—32, pp. 1—2; 39—40, pp. 1—2; 43—44, pp. 1—2; *Viziunile Apocalipsului*, același an, n-rele 47—48, pp. 1—3; 49—50, pp. 1—3. Apoi comentează în deaproape: Capitolele: III, 1; IX, 20—21; XI, 1—14; XII, 1—5; XIII, 1—8; XVII, 3—7.

III. INTRODUCERE ÎN CĂRȚILE VECHIULUI TESTAMENT

1. — O MICĂ EXCURSIUNE ASUPRA NUMĂRULUI CĂRȚILOR CANONICE ALE VECHIULUI TESTAMENT, în BOR, anii XXV (1901—1902) și XXVI (1902—1903):

Cuprinde: ce este Canonul și *canonul Vechiului Testament la Ebrei* (an. XXV (1901—1902), Nr. 8, pp. 775—784); Canonul Vechiului Testament la *Filo și Iosif Flaviu* (an. XXV (1901—1902), Nr. 9, pp. 881—889); Canonul Vechiului Testament în *Talmud*, la *Maimonide* și în *epoca apostolică* (an. XXV (1901—1902), Nr. 10, pp. 965—577); Canonul Vechiului Testament la *Părinții Bisericești greci* (an. XXV (1901—1902), Nr. 11, pp. 1122—1131); Canonul Vechiului Testament la *Părinții Bisericești latini*, în *Biserica romano-catolică* și *protestantă* (an. XXV (1901—1902), Nr. 12, pp. 1211—1220); Canonul Vechiului Testament în *Bisericile Orientale*: siriacă — școala de Nisibe, etiopiană (an. XXVI (1902—1903), Nr. 2—3, pp. 235—238).

2. — CĂRȚILE NECANONICE ȘI APOCRIFE ALE VECHIULUI TESTAMENT, în BOR, an. XXVIII (1904—1905), Nr. 4, pp. 404—415.

Cuprinde: *cărțile necanonice* (p. 404); *cărțile apocrife* și înțelesul termenului „Apocrif” (pp. 404—406); *atitudinea Iudeilor* față de *cărțile apocrife* (pp. 407—408); *atitudinea Părinților Bisericești* față de *cărțile apocrife* — în *Biserica Orientală* (pp. 408—412); și în *Biserica Latină* (pp. 412—415).

3. — VECHIUL TESTAMENT. STUDIILE SEMITICE ÎN GENERAL. CRITICA VECHIULUI TESTAMENT, în BOR, an. XXVI (1902—1903), Nr. 7, pp. 777—787.

Cuprinde: *importanța Vechiului Testament* pentru religione în general (pp. 777—779); *studiile semite* (pp. 779—780). *Critica biblică*

a Vechiului Testament (pp. 780—787): cele trei stadii ale criticei (pp. 780—784); ipotezele criticei biblice cu privire la Pentateuh (pp. 784—787).

4. — SCURTĂ INTRODUCERE ÎN CĂRȚILE VECHIULUI TESTAMENT, fasc. I: *Partea generală*; 88 p. în 8°, București 1933.

Cuprinde: cuvânt înainte (pp. 3—4); *Prolegomena* — nume și definiție (pp. 5—8), împărțirea studiului introducerii (p. 8); *istoria literaturii introducerii* (pp. 8—16): în vremea veche (pp. 8—9), în veacul de mijloc (pp. 9—11), în vremea nouă (pp. 11—15), în limba română (pp. 15—16).

Partea I: *privire generală asupra literaturii ebraice* (pp. 17—24): scrierea la Ebrei (pp. 17—19), limba în care s'a scris (pp. 19—21), literatura ebraică și dezvoltarea ei (pp. 22—24).

Cărțile Canonice ale Vechiului Testament (pp. 24—44): canonul și cărțile canonice (pp. 24—25); canonul Vechiului Testament la Ebrei (pp. 25—26); canonul la Iudeii palestinieni și alexandrinii (pp. 26—31); canonul Vechiului Testament în epoca apostolică (pp. 31—34); canonul în epoca patristică (pp. 34—38); canonul la diferitele confesiuni creștine (pp. 38—41); încheierea canonului Vechiului Testament (pp. 41—44).

Istoria textului cărților canonice — originalul (pp. 45—64): manuscriptele — material, format, scriere (pp. 45—49); vocalizarea textului consonantic de Masoreți (pp. 49—53). Manuscriptele și felurile lor (pp. 53—54); soarta manuscriptelor (pp. 54—59); Pentateuhul samaritan (pp. 59—60). Textul masoretic și valoarea lui (p. 60). Împărțirea textului (pp. 60—62). Edițiile de tipar (pp. 63—64). *Traduceri directe* (pp. 64—81): *Targumii* (pp. 64—66); *traducerile grecești: Septuaginta* (pp. 66—68); autoritatea Septuagintei (pp. 69—70); textul masoretic și Septuaginta (p. 71). Manuscriptele și edițiile de tipar ale Septuagintei (pp. 71—72). *Aquila, Teodotion, Symmachus și altele* (pp. 72—74). *Exapla și importanța ei* (pp. 74—77). *Traducerile siriace* (pp. 77—78). *Traducerile latinești: Itala și Vulgata* (pp. 78—81). *Pentateuhul persan* (p. 81).

Traducerile indirecte (pp. 81—85): în diferite limbi (pp. 81—83). În limba română (pp. 83—84). *Tablou de vechimea traducerilor Vechiului Testament* (p. 85).

5. — SCURTĂ INTRODUCERE ÎN CĂRȚILE VECHIULUI TESTAMENT, fasc. II: *Pentateuhul*, ediția II revăzută și adăugită; 94 p. în 8°, București 1936.

Cuprinde: nume și împărțire (pp. 91—92); *cuprinsul* (pp. 92—98); Planul și scopul Pentateuhului (pp. 98—100). *Unitatea, autorul și autenticitatea Pentateuhului* (pp. 100—183):

Unitatea (pp. 100—163): credința Bisericii (p. 100); începuturile critice (pp. 100—101). *Critica literară și stadiile critice* (pp. 111—118). *Temeiurile ipotezelor* (pp. 118—163): întrebuițarea deosebită a numerelor date lui Dumnezeu (pp. 119—126); deosebirile de stil, în aceeași carte și între cărți (pp. 126—131); deosebiri în povestirea aceluiași fapte și legi (pp. 131—134); titluri și formule de încheiere (pp. 134—135); repetirea unuia sau aceluiași fapt și lege (pp. 135—139); contrazicerile între cărți sau în aceeași carte (pp. 139—145); Deuteronomul (pp. 145—163): [referindu-se la: titlurile deosebite, contrazicerile, adausurile (pp. 145—148), deosebirile între legile din Deuteronom față de celelalte cărți (pp. 148—150); stilul deosebit, notițele geografice, adausurile post-mozaiice, orânduiri privitoare la alegerea regelui (pp. 150—156); raportul între legea din restul Pentateuhului și Deuteronom (pp. 156—159); compunerea Deuteronomului (pp. 159—163)].

Autorul și autenticitatea Pentateuhului (pp. 163—183): mărturiile Pentateuhului (pp. 163—164); mărturiile celorlalte cărți ale Vechiului Testament (p. 165); mărturiile scriitorilor iudei și creștini (pp. 165—166). Dovezi că autorul a trăit în epoca mozaică (pp. 166—175). *Critica realistă* (pp. 175—183): despre facerea lumii (pp. 176—178); potop (p. 178); genealogii (pp. 178—179); cronologia biblică (pp. 179—180). Istoria Patriarhilor (pp. 180—182); robia egipteană și ieșirea din Egipt (pp. 182—183).

6. — CARTEA LUI IOSUA, în *Viit.*, an. X (1907—1908), Nr. 1—2, pp. 6—10.

Cuprinde: introducere (p. 6); *Pentateuhul și cartea Iosua* (pp. 6—8); diferențe în modul de a lucra și gândi, în modul de exprimare și de stil (pp. 8—9); autorul cărții Iosua a făcut abstracție de Pentateuh (p. 9). *Autorul și timpul compunerii* (pp. 9—10).

7. — CARTEA IOB, *studiu introductiv*, în colecția „Studii și comentarii”, fasc. VIII, 68 p. în 8°, București 1935¹⁵).

Cuprinde: introducere (pp. 1—3); *cuprinsul cărții* (pp. 3—17); *problema cărții și origina scrierii* (pp. 17—30). *Unitatea cărții* (pp. 30—45); *genul literar* (pp. 45—48). *Timpul scrierii și autorul* (pp. 48—61). Numele și persoana lui Iob; timpul când a trăit (pp. 61—65). *Textul scrierii* (pp. 65—68). *Canonicitatea* (p. 68).

15) Publicată mai întâi și mai pe scurt în *BOR*, seria II, an. XLII (1924), N-rele: 8 (521), pp. 449—454; 9 (522), pp. 516—524; 11 (524), pp. 642—650; și an. XLIII (1925), Nr. 1 (526), pp. 8—14.

8. — SCURTE STUDII INTRODUCTIVE IN LITERATURA BIBILICĂ A VECHIULUI TESTAMENT, în *BOR*, seria II, an. XLII (1924):

a) *Poezia la Ebrei*, Nr. 3 (516), pp. 129—137:

Cuprinde: o introducere asupra Aghiografelor (pp. 129—130); cărțile și pasajile în poezie din Vechiul Testament (pp. 130—131); *caracterul poeziei ebraice* (pp. 131—133); *paralelismul membrilor* (pp. 133—136); *poezia alfabetică* (pp. 136—137).

b) *Psalmii*, Nr. 4 (517), pp. 202—205:

Cuprinde: numele Psalmilor (p. 202); *împărțirea Psalmilor* (pp. 202—204); după sentimentele ce stăpânesc autorul (pp. 203—204), după cuprins (p. 204), după stil (p. 204). *Folosirea Psalmilor la cult* (pp. 204—205).

c) *Suprascrierile Psalmilor*, Nr. 5 (518), pp. 280—290 și *retipărit în StTeol.*, an. II (1931), Nr. 1, pp. 69—98:

Cuprinde: suprascrieri de ordin liturgic (pp. 280—2/pp. 70—75)¹⁶⁾; *suprascrieri de ordin muzical* (pp. 282—286/pp. 75—86); *suprascrieri de natură poetică* (pp. 286—287/pp. 86—91); *suprascrieri cu caracter istoric* (pp. 287—288/pp. 91—93); *suprascrieri cu privire la autori* (pp. 288/pp. 93—94); *Cine sunt aceste personaje* (pp. 288—289/94—95); *In ce raport stau cu Psalmii* (pp. 289—290/pp. 96—98).

d) *Autorii Psalmilor*, Nr. 6 (519), pp. 321—328:

Cuprinde: date scripturistice și tradiționale (pp. 321—322); *situațiunile istorice* (pp. 322—323); *adunarea la un loc a Psalmilor* (p. 323). *De cine s'au adunat la un loc toate colecțiile* (pp. 323—324). *Origina Psalmilor* (p. 324). *Textul Psalmilor* (pp. 324—327). *Canonicitatea* (p. 327). *Psalmii de blestem* (pp. 327—328).

9. — PROVERBELE LUI SOLOMON, în colecția „Studii și comentarii”, fasc. V; 38 p. în 8°, București 1930 (extras din *StTeol.*, an. I (1929), Nr. 1, pp. 1—18 și Nr. 2, pp. 1—22):

Cuprinde: numirea (pp. 1—4); *cuprinsul cărții din punct de vedere formal* (pp. 4—9); *planul și scopul scrierii* (pp. 9—10). *Originea și compunerea scrierii* (pp. 10—12). *Timpul scrierii* (pp. 12—18). *Autorul* (pp. 18—19). *Adaose* (pp. 19—23). *Forma poeziei din proverbe* (pp. 23—26). *Traduceri* (pp. 26—30). *Expunerea scurtă a învățăturii proverbelor* (pp. 30—38).

16) A doua notare reprezintă paginile din *StTeol.*

10. — ECCLESIASTUL, în colecția „Studii și comentarii”, fasc. VII; 68 p. în 8°, București 1933 (extras din *StTeol.*, an. IV (1933), pp. 93—155).

Cuprinde: drept cuvânt înainte (p. 3); *chestiuni introductive* (pp. 5—13); numele cărții (pp. 5—10); cuprinsul (pp. 10—13). *Autorul* (p. 13); ideile și personalitatea lui (pp. 13—28); scopul și planul autorului (pp. 28—30). *Unitatea scrierii* (pp. 30—36). *Timpul compunerii* (pp. 36—57). Cine a fost autorul (pp. 57—62). *Texte și traduceri* (pp. 62—63). *Canonicitatea* (pp. 63—66).

11. — PROOROCII, NOȚIUNI INTRODUCTIVE, în colecția „Studii și comentarii”, fasc. I și II :

a) *Fascicola I*, 88 p. în 16°, Buc. 1926 (extras din *BOR*, seria II, an. XLIII (1925), Nr. 11 (536), pp. 691—692 și an. XLIV (1926), N-rele: 1 (538), pp. 25—32; 2 (539), pp. 54—61; 3 (540), pp. 128—131).

Cuprinde: Noțiuni generale (p. 5); numele (pp. 5—9). *Misiunea proorocirilor* (pp. 9—13). Când au început proorocii în Israel (pp. 13—15). *Viața și faptele proorocilor care au trăit înainte de veasul IX* (pp. 15—41). *Proorocii de la care avem scrieri* (pp. 41—43). Tabelă sincronistică (pp. 44—88).

b) *Fascicola II*, 37 p. în 16°, București 1926 (extras din *BOR*, seria II, an. XLIV (1926), N-rele: 3 (540), pp. 131—135; 4 (541), pp. 199—206).

Cuprinde: *activitatea proorocilor* (pp. 91—103): activitatea pe teren teoretic-religios (pp. 91—96) și pe teren practic-social (pp. 96—98); *ativitatea pe teren național* (pp. 98—103). *Cum lucrau proorocii* (pp. 103—125): analizează starea religioasă și socială a poporului (pp. 103—108); acționează împotriva acestei stări prin: amenințări (p. 109), sfaturi pătrunzătoare (pp. 109—121) și prin arătarea, îndrumarea către un ideal frumos — religios și național (pp. 121—125).

IV. ARHEOLOGIE EBRAICĂ BIBLICĂ

1. — PALESTINA ÎNAINTE DE VENIREA ISRAELIȚILOR, în *POR*, an. VI (1907), Nr. 15—17, pp. 378—389.

Cuprinde: nevoia cunoașterii cadrului istoric și geografic al vieții poporului ebru (pp. 378—379); *popoarele care au locuit Palestina înainte de Patriarhi* (pp. 379—381); *părerea criticii biblice asupra acestor popoare* (pp. 381—382); *popoarele care locuiau Palestina în vremea lui Abraam* (pp. 383—385); *poporul canaaneu*, istoria lui și înțelegerea ei (pp. 385—389).

2. DIN ARHEOLOGIA POPOARELOR ORIENTALE: MEDICINA LA EGIPTENI, ASIRO-BABILONENI ȘI EBREI (după datele inscripțiilor cuneiforme și hieroglife), în *POr*, an. IV (1905) și an. V (1906):

Cuprinde: medicina la orientali (Egipteni și Asiro-Babiloneni) și caracterele ei (an. IV, 1905, Nr. 12, pp. 285—287); *anatomia, fiziologia și chirurgia* (pp. 287—288). *Boalele* (Nr. 13—16, p. 340), *remediile* (pp. 340—341); *higiena și medicamentele* (pp. 341—342); note lămuritoare (pp. 342—343).

Medicina la Ebrei (an. V, 1906, Nr. 11—14, pp. 246—252): generalități (p. 246), *boalele fizice*, caracterul și remediile lor (pp. 247—252); *boalele psihice*, cauze și remedii (Nr. 23—24, pp. 565—567). *Medicii* (p. 567).

3. ÎMPĂRȚIREA TIMPULUI LA EBREI, în *BOR*, an. XXVIII (1904—1905), Nr. 8, pp. 931—950.

Cuprinde: introducere (pp. 931—932); *împărțirea timpului în zile* (pp. 932—934); *în ore* (pp. 934—936); *în săptămâni* (pp. 936—938); *în luni* (pp. 938—944); *în ani* (pp. 944—950).

4. — URIM ȘI TUMIM, în *Viit.*, an. IX (1906—1907), Nr. 16—17, pp. 5—8.

Cuprinde: organizația preoților (p. 5); *îmbrăcămintea Marelui Preot* (pp. 5—6); *înțelesul expresiei „Urim și tumim” și istoricul înțelesului* (pp. 6—7); *concluzie* (pp. 7—8).

5. — DIN PRACTICILE ȘI CREDINȚELE ISRAELIȚILOR; 46 p. în 8°, Pitești 1910 (extras din *POr*¹⁷), an. IX (1910), N-rele: 3, pp. 128—139; 4, pp. 195—213; 6, pp. 282—294.

Cuprinde: înainte cuvântare (pp. 1—2). I. *Alimentațiunea, scopul și însemnătatea poruncilor privitoare la mâncare* (pp. 3—14): diferite opriri alimentare (pp. 3—4); diferite păreri asupra acestor opriri (pp. 4—7); adevăratul scop al acestor opriri (pp. 7—9); părerea Părinților Bisericești (pp. 9—12). *Animalele curate și necurate* (pp. 12—14).

II. *Rugăciunea la Ebrei* (pp. 15—33): felurile rugăciunii (p. 15); *rugăciunea particulară la Ebrei* (pp. 15—17); *rugăciunea publică* (pp. 17—19); locul de rugăciune (pp. 19—20); realizarea rugăciunii (pp. 20—21); timpul de rugăciune (pp. 21—22). *Rugăciunea la Iudeii de după exil* (pp. 23—33): rugăciunea de dimi-

17) Publicat sub titlul: „Din obiceiurile și practicile Israelitilor”.

neață și de seară — *Șema* (pp. 23—25); rugăciunea *Semone-Esre* (pp. 25—31). Despre întrebuițarea filacteriilor în timpul rugăciunii (pp. 31—33).

III. *Șeolul și înțelesul lui la Ebrei* (pp. 34—46): însemnarea filologică a termenului „Șeol” (pp. 34—35). Cum era închipuit „Șeolul” la Ebrei (pp. 35—37). *Starea celor trecuți în Șeol* (pp. 39—46).

6. — ZIUA A ȘAPTEA, în colecția „Ia și citește”, reflexii și comentarii, fasc. II; 32 p. în 32°, București 1912.

Cuprinde: înainte cuvântare (pp. 3—4). *Ziua a șaptea după Facere* Cap. I și II (pp. 5—9); în *Vechiul Testament* (pp. 9—11); în *celelalte religii* (pp. 11—16); la *Ebrei* (pp. 16—29); *sărbătorirea Sâmbetei și Duminecii* (pp. 29—32).

7. — ARDEM SAU ÎNGROPĂM MORȚII? 42 p. în 16°, București 1931 (extras din *DOR*, an. XIII (1930—1931), N-rele 29—30 și următoarele).

Cuprinde: cuvânt înainte (pp. 3—5). *Practica popoarelor vechi* (pp. 6—20). *Invățătura creștină* (pp. 20—27): după *Vechiul Testament* (pp. 21—23), după *Noul Testament* (pp. 23—25), *creștinismul primar* (pp. 25—26) și în *istoria creștinismului* (pp. 27). *Temeiurile arderii* (pp. 28—31); *temeiurile pentru îngropare* (pp. 32—39). *Concluzii* (pp. 39—42).

V. TEOLOGIA BIBLICĂ A VECHIULUI TESTAMENT

1. — SPUNE BIBLIA ADEVĂRUL?, în *ROR*, an. I (1912-1913) Nr. 1—2, pp. 30—31:

— în legătură cu descoperirile dela *Tell-el-Amarna*.

2. — SPUNE BIBLIA ADEVĂRUL?, în *ROR*, an. I (1912-1913), Nr. 3—4, pp. 101—105:

— în legătură cu cap. XIV din *Facere* și cu descoperirile din *Mesopotamia* referitoare la *Hammurabi*.

3. — BIBLIA ȘI RĂZBOIUL: I. *Vechiul Testament*, în *ROR*, an. III (1914—1915), Nr. 9, pp. 257—263:

Cuprinde: concepția despre războiu în vremea *Patriarhilor* (pp. 257—259). În scurt, istoria împrejurărilor de războiu în viața poporului ebru începând dela *Moise* (pp. 259—260). *Concepția despre războiu în viața poporului ebru în vremea mozaică* (p. 261), în vremea *judcătorilor* (p. 261), a *regilor* (pp. 261—262), a *proorocilor* (p. 262). *Concluzie* (pp. 262—263).

II. *Noul Testament*, în *ROR*, an. III (1914—1915), Nr. 10, pp. 289—291:

Cuprinde: starea socială și credințele poporului iudeu despre Mesia, în vremea venirii Mântuitorului (pp. 289—290). *Concepția Noului Testament despre războiu* (pp. 290—291).

4. — VALOAREA VECHIULUI TESTAMENT PENTRU CREȘTINI, în colecția „Studii și Comentarii”, fasc. VI: 80 p. în 8°, București 1932 (extras din *StTeol.*, an. III (1932), Nr. 2, pp. 33—112).

Cuprinde: cuvânt înainte (pp. 1—2). *Scurtă schiță istorică* (pp. 3—16); *atacurile împotriva Vechiului Testament și isoarele lor* (pp. 5—10); *pe teren politic* (pp. 5—7), *pe teren cultural* (p. 7), *vina ocârmuitorilor Bisericii* (pp. 7—9) și *ai Statului* (p. 9); *curențele occidentale: renașterea, științele naturale, filosofia, evoluția mecanică* (pp. 10—12); *ideile din aceste curente* (pp. 12—16). *Inscripțiile Orientului* (pp. 17—19).

Adevărul susținerilor criticilor (pp. 19—59): *principii înainte mergătoare* (pp. 19—21). *Adevărul cu privire la text* (pp. 21—24); *adevărul cu privire la istoria poporului ebru* (pp. 24—35): *arta scrisului* (p. 25); *patriarhii* (pp. 25—28); *intrarea în Canaan* (pp. 28—29); *Moise* (pp. 29—31); *caracterul istoriei Vechiului Testament* (pp. 31—35). *Caracterul religiei Vechiului Testament* (pp. 36—59): *Facerea lumii* — după *Biblie* și *Cosmogoniile orientale* (pp. 36—45); *potopul* — după *Biblie* și *Epopееle orientale* (pp. 45—47); *Psalmlii* — *biblici* și *babiloneni* (pp. 47—52). *Monoteism etic* (pp. 52—54); *Dumnezeu național* (pp. 54—56); *Dumnezeu părtinitor și imoral* (pp. 56—59).

Vechiul Testament „pedagog către Hristos” (pp. 59—73): *idei din Vechiul Testament la baza creștinismului* (pp. 60—69); *Vechiul Testament sau altă religiune?* (pp. 69—73).

Valoarea pedagogică a Vechiului Testament (pp. 73—74).

Dece nu iubim Vechiul Testament (pp. 75—77). *Incheiere* (pp. 77—79). *Bibliografie* (pp. 79—80).

VI. RECENZII, DĂRI DE SEAMĂ, NOTE

1. — BIBLIA TIPĂRITĂ DE ȘAGUNA, în *BOR*, an. XXXIII (1909—1910), Nr. 7, pp. 746—750.

2. — CU PRILEJUL UNEI RECENZII, în *StTeol.*, an. II (1931) Nr. 2, pp. 68—70.

— răspuns recenziei făcută de Pr. Prof. V. Tarnavschi la lucrarea „Proverbele lui Solomon”, în revista „Candela”, an. XLI (1930), Nr. 4—6.

3. — DARE DE SEAMĂ: asupra „*Note și meditațiuni asupra Psalmilor*” de P. S. Gherasim Timuș, Episcopul Argeșului; în *StTeol.*, an. II (1931), Nr. 2, p. 70.
4. — RĂSPUNS CU PRILEJUL UNEI RECENZII, în *RdL*, an. V (1933), Nr. 5, pp. 362—375:
— în legătură cu recenzia făcută de Pr. Prof. V. Radu, tezei de doctorat a d-lui T. Negoită.
5. — CU PRILEJUL DEOSEBIRII DINTRE SLAVĂ ȘI MĂRIRE, în *RdL*, an. X (1938), nr. unic (sub tipar), la sfârșitul recenziilor.
Cuprinde: observațiuni asupra lucrării: „*Slavă și mărire*”, fasc. I, București 1939, a Păr. *Paraschiv Angelescu*, în legătură cu termenii întrebuințați în limba ebraică a Vechiului Testament, pentru aceste două noțiuni.

B. — IN AFARĂ DE CATEDRĂ

I. LUCRĂRI ȘI ARTICOLE PRIVITOARE LA INVĂȚĂMÂNTUL RELIGIOS

a) *MANUALE DIDACTICE* (împreună cu d-l dr. C. A. Teodorescu):

1. — ISTORIA SFÂNTĂ A VECHIULUI ȘI NOULUI TESTAMENT, pentru clasa I-a secundară și normală; ediția III-a, 184 p. în 16°, București 1929¹⁸⁾.
2. — PARABOLELE ȘI INVĂȚĂTURILE DOMNULUI nostru IISUS HRISTOS, pentru clasa II-a secundară; 104 p. în 16°, București 1929.
3. — *Dela Alia la Omega*, partea II-a: ISTORIA SFÂNTĂ A NOULUI TESTAMENT, pentru clasa II-a normală; 109 p. în 16°, București [1929].
Cuprinde: înainte cuvântare¹⁹⁾ (p. 3); Ioan Botezătorul și predica lui (pp. 6—11); *Nașterea Domnului* (pp. 11—16); *Intâmpinarea Domnului* (pp. 16—17); magii și fuga în Egipt (pp. 17—19). *Iisus la 12*

18) Vezi nota 7.

19) In aceasta se lămurește metoda urmată aci, care este deosebită de cea obișnuită a manualelor, căci zic autorii:

ani în mijlocul învățaților (pp. 19—21). *Botezul Domnului* (p. 22); *Iisus în pustie* (pp. 22—23).

Activitatea Mântuitorului (pp. 24—96): *Iisus ca învățător al apostolilor* (pp. 24—26); predicile Mântuitorului (pp. 26—35). *Legea veche și Legea nouă* (pp. 35—38). *Minunile* (pp. 38—45). *Alungarea din templu* (pp. 45—46). *Pildele Mântuitorului* (pp. 46—85); postul, milostenia, rugăciunea (pp. 85—88); *Iisus ca împărat și preot* (pp. 88—93).

Patimile și moartea Mântuitorului (pp. 96—106); judecata Mântuitorului (pp. 96—99); patimile și moartea (pp. 99—103); învierea și înălțarea la cer (pp. 103—106).

Judecata din urmă și viața viitoare (pp. 107—109).

b) *PROPUNERI ÎN LEGĂTURĂ CU ÎNVĂȚĂMÂNTUL RELIGIOS*

1. — *PENTRU CULTURA TEOLOGICĂ, în ROR, an. IV (1915—1916), Nr. 1, pp. 5—8:*

— în legătură cu lipsurile culturii teologice în reviste (pp. 6—7) și în școlile teologice (pp. 7—8).

2. — *ÎNVĂȚĂMÂNTUL RELIGIOS ÎN ȘCOALELE PRIMARE, Mic studiu critic; 28 p. în 32°, București [1928].*

Cuprinde: înainte cuvânt (p. 5). *Învățământul religios în școalele primare* (pp. 5—28): *concepția Bisericii* (pp. 8—10): *concepția laicilor* (pp. 10—12). *Motivele care susțin concepția Bisericii* (pp. 13—28).

3. — *ÎNVĂȚĂMÂNTUL RELIGIOS ÎN ȘCOALELE PRIMARE, în DOR, an. X (1927—1928), N-rele: 31—32, pp. 3—7; 35—36, p. 6; 39—40, pp. 7—8:*

— susține aceleași idei ca în precedentă.

4. — *ÎNVĂȚĂMÂNTUL RELIGIOS ÎN ȘCOALELE SECUNDARE. Mic studiu critic; 20 p. în 32°, București [1928].*

Cuprinde: păreri asupra manualelor didactice de clasa I și II (pp. 1—13); *analiza lecției despre creația lumii* (pp. 13—20).

„Capitolele în această carte sunt întocmai cele din programa clasei a II-a din școala normală.

„Materia nu este împărțită pe lecții pentru că tratarea ei în cele mai multe părți este cu totul nouă. O împărțire în lecții ar fi stricat tot rostul. Mai fiecare capitol este potrivit pentru două lecții. În prima lecție se cercetează ideile din capitol una câte una separat. Se face un fel de analiză. Se lămurește câte ceva ce ar fi neînțeles. În lecția a II-a se cercetează aceleași idei însă în totalitatea lor. Se face sinteza lor. Deasemeni legătura cu cele dinainte și pregătirea pentru ceea ce vine”.

5. — INVĂȚĂMÂNTUL RELIGIOS ÎN ȘCOALA SECUNDARĂ, în *DOr*, an. IX (1926—1927), N-rele: 27—28, pp. 2—7; 49—50, p. 10:
— susține aceleași idei ca în prima parte a studiului precedent.
6. — REORGANIZAREA ÎNVĂȚĂMÂNTULUI TEOLOGIC, 40 p. în 32°, București 1928 (extras din *Gr.Vr.*, an. I (1928), N-rele: 8, pp. 2—3; 9—10, pp. 2—3; 11—12, pp. 2—3; 13—14, pp. 2—3; 18, p. 3):
Cuprinde: introducere (p. 3). Starea învățământului (pp. 4—9): reorganizarea învățământului religios (pp. 10—17); școalele confessionale (pp. 17—19). *Caracteristica Bisericii ortodoxe* (pp. 19—24): menirea preotului ortodox (p. 21); instrucția și educația preotului ortodox (pp. 21—24). *Poziția Episcopatului în fața puterii școlare și a Statului* (pp. 25—28). Personalul didactic (pp. 28—38); drepturile Bisericii (pp. 38—40).
7. — ÎN LEGĂTURĂ CU ORGANIZAREA ÎNVĂȚĂMÂNTULUI TEOLOGIC, în *DOr*, an. XI (1928—1929), Nr. 9—10, p. 8.
8. — INVĂȚĂMÂNTUL RELIGIOS, în *Gr.Vr.*, an. I (1928), Nr. 5, p. 1:
— în legătură cu schimbarea, în parte, a legii învățământului religios, care prin aspectul social și religios al învățământului religios, interesează și Statul și Biserica.
9. — INVĂȚĂMÂNTUL RELIGIOS, în *Gr.Vr.*, an. II (1929), Nr. 13—14, p. 1:
— despre dezinteresul general și congresele de pedagogie începute de Asociația Generală a Clerului Ortodox Român.
10. — DREPT CUVÂNT ÎNAINTE, în *StTeol.*, an. I (1929), Nr. 1, pp. 1—5:
— despre conținutul științei teologice (p. 1—4) și despre rostul revistei „Studii Teologice” (pp. 4—5).
11. — LEGEA ÎNVĂȚĂMÂNTULUI TEOLOGIC, în *Curentul*, an. VIII, nr. 2534 din 22.II.1935, pp. 1—2 și nr. 2535, din 23.II.1935, pp. 1—2.
Cuprinde: o prezentare istorică a încercărilor făcute de conducerea bisericească de a vota o lege a învățământului teologic, împotriva

căreia s'au ridicat permanent profesorii de religie și teologie din țară. Motivele pentru care *legea este împotriva intereselor învățământului și cele pentru care legea este protivnică intereselor reale ale Bisericii.*

O analiză asupra *organizației învățământului în tradiția ortodoxă.* O comparație între principiul: *licee confesionale și academii*, susținut de legea nouă și: *seminarii și facultăți*, aflat în tradiția ortodoxă.

Învățământul teologic trebuie să rămână în cadrul învățământului de Stat, cu o controlare asupra ortodoxiei în predare, din partea Bisericii.

12. — SPORTUL, TEHNICA ȘI POLITICA SUNT PIEDICI PENTRU FORMAREA ELEMENTELOR DE CARACTER.

Răspuns la „Ancheta în lumea universitară” deschisă de ziarul „Curentul” și publicat în *Curentul*, an. X, nr. 3342, p. 8, din 23 Mai 1937.

Cuprinde: răul din școala secundară, care nu dă Universității elemente pregătite pentru adâncirea studiilor; răul din Universitate, care nu pune la îndemâna studenților o atmosferă pur cărturărească, ci îi lasă la discreția tuturor curentelor, care se manifestă în special prin căminele studențești din afara Universității. Exmatricularea și taxele, împlinesc criza învățământului superior. Propuneri pentru înlăturarea acestei crize: desființarea căminelor studențești din afara Universității și controlul vieții universitare și studențești.

13. — STUDENȚILOR SPRE MEDITARE. Cuvânt înainte în „Programa de cursuri a Facultății de Teologie din București pe anul școlar 1930—1931”. București 1930, pp. 1—4.

Cuprinde: o analiză asupra *misiunii preotului*, în legătură cu pregătirea pe care o dă Facultatea prin studiile ei viitorilor preoți. Stăruie asupra *chemării lăuntrice și asupra convingerii* ce se cere dela cei ce se pregătesc pentru preoție (pp. 2—3). Și accentuează necesitatea studierii *Șintei Scripturi și a Șintei Tradiții*, pentru ca cel ce simte *chemarea* și este convins să devină preot, să fie și un *desăvârșit învățător* al dreptei credințe (pp. 3—4).

14. — CU PRILEJUL DESCHIDERII UNIVERSITĂȚII, în *Curentul*, an. XI, nr. 3864, din 3.XI.1938, p. 3.

Despre necesitatea unei atmosfere și situații prielnice pentru viața de studiu a studenților și profesorilor în Universitate.

15. — FACULTATEA DE TEOLOGIE DIN BUCUREȘTI, scurtă schiță istorică; în *StTeol.*, an. III (1932), Nr. 2, pp. 3-19: — Inițierea Facultății (pp. 3-5); Localul Facultății (pp. 5-7); Mobilierul Facultății (pp. 7-9); Internatul Facultății (p. 9); Obiectele de învățământ și profesorii Facultății dela înființare până la 1932 (pp. 10-18). Tablou statistic de studenții și titrații Facultății dela 1881-1931 (p. 19).

c) INVĂȚĂMÂNTUL PRIN PREDICĂ

1. — PREDICA ȘI ÎNVĂȚĂMÂNTUL RELIGIOS, în *DOr*, an. V (1923-1924), N-rele: 19-20, pp. 2-6; 21-22, p. 3; 31-32, pp. 2-3.
— Despre funcția și rolul magisteriului creștin, sintetizat în predică; păreri asupra fondului și formei predicilor.
2. — PREDICA ÎN ZILELE NOASTRE, în *DOr*, an. VIII (1925-1926), Nr. 37-38, pp. 2-3.
3. — DIFERITE PREDICI-MODEL, în *BOR*, an. XXVII (1903-1904):
a) Predică la Matei XXII, Nr. 3, pp. 344-351;
b) Discurs funebru (Ebrei, XIII, 4), Nr. 4, pp. 469-472;
c) Predică la Înălțarea Domnului, Nr. 5, pp. 584-588;
d) Două discursuri funebre (Ps. CXLII și Înțelepciunea lui Solomon, IX, 3), Nr. 6, pp. 710-719.

II. CHESTIUNI SOCIALE ȘI BISERICEȘII

a) SOCIALE

1. — INSEMNĂTATEA INVĂȚĂTURII CREȘTINE ÎN ALCĂTUIREA NOUĂ A ROMÂNIEI ÎNTREGITE — pe înțelesul tuturor. Editată de Primăria Capitalei, Direcția asistenței culturale. 23 p. în 32°, București 1924.
Cuprinde: înainte cuvântare (p. 3); starea de azi a Țării (pp. 5-8); aplicarea învățaturii creștine în câteva laturi de seamă ale vieții: muncă, familie, negustorie (pp. 8-20); și în politică (pp. 18-20). *Incheiere:* starea străinilor și a Românilor (pp. 20-23).

2. — SOCIALISMUL ²⁰⁾, în *DOR*, an. II (1919—1920), n-rele: 4, pp. 2—3; 21—24, pp. 11—12; 34—35, pp. 7—8; [40—41, pp. 2-3 = un articol aparte: *Intâi Mai*; 42—43, pp. 3—4, un alt articol: *Indoiala*]; 44-48, pp. 9-10; și an. V (1923—1924), nr. 35—36, pp. 7—8.

Cuprinde: sub forma unei povestiri din viața satului înfățișează principiile socialiste și scoate în evidență pericolul acestora, din practicarea lor.

3. — SINUCIDEREA. *Cauzele și remediile ei*. Teză de licență în teologie. 126 p. în 8°, București 1897.

Cuprinde: prefață (pp. 7—8); introducere (pp. 9—11).

A. *Sinuciderea directă* (pp. 13-17): istoric, fapte, doctrine (pp. 14-24). Legi în diferite epoci (pp. 24—35). *Sinuciderea este o boală* (pp. 35—41). *Cauze* (pp. 41—77): influența climei, sexului, vârstei, stării civile, stărilor sociale (pp. 42—49); influența eredității, crizelor politice și economice, publicității crimelor (pp. 49—52). Cauze determinante individuale (pp. 53—57); cauze determinante generale (pp. 57—64). Civilizația și raportul ei cu sinuciderea (pp. 64—77).

B. *Sinuciderea indirectă* (pp. 78—100): ce trebuie să cugetăm despre sinucidere (p. 80); legile naturale față de sinucidere (pp. 80—82); legile pozitive, politice și bisericești față de sinucidere (pp. 82—100). *Care sunt remediile* (pp. 101—120). *Concluzie* (pp. 120-126).

4. — IUDEII ÎN ROMÂNIA, în *DOR*, an. XX (1937—1938), nr. 3—4, p. 5.

5. — IUDEII ȘI ROMÂNII, 62 p. în 8°, București 1938 (extras din *RdL*, an. X (1938), nr. unic, pp. 1—62).

Cuprinde: punerea problemei iudaicești (pp. 3—4); starea de azi a Iudeilor și pricinile ei (pp. 4—6). *Natura problemei iudaicești* (pp. 7—8); Ebrei, Israeliți sau Iudei? (pp. 8—9).

Istoria Ebreilor dela începuturi până în veacul VI î. d. H. (p. 9—19); dela veacul VI î. d. H. până la Mântuitorul (pp. 19—21). *Iudeii de astăzi* (pp. 21—28).

Credințe religioase (pp. 28—52): Biserica creștină nu este tributară Iudeilor (pp. 28—34); Biserica creștină nu poate lepăda scrierile Vechiului Testament fără a primejdui întreaga ei învățătură (pp. 34—42); învățătura Vechiului Testament și a Nou-

20) Sub pseudonimul: *Priam*. Aceleași idei și fapte au fost reluate, mai târziu în broșura: *Frământări* (Ridicarea unui sat), — vezi paragraful III din acest capitol, nr. 10, g.

lui Testament (pp. 43—52). *Părerii pentru deslegarea problemei iudaicești în România* (pp. 52—62).

6. — VREMURI GRELE ²¹⁾, în *POr*, an. IX (1910), nr. 10, pp. 459—463.

Cuprinde analiza stărilor din societatea și Biserica românească.

b) BISERICESȚI: ORGANIZAȚIA BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

1. — I. CE LIPSEȘTE CLERULUI NOSTRU ? ²²⁾, în *POr*, an. VIII (1909), nr. 9—10, pp. 421—439.

Cuprinde: starea de fapt: pregătirea clerului, starea materială a clerului; parohiile (pp. 421—431). *Ce ar trebui făcut* (pp. 432—439): împărțirea parohiilor în trei clase parohiale și gradarea salariilor (pp. 434—435); împușinarea parohiilor (pp. 435—437); o bună administrație bisericească (pp. 437—439).

2. — II. CE LIPSEȘTE SEMINARIILOR ȘI FACULTĂȚII DE TEOLOGIE ²³⁾, în *POr*, an. VIII (1909), nr. 11, pp. 488—498.

Cuprinde: seminariile (pp. 488—492): recrutarea seminaristilor; studiile și împărțirea lor; recrutarea și atribuțiunile pedagogilor; spiritualilor și directorilor. *Facultatea de Teologie* (pp. 493—498): studiile și împărțirea lor pe ani de studii; internat (pp. 493—496). *Concluzie: necesitatea legăturii dintre Seminarii și Facultate, dintre profesorii Facultății și conducătorii Bisericii* (pp. 496—498).

3. — CUM STĂM CU BISERICA?, în *ROr*, an. I (1912—1913), nr. 9—10, pp. 289—292.

Cuprinde: formarea unui cler superior și administrativ corespunzător greutăților vremii (pp. 289—290); *formarea unui corp profesoral ales la toate instituțiunile clericale de cultură bisericească* (pp. 290—291); *formarea unui cler inferior cu pricepere și demnitate* (291—292).

4. — IN PREAJMA EVENIMENTELOR DIN BISERICĂ: I, în *Solid.*, an. I (1920—1921), nr. 3—4, pp. 105—110.

Cuprinde: situația rea a vieții clerului (pp. 105—109): în școlile bisericești și după ieșirea din școli (pp. 106—107); în organizarea generală a Bisericii (pp. 107—109). *Conducerea Bisericii și politicianismul* (pp. 109—110).

21) Sub pseudonimul: *Priam*.

22) „ „ *Priam*.

23) „ „ *Priam*.

II. (același titlu), în *Solid.*, an. I (1920—1921), nr. 5—6, pp. 199—207.

Cuprinde: situația cultului (pp. 199—200). *Schimbări propuse* (pp. 200—206): în privința școlilor bisericești (pp. 200—202); în privința organizației bisericești (pp. 202—204); în privința elementului laic în Biserică (pp. 204—206). *Incheiere* (pp. 206—207).

5. — RAPORTUL DINTRE PREOȚI ȘI CHIRIARHI, în *Gr. Vr.*, an. I (1928), nr. 3, p. 1.

— despre slăbirea raporturilor spirituale între preoți și Chiriarhi—normale în Biserica ortodoxă — în folosul celor materiale.

6. — AUTORITATEA BISERICII, două articole în *Gr. Vr.*, an. II (1929): I, în nr. 9—10, p. 1; II, în nr. 15—16, p. 1.

— despre slăbirea autorității Bisericii din pricina lipsei de legătură între popor și preoți și între preoți și episcopat, ca urmare a denaturării raporturilor dintre preoți și Chiriarhi.

7. — ODINIOARĂ ȘI ACUM, în *Gr. Vr.*, an. I (1928), nr. 3, pag. 1.

— despre frământările lăuntrice din Biserică.

8. — BISERICA ORTODOXĂ ÎN ROMÂNIA MARE. *Mijloacele de care se slujește pentru îndeplinirea misiunii ei: Alaltăieri, Ieri, Astăzi*, 116 p. în 32°, București 1938 (publicată în parte în *DOr*, an. XIX (1936—37), nr. 24 sq.).

Cuprinde: cuvânt înainte (pp. 3—6). *Biserica și menirea ei pe pământ* (pp. 6—8). *Mijloacele de care s'a slujit Biserica pentru îndeplinirea misiunii ei în lume* (pp. 8—12); cuvântul (pp. 8—11), fapta (p. 11), organizația bisericească (pp. 11—12). *Folosirea acestor mijloace de către Biserică* (pp. 13—113):

„*Alaltăieri*” sau din vechime până aproape de vremile noi (pp. 13—41): cultul și slujbele religioase (pp. 13—21); slujitorii altarului (pp. 21—35); împărțirea Bisericii (p. 35—37); Biserica ortodoxă după împărțire (pp. 37—41).

„*Ieri*” sau din vremile noi până în zilele noastre (pp. 42—57), tratând folosirea mijloacelor în Biserica ortodoxă română: cultul și slujbele religioase (pp. 42—49); slujitorii altarului (pp. 49—56); legea clerului de mir și legea Casei Bisericii (pp. 56—57).

„*Astăzi*” folosirea acestor mijloace în Biserica ortodoxă română (pp. 57—95): înainte de războiu (pp. 57—59); după războiu (pp. 59—95): organizarea bisericii din provinciile alipite față de organizarea bisericii din vechiul regat: *noua lege de organizare* (pp. 59—64); *urmările legii noi de organizare:*

a) *Materiale* (pp. 64—75: disprețul bisericilor (p. 64); centralizarea averilor (pp. 65—67); sărăcirea și umilirea preoților (pp. 67—68); desființarea subvențiilor pentru coruri, paracliser etc. (pp. 68—70); salariile și veniturile epitrahilului (pp. 70—73); mărirea puterii politice în Biserică (p. 73); *Biserica, instituție particulară* (pp. 73—75).

b) *Morale* (pp. 75—95): starea școlilor bisericești (pp. 77—79); art. 6 din Legea cultelor (pp. 79—80); celibatul preoților (pp. 80—81). Cultura poporului și institutul biblic (pp. 81—87). Disprețul slujbelor bisericești (pp. 87—95).

Ce ne trebuia în Biserică după războiu (pp. 95—113): aplicarea strictă a mijloacelor ca în Biserică primară (pp. 99—100); îndrumători, sistem de emulație, organizarea școlilor bisericești, clasificarea parohiilor, ocârmuire mixtă (pp. 100—113). *Cuvântul cel din urmă* (p. 114—116).

c) BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ FAȚĂ DE CELELALTE
CONFESIUNI ȘI FAȚĂ DE SECTE

1. — O ALĂTURARE. *Schiță: Preotul catolic, pastorul protestant, preotul român ortodox, în ROr, an. IV (1915—1916), nr. 8, pp. 196—199.*

Cuprinde: starea de inferioritate a preotului ortodox român și explicarea ei, prin compararea: mediului din care iese și în care trăiește (pp. 196—197); netemeinicii pregătirii în școală, față de apuseni (p. 197); lipsei de preocupări de carte după ieșirea din școală (pp. 197—199): datorate necitirii Sfintei Scripturi și a cuprinsului Sfintei Tradiții (pp. 197—198), greutăților vieții în care este lăsat să se sbată de autoritatea bisericească (pp. 198—199).

2. — ORTODOXIE, CATHOLICISM, PROTESTANTISM, în *DOr, an. X (1927—1928), nr. 1—4, pp. 2—3 și an. XVI (1933—1934), nr. 3—4, pp. 7—8.*

Cuprinde deosebiri de credințe și de practici între celei trei mari confesiuni.

3. — E POSIBILĂ APROPIEREA BISERICII ANGLICANE DE BISERICA ORTODOXĂ? De vorbă cu părintele profesor universitar Popescu-Mălăești. Interview acordat ziarului „*Isbânda*”, an. II, nr. 178 din 5 Iunie 1935, p. 5.

Cuprinde: 1. Punctele de diferență între biserică anglicană și biserică ortodoxă. 2. Care ar putea fi punctele de apropiere. 3. Biserică ortodoxă (română) nu poate renunța la anumite imperative

dogmatice și tradiționale pentru a înlesni apropierea. 4. Istoricul credințelor anglicane; piedici, dogmatice și tradiționale, la unire. 5. Unirea — o problemă de viitor, care angajează toate bisericile ortodoxe. 6. Incercările de unire din partea bisericii anglicane se datorează cunoașterii ortodoxiei și relexor raporturi dintre biserica anglicană și cea romano-catolică.

4. — DESPRE DIFERITE SECTE:

a) *Secte din afară răspândite în România*: adventiști, bapțiști, pocăiți, scoți etc., în *DOr*, an. VII (1924—1925) nr. 43—44, pp. 7—8; an. VIII (1925—1926), n-rele: 43—44, p. 7; 49—50; pp. 5—6; an. IX (1926—1927), n-rele: 41—42, pp. 4—6; 43—44, p. 6; an. XII (1929—1930), nr. 31—32, pp. 6—7; an. XVIII (1935—1936), n-rele: 37—38, pp. 2—3; 39—40, p. 4.

Cuprinde: expunerea credințelor și practicelor sectare, stăruie asupra pericolului ce reprezintă propaganda sectară pentru Biserica și Stat și îndeamnă la ferirea de ele. Sunt scrise pentru lămurirea poporului dreptcredincios.

b) *Mișcări sectare ivite în România*:

• *Tudorismul*, în *Dor*, an. V (1922—1923), nr. 51—52, pp. 6—7 și an. VI (1923—1924), nr. 17—18, pp. 7—8 (sub titlul: „Cu privire la foaia „Adevărul creștin“).

Cuprinde: starea Bisericii ortodoxe române față de celelalte confesiuni și secte. „Adevărul creștin” era așteptat ca un revirement. În realitate această foaie este răspânditoare de învățătură protestantă, asemănându-se cu aceasta — și deci deosebindu-se de Biserica ortodoxă — în învățătura despre *mântuire*, numai prin credință (înlăturând faptele și Sf. Tradiție) și în *cult* — înlăturând cultul sfinților și locașul de cult — Biserica. Starea de decădere a Bisericii ortodoxe române — datorată oamenilor care o conduc, nu învățaturii ei — nu justifică trecerea la protestantism.

Oastea Domnului, în *DOr*, an. XII (1929—1930), n-rele: 23—24, pp. 7—8; 25—26, p. 8; 27—28, pp. 1—2; 31—32, pp. 1—2; 41—42, pp. 6—7; an. XVI (1933—1934), n-rele: 17—18, pp. 6—7; 33—34, pp. 7—8; an. XIX (1936—1937), nr. 29—30, pp. 7—8; 3—4, pp. 7—8 (sub diferite titluri și în rubrica: „de vorbă cu cititorii“).

Cuprinde: atragerea luării aminte a autorității bisericesti, a preoților și a poporului asupra înoririlor, străine de ființa ortodoxiei, aduse de mișcarea Oastea Domnului. Analizează, după cărțile întee-

meietorului mișcării, învățătura de credință ce răspândește, scoțând în evidență greșelile față de învățătura ortodoxă și apropierile de protestantism.

d) CRONICĂ BISERICESCĂ

1. — LITERATURA BISERICESCĂ:

Biblioteci de propagandă, în *ROr*, an. I (1912—1913), nr. 1—2, pp. 49—50.

Colportorii Casei Școalelor, în *ROr*, an. I (1912—1913), nr. 5—6, pp. 184—185.

Colportajul sectar, în *DOr*, an. XII (1929—1930), nr. 31—32, pp. 6—7.

Literatura biblică pentru popor, în *ROr*, an. I (1912—1913), nr. 5—6, pp. 183—184.

Protoieriei și literatura bisericească, în *ROr*, an. I (1912—1913), nr. 5—6, pp. 186—187.

Literatura noastră bisericească, în *DOr*, an. XI (1928—1929), n-rele: 13—14, p. 7; 17—18, p. 7; 25—26, pp. 7-8; 49—50, pp. 3—4.

Reorganizarea mănăstirilor și arta tipografică, în *ROr*, an. I (1912—13), nr. 5—6, p. 188.

Libertatea presei bisericești, în *ROr*, an. IV (1915—1916), nr. 3, pp. 93—94.

Graiul românesc la seminariști și studenți teologi, în *ROr*, an. IV (1915—1916, nr. 2, pp. 60—61.

2. — PREOȚIMEA ȘI ORGANIZAREA EI IN ASOCIAȚII:

Conferințele preoțești, în *ROr*, an. I (1912—1913), nr. 3—4, p. 131.

Congresul preoților, în *ROr*, an. II (1913—1914), nr. 1—2, pag. 27.

Cu privire la Asociația generală a Clerului ortodox român, în *Crucea*, an. I (1923—1924), nr. 6, pp. 11—13. Același în *Ren.*, an. II (1922), nr. 4, pp. 97—98.

Congresul Asociației generale a Clerului ortodox român, în *DOr*, an. VI (1923—1924), nr. 1—2, pp. 7—8.

Rostul și necesitatea Asociației generale a Clerului ortodox român, în *Dor*, an. IX (1926—1927), nr. 49—50, pp. 4—13.

3. — DIFERITE LIPSURI BISERICEȘTI:

Pământurile Bisericilor, în *ROR*, an. I (1912—1913), nr. 1, pp. 48—49.

Lipsa de preoți la țară, în *ROR*, an. II (1913—1914), nr. 2, pp. 54—55.

N'avem coruri în Biserică, în *DOR*, an. I (1918—1919), nr. 39, p. 4.

4. — CRONICĂ DIVERSĂ:

Seminaristii cu patru clase, în *ROR*, an. IV (1915—16), nr. 2, pp. 61—63.

Observații și reflexii, în *ROR*, an. III (1914—1915), nr. 3, pp. 93—94.

Biserica română din Paris, în *ROR*, an. I (1912—1913), nr. 1, pp. 29—30.

Scoala și Biserica, în *DOR*, an. I (1918—1919), nr. 30, p. 2.

Cântarea în Biserică, în *DOR*, an. VII (1924—1925), nr. 35—36, pp. 6—9; an. IX (1926—1927), nr. 6—7, p. 6; an. X (1927—1928), n-rele: 1—4, pp. 8—9; 15—16, pp. 3—8; 17—18, pp. 5—6.

Concordatul cu Papa, în *DOR*, an. III (1920—1921), nr. 17—18, p. 7; an. IX (1926—1927), nr. 41—42, p. 7; an. XI (1928—1929), nr. 45—46, p. 7.

Iarăși Calendarul, în *DOR*, an. VII (1924—1925), nr. 5-6, pp. 6—7.

Sfânta Liturghie la Radio, în *DOR*, an. XIX (1936—1937), nr. 39—40, p. 3.

Nereguli în Biserică, în *DOR*, an. XVIII (1935—1936), nr. 39—40, pp. 1—2; nr. 41—42, pp. 2—3.

5. — CU PRILEJUL NEORÂNDUIRILOR DELA INTERNATUL TEOLOGIC. Reflexii pe acte oficiale. 24 p. în 8°, București [1932].

Cuprinde: introducere (pp. 1—2); Facultatea de Teologie și rostul Internatului teologic (pp. 2—4). Referatul d-lui Prof. C. G. Rarin-

cescu asupra diferendului dintre Patriarhie și Facultatea de Teologie (pp. 5—9). *Neorânduelile dela Internatul teologic* (pp. 10—11). Raportul d-lui Inspector Contabil Gh. C. Angelescu către Ministerul Instrucțiunii publice (pp. 11—18). Referatul Comisiunii de anchetă (pp. 18—22). *Origina și sensul neînțelegerii* (pp. 23—24).

III. — EDUCAȚIE RELIGIOASĂ ȘI MORALĂ

1. — IERI, AZI, MĂINE, în *ROR*, an. I (1912—1913), nr. 3—4, pp. 67—71.

Cuprinde: lipsa de caracter și moralitate din societate se datorește Statului și Bisericii (pp. 67—68).

Ieri, preotul nu era instruit suficient, totuși suplinia aceasta prin grija slujbelor (pp. 68—69).

Astăzi, preotul are destule cunoștințe și este dator să învețe poporul (pp. 69—70). Clerul solidar în lăuntru și unitar în afară, trebuie să devină o forță culturală, educativă, moralizatoare (pp. 70—71).

Măine, neunirea și delăsarea de azi vor da roadele ce se pot aștepta dela ele (p. 71).

2. — PREOȚII ȘI VREMILE DE AZI, în *Crucea*, an. I (1923—1924), nr. 5, pp. 5—10.

Cuprinde: descrierea stării sociale a vremii (pp. 5—8) și îndemn la acțiune de moralizare a societății (pp. 9—10).

3. — NEVOILE POPORULUI (răspuns unei întrebări), în *DOR*, an. V (1922—1923), nr. 51—52, p. 7.

Despre cuprinsul învățaturii preotului către popor și despre ce trebuie să cuprindă revistele bisericesti pentru popor.

4. — POATE UN COMERCIANT SĂ FIE UN BUN CREȘTIN?, în *ROR*, an. III (1914—1915), nr. 3—4, pp. 97—100.

Despre: munca negustorească și câștigul drept și nedrept cu întemeieri scripturistice.

5. — EDUCAȚIA FEMEII :

Emanciparea femeii, în *DOR*, an. I (1918—1919), nr. 36, pp. 3—4.

Educația femeii ca soție și ca mamă, în *DOR*, an. V (1922—1923), nr. 39—40, pp. 2—3.

6. — LĂMURIRI IN LEGĂTURĂ CU CULTUL:

Sfeștania, în *DOR*, an. VI (1923—1924), nr. 11—12, pp. 2—3; an. IX (1926—1927), nr. 37—38, pp. 4—7.

Pocăința, în *DOR*, an. VII (1924—1925), nr. 19—12, pp. 1—2.

Deniile, în *DOR*, an. VIII (1925—1926), nr. 39—40, p. 5.
Aprinderea lumânărilor în Biserică, în *DOR*, an. VIII (1925—1926), nr. 35—36, p. 6.

Inchinarea la Sfințele Icoane, în *DOR*, an. VIII (1925—1926), nr. 35—36, pp. 6—7.

Prescripțiuni religioase, în *DCR*, an. X (1927—1928), nr. 15—16, pp. 3—5.

7. — LEGI CREȘTINE DE EDUCAȚIE. Editată de Primăria Capitalei, Direcția asistenței culturale. 32 p. în 32°, București 1924.

Cuprinde: înainte cuvânt (p. 3). Necesitatea de a face cunoscută concepția de a crește copiii, după Sfânta Scriptură (pp. 5—10). *Creșterea copiilor după Sfânta Scriptură* (pp. 10—24). *Concluzie* (pp. 24—30). O schiță de plan (pp. 31—32).

8. — INGRIJIREA SĂNĂTĂȚII. Editată de Primăria Capitalei, Direcția asistenței culturale. 16 p. în 32°, București 1925.

Cuprinde: înainte cuvânt (p. 3). *Isvorul sănătății* — în legătură cu Matei VI, 18 (pp. 5—11); *Datoria de a îngriji sănătatea* (pp. 11—16).

9. — PREOTUL ȘI SĂNĂTATEA PUBLICĂ:

Preotul ca factor al sănătății publice, în *ROR*, an. II, (1913—1914), nr. 10, p. 308.

Preotul ca medic al poporului, în *ROR*, an. III (1914—1915), nr. 2, p. 58.

10. — BROȘURI în colecția „*Ja și Citește*”, biblioteca cercului de publicațiuni religioase și morale:

a) *Primul omor*, 32 p. în 32°, București 1915²⁴) (nr. 1 din colecție).

Cuprinde: înainte cuvânt (pp. 3—4). În legătură cu *Fac. IV: Jertfa celor doi fii* (pp. 5—16). *Uciderea lui Abel* (pp. 16—24). *Urmările omorului — pentru Kain* (pp. 24—32).

24) Această broșură a fost tipărită între timp în *cinci ediții*.

b) *Moș Gheorghe*, 32 p. în 32^o, București 1915 ²⁵⁾ (nr. 5 din colecție).

Cuprinde: descrierea înrăirii unui copil și îndreptarea lui la maturitate, pentru ca să ajungă apoi un dreptar de viață morală pentru ceilalți.

c) *Iubire de mamă*, 32 p. în 32^o, București 1916 ²⁶⁾ (nr. 8 din colecție).

Cuprinde: povestirea vieții unei mame care se jertfește pentru copiii ei (pp. 1—28). *Povește scoase din texte din Sfânta Scriptură*: din Proverbele lui Solomon (p. 29). Din cuvintele Ecclesiastului (pp. 29—31). *Povește folosite* (p. 31).

d) *Perna fermecată*, 32 p. în 32^o, București 1916 ²⁷⁾ (nr. 16 din colecție).

Cuprinde: două povestiri: cea dintâi — *perna fermecată* — are ca temă: mulțumirea fiecăruia cu ceea ce are și cu locul pe care i l-a dat Dumnezeu în viață; a doua — *trei dulgheri* — are ca temă: meseria, care este o comoară, nu se poate nici împăca, nici practica împreună cu viciul.

e) *Fiul pierdut*, 32 p. în 32^o, București ²⁸⁾, 1916 (nr. 18 din colecție).

f) *Școala vieții. Istorioară pentru tinerime. Prelucrare după Oskar Höcker*. 54 p. în 32^o, București 1925 (nr. 25—26 din colecție) ²⁹⁾.

Cuprinde: sfaturi despre creșterea copiilor și mai ales despre purtarea tinerilor în viață, înfățișate în povestea vieții unui om, pe care-l urmărește în tot cursul vieții și în toate acțiunile.

g) *Frământări (Ridicarea unui sat)*. Poveste trăită. 88 p. în 32^o, București 1939 ³⁰⁾ (nr. 28—30 din colecție).

Cuprinde: înfățișarea activității unui preot unită cu cea a învățătoarei pentru ridicarea stării materiale, sociale și morale a unui sat. Sunt expuse toate problemele ce se pot lega de viața satului, iar deslegarea este îndrumată de acțiunea binefăcătoare a acestor doi factori sociali: preotul și învățătorul.

25) Sub pseudonimul: *Un creștin*. A ajuns la a cincea ediție.

26) Sub pseudonimul: *Priam*. A ajuns la a patra ediție.

27) Sub pseudonimul: *Un creștin*. A ajuns la a patra ediție.

28) Această broșură nu am găsit-o, până acum.

29) Sub pseudonimul: *Un creștin*.

30) Sub pseudonimul: *Un creștin*.

11. — POVESTIRI ORIENTALE ³¹⁾ (după Herder), în *POr*, an. IX (1910):
Vișa de vie, în nr. 7—8, pp. 373—374;
Arborii raiului, în nr. 7—8, pp. 374—375;
Lilis și Eva, în nr. 9—10, pp. 419—420;
Moartea lui Adam, în nr. 9—10, pp. 420—422;
Lebăda raiului, în nr. 11, p. 546;
Corbul lui Noe și porumbița lui Noe, în nr. 11, pp. 547—548;
O istorioară chinezească: un disperat, în nr. 11, pp. 549—555.
12. — BUCĂȚI MORALIZATOARE, în *DOr* :
Bârfirea, an. I (1918—1919), nr. 22, p. 2.
Să vină copiii la Biserică, an. I (1918—19), nr. 50, p. 4;
 an. VIII (1925—26), nr. 39—40, p. 6.
Căinele și școlarul, an. I (1918—19), nr. 46, p. 3.
Nu suntem creștini, an. I (1918—19), nr. 41, pp. 2—3.
De ce mă duc la Biserică, an. I (1918—19), nr. 35, pp. 3—4.
Din ziarele vremii noastre, an. I (1918—19), nr. 33, pp. 3—4.
Scriptura boierilor, an. I (1918—19), nr. 29, pp. 3—4.
Pățania unui cleveitor, an. I (1918—19), nr. 33, pp. 4-5.
Copile, nu minți !, an. II (1919—20), nr. 2, p. 4.
Ce semeni, culegi, an. II (1919—20), nr. 3, pp. 2—3.
In tren, an. II (1919—20), nr. 5, pp. 2—3.
In tramvai, an. II (1919—20), nr. 6, pp. 2—3.
Comoara, an. II (1919—20), nr. 8, pp. 2—3.
Nu-s la fel, an. II (1919—20), nr. 13, pp. 3—4.
Floare albastră, an. II (1919—1920), nr. 15, p. 3.
Legenda craioviței, an. II (1919—20), nr. 34—37, p. 4.
Șapte boabe în cuib, an. II (1919—20), nr. 34—37, pp. 14—15.
Boabe de nisip, an. II (1919—20), nr. 40—41, p. 7.
Postul și boala, an. III (1920—1921), nr. 25—26, p. 4.

31) Sub pseudonimul: *Priam*.

O ploaie care face minuni, an. III (1920—21), nr. 8—10, pp. 7—8.

Creșterea copiilor, an. III (1920—21), nr. 27—28, p. 5.

De ce îmbătrânim, an. III (1920—21), nr. 41—42, pp. 7-8.

Ține cuvântul, an. III (1920—21), nr. 47—48, pp. 3—4.

Ferestrele de aur, an. III (1920—21), nr. 51—52, pp. 3—4.

Inteligența păsărilor, nepriceperea oamenilor, an. IV, (1921—22), nr. 1—2, pp. 3—4.

Mângâierea și îndemnul, an. IV (1921—1922), nr. 21—22, pg. 2.

Pe pragul anilor, an. IV (1921—22), nr. 27—28, pp. 2—3.

Beția, an. VI (1923—1924), nr. 13—14, pp. 2—3.

A fost o țară, an. VI (1923—1924), nr. 15—16, pp. 3—4.

Toaca și clopotul, an. VI (1923—1924), nr. 15—16, p. 6.

IV. — RECENZII, DĂRI DE SEAMĂ, NOTE

1. — C. NARLY, *Istoria pedagogiei*, vol. I: Creștinismul antic. Evul Mediu. Renașterea. Cernăuți, 1935. Recenzie în *RdL*, an. VIII (1936), pp. 139—141.
2. — PR. MIHAIL BULACU, *Pedagogia creștină ortodoxă*, București 1935. Recenzie în *RdL*, an. VIII (1936), pp. 141—143.

V. — VARIA

a) ARTICOLE OCAZIONALE

1. — CHRISTOS SE NAȘTE, SLĂVIȚI-L! în *ROr*, an. II (1913—1914), nr. 3, pp. 65—66.
CHRISTOS SE NAȘTE!, în *ROr*, an. IV (1915—1916), nr. 3, pp. 67—69.
2. — UN SFĂRȘIT ȘI UN INCEPUT DE DOMNIE, în *ROr*, an. II (1913—1914), nr. 10, pp. 284—286.
3. — DIN SUFERINȚELE ALTORA, în *ROr*, an. III (1914—1915), nr. 3—4, pp. 103—107.
4. — ROMÂNIA ȘI RĂZBOIUL, în *ROr*, an. III (1914—1915), nr. 5, pp. 129—131.

b) APELURI

5. — CERCUL DE PUBLICAȚII AL REVISTEI ORTODOXE (împreună cu Prof. *I. Mihălcescu*), în *ROR*, an. III (1914—1915), nr. 6, pp. 158—159 (retipărit și în *Viit.*, an. XVII (1914—1915), nr. 13—14, pp. 15—16; și în alte rev.).
6. — IUBITE FRATE INTRU DOMNUL!, în *Solid*, an. IV (1923—1924), nr. 7—9, pp. 197—199.
— către preoți în legătură cu Asociația generală a Clerului ortodox român.

c) POLEMICĂ

7. — NECINSTIREA MEMORIEI LUI NICOLAE DOBRESCU (împreună cu: Arhim. *Iuliu Scriban* și Prof. *Ion Mihălcescu*), în *ROR*, an. III (1914—1915), nr. 5, pp. 151—153.
8. — DEMASCAREA UNUI PREA INDRĂZNEȚ, în *ROR*, an. III (1914—1915), nr. 7—8, pp. 210—218 (împreună cu Arhim. *Iuliu Scriban* și Prof. *Ion Mihălcescu*).
9. — PENTRU STABILIREA ADEVĂRULUI, în *Solid*, an. VI (1925—1926), nr. 7—9, pp. 164—167.
- 10 — UN RĂSPUNS, în *DOR*, an. II (1919—20), nr. 21-24, p. 7.

d) IN PAS CU VREMEA

11. — In *POR*:
Creștinismul în Japonia, an. V (1906), nr. 15—16, pp. 383—385.
Separatiunea Bisericii de Stat în Franța, an. V (1906), nr. 17—18, pp. 406—407.
Semne rele, an. VI (1907), nr. 19—20, pp. 472—474.
12. — In *Viit*:
Pomul de Crăciun, an. XII (1909—1910), nr. 7—8, pp. 2—4.
13. — In *ROR*:
Semne bune, an. I (1912—1913), nr. 5—6, pp. 185—186.
Poveste veche tristă, an. II (1913—14), nr. 10, pp. 304—305.

Veste nouă, îmbucurătoare, an. II (1913—14), nr. 10, pp. 305.

Puterea curentelor vremii, an. II (1913—1914), nr. 10, 305—306.

Veste bună, an. I, (1913—14), nr. 10, pp. 306—308.

Simptom caracteristic vremii, an. III (1914—1915), nr. 2, pp. 57—58.

O constatare, an. III (1914—1915), nr. 2, p. 58.

O nevoie urgentă, an. III (1914—1915), nr. 2, pp. 58-59.

Pildă vrednică de urmat, an. III (1914—15), nr. 2, p. 59.

O scăpare din vedere sau intențiune, an. III (1914—15), nr. 2, p. 59.

O constatare și o dorință, an. III (1914—15), nr. 2, p. 59.

Libertate rău înțeleasă, an. IV (1915—16), nr. 3, p. 111.

Cercul de publicare al bibliotecii „Ia și citește”, an. IV (1915—1916), nr. 3, p. 111.

Constatare bucuroasă, an. IV (1915—1916), nr. 3, pp. 111—112.

Dela Societatea ortodoxă a femeilor române, an. IV (1915—1916), nr. 4, p. 122.

Dela Teatrul Național, an. IV (1915—1916), nr. 4, pp. 122—124.

Preoții și specializarea, an. IV (1915—1916), nr. 4, pp. 124—125.

14. — In DOr :

Congresul medicilor, an. I (1918—1919), nr. 43, pp. 2—3.

Scumpirea traiului, an. II (1919—1920), nr. 2, pp. 2—3.

Indiferentismul religios an. III (1920—1921), nr. 29—30, pp. 5—6.

Semne de bune începuturi, an. IV (1921—1922), nr. 5—6, p. 8.

Un nou idol, an. IV (1921—1922), nr. 5—16, pp. 3—4.

Biserica adevărată, an. IV (1921—1922), n-rele: 23—24, p. 3; 25—26, p. 3; 29—30, p. 2; 31—32, pp. 3—4, 33—34, p. 4; 41—42, pp. 2—3.

In Anglia și la noi, an. IV (1921—1922), nr. 27—28, pp. 7—8.

Instituții de mare însemnătate, an. IV (1921—1922), nr. 29—30, p. 3.

Analfabeții, an. IV (1921—1922), nr. 41—42, p. 4.

Pentru creștinismul n'a învins în cei 2.000 ani trecuți, an. V (1922—1923), nr. 5—6, pp. 4—6.

Mișcările studențești, an. V (1922—1923), nr. 21—22, p. 7.

Specula, an. V (1922—1923), nr. 41—42, pp. 2—3.

Pentru stăvilirea destrâului, an. V (1922—1923), nr. 51—52, p. 5.

Boalele lumești, an. V (1922—1923), nr. 51—52, p. 5.

Mâncarea cărnii de porc, an. VI (1923—1924), nr. 3—4, p. 6.

Sâmbăta sau Dumineca, an. VI (1923—1924) nr. 5—6, p. 4; an. VIII (1925—26), nr. 3—4, p. 5.

Botezul copiilor, an. VI (1923—1924), nr. 7—8, pp. 3—4.

Concubinajul, an. VI (1923—1924), nr. 43—44, p. 6.

Eroii neamului, an. VII (1924—1925), nr. 5—6, pp. 4—5.

Scrisoare către Satan, an. VII (1924—1925), nr. 23—24, pp. 1—2.

Biserica și politica, an. VIII (1925—1926), nr. 31—32, p. 7.

Repausul duminical în armată, an. VIII (1925—1926), nr. 39—40, p. 6.

Filosofia creștină, an. XII (1929—1930), nr. 31—32, p. 8.

La Nașterea Domnului, an. XIII (1930—1931), nr. 17-18, pp. 1—2.

Creația lumii, an. XIII (1930—1931), nr. 27—28, pp. 2-3; an. XVIII (1935—1936), nr. 35—36, pp. 3—5.

Din rugăciunile Bisericii, an. XVI (1933—1934), nr. 17—18, pp. 1—2.

Cum a înțeles Regina Maria învățătura Sfintei Scripturi, an. XXI (1938—1939), nr. 3, p. 5.

Pomul de Crăciun, an. XXI (1938—1939), nr. 9—10, pp. 3—4.

Din viață pentru viață, an. XXI (1938—1939), nr. 11, pp. 2—3.

Porniri frumoase, an. XXI (1938—1939), nr. 11, p. 5.
Incotro mergem, an. XXI (1938—1939), nr. 12, p. 3.
Din viața reală, trăită, an. XXI (1938—1939), nr. 20,
pp. 2—3.

15. — In *Gr. Vr.*:

Lecții pastorale pentru preoți, an. I (1928), nr. 3, p. 4.
Trebuie preoții să jure? an. I (1928), nr. 4, p. 4.
Cu prilejul hotărârii serbării Sfintei Invieri, an. II (1929),
nr. 5—6, p. 1.
Spre știință, an. II (1929), nr. 7—8, p. 2.

16. — „DE VORBĂ CU CETITORII” :

Rubrică începută în *DOr*, la an. II (1919—1920), nr. 49—50, pp. 7—8, sub titlul: „Scrisori și răspunsuri”, a continuat în fiecare număr, aducând răspunsuri la întrebările puse de cetitori. Întrebări care au necesitat dezvoltarea în această rubrică aproape a tuturor problemelor de teologie, în general și de pastorație în special.

CRONICĂ

IN MEMORIA PATRIARHULUI MIRON CRISTEA ¹⁾

Moartea primului patriarh al României este un eveniment prea important pentru țara și Biserica noastră, și chiar pentru Bisericile ortodoxe în general, pentru ca această publicație teologică să n'o însemneze în chip de cronică, împreună cu câteva considerațiuni de ordin general asupra personalității și operei celui plecat dintre noi. Stins în vârstă înaintată, după

1) *Date biografice*: Născut la 18 Iulie 1868 la Toplița Română, jud. Mureș. Studii la liceul din Năsăud, Seminarul Andreian din Sibiu, Universitatea din Budapesta (Filosofie și filologie). Funcțiuni: învățător la Orăștie, secretar și asesor consistorial la Sibiu, episcop la Caransebeș (1910—1919), mitropolit primat al Ungrovlahiei (1920), patriarh al României (1925), înalt regent (1927—1930), președinte al consiliului de miniștri (1938—1939). Mort la 6 Martie 1939 la Cannes (Franța), înmormântat la 14 Martie, în biserica patriarhiei din București. — De consultat, între altele: *Ioan Rusu Abrudeanu*, *Înalt Prea Sfinția Sa Patriarhul României Dr. Miron Cristea, Înalt Regent. Omul și faptele. Contribuțiuni la studiul istoriei Bisericii române ortodoxe contemporane. Vol. I, București 1929. Arhim. Scriban*, *Patriarhul României, în Biserica Ortodoxă Română (Revista sfântului Sinod) seria II, an. 43, nr. II (527), Februarie 1925, p. 65—67; ibidem, nr. XI (536), Noembrie 1925. Închinare Înalt Prea Sfințitului Patriarh Miron cu prilejul împlinirii vârstei de 70 ani: Biserica Ortodoxă Română, an. LVI, nr. 11—12, Noembrie—Deceembrie 1938. Întru pomenirea Prea Fericitului Patriarh Miron: Biserica Ortodoxă Română, an. LVII, nr. 3—4, Martie—Aprilie 1939 (*Diacon Gheorghe I. Moisescu*, *Moartea și îngroparea Prea fericitului întru pomenire Miron Patriarhul României*, p. 129—166). *Revista Apostolul (Arhiepiscopia București)*, an. XVI, nr. 5—6 (1—31 Martie 1939). *Profesor Vasile Loichiță*, *Patriarhul Miron, Cernăuți, 1939 (cuvântare comemorativă rostită la 14 Martie 1939 în aula Universității din Cernăuți)*. *Preot N. V. Hodoroabă*, *Întâiul Patriarh al României Dr. Miron Cristea, Iași 1939 (cuvântare ținută la Liceul Internat „C. Negruzzi” din Iași, la 14 Martie 1939)*. *I. Crăciun*, *Cel dintâi patriarh al României, Miron Cristea. (Cuvântare ținută la 26 Apr. 1939)*. Cluj (Cultura) 1939. (Extras din ziarul *Tribuna*, an. 1939, nr. 112—113).*

o jumătate de secol de activitate multilaterală, plină de griji și de răspunderi grele, răsplătită totodată cu cele mai mari demnități și onoruri, la care putea să aspire cândva, prin meritele sale, un fecior de țărani români, născut pe pământ robit, — patriarhul Miron a intrat în istoria neamului și va rămâne în ea o figură din cele mai distinse, prin rolul unic ce i-a fost dat să joace în rosturile țării și ale Bisericii, în anii și împrejurările mari ale vieții sale.

A fost, fără îndoială, un om excepțional, înzestrat cu însușiri deosebite și ales să poarte pe umerii săi însărcinări și vrednicii făcute pentru oameni rari, și a acumulat, în momente istorice de importanță epocală pentru țară, daruri și cinste ce-l pun într'o lumină, în care n'a fost și poate nu va mai fi, ca el, un alt ierarh român.

Căci, oricum va fi judecat patriarhul Miron, — privit în istorie, dincolo de unele lipsuri firești, de care ca om n'a fost scutit și pe care le făcea vizibile tocmai înălțimea situației lui, îi rămâne câștigat, prin suma însușirilor lui alese și a meritelor lui, un loc strălucit în cartea neamului; nu știm dacă în cursul istoriei noastre va mai fi dat vreunui alt ierarh să sue treptele pe care s'a ridicat, pornind de jos, primul patriarh al României, al cărui destin a fost țesut din mari calități personale și din mari împrejurări istorice, ce l-au favorizat deopotrivă să se înalțe până unde n'a mai ajuns înaintea lui alt Român.

Drumul străbătut de el din casa modestă de sat a părinților lui până la scaunul episcopal de Caransebeș, și de aci iarăși, în altă etapă, până la cel de mitropolit primat în țara întregită, de patriarh, de regent și de șef al guvernului Renașterii naționale, este o ascensiune continuă și unică în istoria Românilor. Dacă împrejurările i-au oferit pentru aceasta prilejul și scaunele de mare cinste, pe care se putea ridica un om vrednic, trebuie recunoscut totodată că el n'a fost lipsit de calitățile care să-l îndreptățescă la această carieră extraordinară, înaintea oricărui altul dintre contemporanii săi.

Patriarhul Miron era înzestrat cu o inteligență aleasă, cu o intuiție deosebită a oamenilor și a lucrurilor, cu fineță rară,

cu un tact nedesmințit în lunga-i străduință și înălțare, cu vederi clare și sigure, cu stăpânire de sine, cu măsură. Aduse din comoara de însușiri și de virtuți a poporului român, sau dobândite în școală și în lume, aceste calități făceau din el un om superior, un animator de seamă, un conducător. Personalitatea lui s'a distins și s'a impus în toate situațiile și înaintea tuturor: în școală și în societate, în ierarhie, în regență și în guvern, în locuri și medii foarte deosebite, în Ardealul stăpânit de străini, ca și în țara cea nouă și liberă. Străduințele lui s'au întins pe un câmp larg și variat: în învățământ, administrație, publicistică, pastorație, — activ ca vorbitor și scriitor, ca organizator și ca reformator — colaborator sau șef — deopotrivă de pregătit și de îndemânatec, bucuros să lucreze și tânăr și bătrân pentru neam și pentru Biserică, pe teren religios, cultural, social și politic. Cei cincizeci de ani de activitate publică sunt o mare carte trăită, plină de gânduri și de fapte, de osteneți și de roade, cum puțini pot să lase în urma lor.

Naționalist de frunte la Sibiu și la Caransebeș, ca student încă profet al unirii Ardealului cu țara ¹⁾, iar ca episcop sol al ei la București ²⁾, Miron Cristea era sortit să joace ca mitropolit primat și ca patriarh un rol mare și simbolic în istoria neamului. Adus la București, în semn de dragoste și de prețuire pentru Transilvania atâtor martiri ai românismului, el a fost în adevăr un simbol și o pecete a unirii și un exponent al neamului întreg, în clipa cea mare a realizării idealului național, — privilegiu de care nu se putea bucura decât un singur om și o singură dată. Episcopul Miron dela Caransebeș a fost fericitul beneficiar al acestui moment istoric: A fost Ardealul îmbrățișat la București de țara-mamă, în ceasul cel mare al unirii, și chemat cu prețuire și cu încredere la conducerea sfintei instituții providențiale și mântuitoare, care asigurase și acolo și aici menținerea conștiinței creștine și românești a nea-

1) Vezi cuvântarea ținută la congresul studentesc dela Constanța, 1894.

2) A fost în fruntea delegației ardelenе care a adus regelui Ferdinand I hotărîrea istorică a adunării dela Alba Iulia (1 Decembrie 1918).

mului: Biserica ortodoxă, întregită și ea odată cu țara, și prezidând prin el la Alba Iulia ceremonia încoronării primului rege al tuturor Românilor.

Din capitala țării, ca prim ierarh al ei, cu o rază de acțiune considerabil mărită și cu puteri și drepturi mult mai largi, Miron Cristea a fost inițiatorul sau patronul multor acte de înnoire și de reformă bisericească. Unificarea prin lege a Bisericii ortodoxe române, îndreptarea calendarului, înființarea de noi episcopii ortodoxe și de școli teologice, reorganizarea Tipografiei Cărților bisericești, ridicarea reședinței patriarhale, înființarea Institutului biblic, tipărirea unei noi traduceri a sfintei Scripturi și totodată o sumă de măsuri și de acțiuni de gospodărie bisericească, în care cu simțul lui realist și practic excela, ilustrează și caracterizează păstoria lui la București.

Ceea ce mai ales l-a ridicat în cinste deasupra tuturor ierarhilor români de până acum, a fost înălțarea Bisericii noastre la rangul de patriarhat și al lui la cel de prim patriarh al României (1925). Investitura lui a luat forma și proporțiile unui eveniment național și ortodox. Țara însăși a câștigat prin cinstirea lui, iar omagiile ce i-au adus delegații Bisericilor ortodoxe străine cu acel prilej îl ridicau pe el și Biserica noastră pe primul plan al interesului ortodox general. Dela 1925 Biserica ortodoxă română se bucură în adevăr între celelalte de o cinste mare și nouă. Pe lângă creșterea teritoriului și a importanței politice a țării, a contribuit mult la aceasta personalitatea primului nostru patriarh, figură proeminentă și deosebit de importantă în întreaga ierarhie ortodoxă. Mai mult, patriarhul Miron a câștigat pentru sine, pentru Biserica și pentru țara noastră stima unor Biserici neortodoxe, cum este cea anglicană. Neamul românesc n'a avut încă o figură bisericească, al cărei nume și prestigiu să fi fost cunoscute și prețuite atât de departe.

Prin delegațiile trimise la conferințele bisericești ortodoxe dela Constantinopol (1923) și dela sf. Munte (1930), ca și la conferințele mișcării ecumenice, prin călătoriile sa'e în Orient până la Locurile sfinte (1927), în Anglia (1936) și Polonia (1938), prin intervenția sa la Patriarhia ecumenică pentru

ridicarea shismei bulgare și pentru recunoașterea autocefaliei Bisericii ortodoxe din Albania, prin ridicarea a două locașuri de rugă românești la Ierusalim și la Iordan, prin trimiterea de studenți români la Facultăți de Teologie străine, ca și prin primirea unui număr de studenți ortodocși străini ca bursieri ai Internatului Teologic din București, prin numeroase vizite ce a primit dela ierarhi și personalități civile ortodoxe și neortodoxe, prin legăturile și corespondența sa cu străinii, patriarhul Miron a întins fără îndoială influența sa și a Bisericii noastre departe peste hotare.

Însărcinările politice, ce a avut, au mărit sfera activității lui, arătându-l factor de mare importanță, în momente istorice excepționale. Demnitățile lumești îl expuneau lumii și-l susțineau altarului. Investit însă cu ele, patriarhul s'a dovedit apt și necesar, ca un demnitar de carieră. Priceperea, talentul, tactul și experiența sa îl făceau nu numai un înalt sfetnic util, ci-l impuneau ca pe un îndrumător indispensabil. Funcțiunile, pe care le-a avut, au confirmat prestigiul lui personal și au câștigat mult din acesta. Având un puternic simț al realităților, o mare ușurință de a cunoaște oamenii și de a înțelege lucrurile, abil, prudent, fin, suficient de energic pentru a-și afirma părerile și de moderat pentru a nu forța situațiile, patriarhul Miron era un om al timpului, acomodat cu greutatea ca și cu succesele, conștient de înălțimea locului și de valoarea sa, ca și de prețul serviciilor ce aducea țării.

Cu calități, pe care le-ar fi putut râvni orice diplomat, patriarhul era un om reprezentativ ca puțini alții și un sol din cei mai străluciți ai țării. Ajutat de un fizic armonios, care-l făcea și impozant și plăcut oricui îl cunoștea, demn și maiestos la înfățișare, de o distincție princiară în ținută, fastuos, solemn, senin, afabil, om de gust, cult și bun vorbitor în toate împrejurările, patriarhul Miron impunea respect și admirație. Temperament echi'ibrat, om cu păreri proprii și acomodat totodată, iscusit mânuitor al gândului, ca și al cuvântului, în largul său totdeauna, cu prezență de spirit, calm, sigur de sine și privind dela înălțimea situației sale, el nu se intimidă și nu se dezorienta. Nu-l îngreuia haina preoțească și nu-l

umilea în fața lumii votul monahal. Privia pe oameni în ochi și se ținea drept înaintea oricui, ca un comandant.

Privindu-l ca teologi, putem spune că deși nu avea o pregătire teologică superioară specială, simțul și inteligența sa îl ajutau să înțeleagă destul de bine problemele teologice, și avea din fire modestia de a nu-și atribui o competență, care să excludă concursul teologilor, când împrejurările îl făceau mai necesar. A cerut de aceea părerea Facultăților de Teologie în unele chestiuni mai importante, în deosebi pentru conferința cu Anglicanii (Iunie, 1935) și a fost bucuros să constate serviciile ce s'au adus atunci Bisericii de către profesorii teologi. Ne-am fi bucurat de aceea cu atât mai mult și noi, dacă s'ar fi putut stabili legături mai strânse și o colaborare mai rodnică între Facultățile de Teologie și șeful Bisericii, om cu atâtea calități și posibilități, și i-am fi datorit un titlu de prețuire și de recunoștință mai mult, dacă înțelepciunea și autoritatea sa ar fi putut ușura sacrificiile grele ce au fost impuse învățământului teologic superior prin legea din urmă (Noembrie, 1939).

Oricum, este știut că patriarhul Miron prețuia știința teologică și aștepta mult dela ea. A fost fericit să poată tipări traducerea sfintei Scripturi, la care, împreună cu actualul patriarh, au lucrat și doi profesori teologi, și da înțeles și importanță de ultimă dorință ideii de a se traduce și operele sfinților Părinți, pe care de câteva ori a supus-o și reflecției Facultăților de Teologie.

Primul patriarh n'a avut și această fericire, dar trebuie însemnat în amintirea lui, că a avut cel puțin practic conștiința importanței — pentru credința ortodoxă — a celor două izvoare și temelii ale ei: Sfânta Scriptură și sfânta Tradiție, pe care le-a voit larg deschise neamului românesc, în limba lui. Fără a fi fost un teolog de fond, era ortodox prin simț și prin instinct, și a voit ridicarea și prosperarea Bisericii ortodoxe întregi, cu o râvnă egală cu mândria sa de a fi patriarh ortodox. Și dacă n'a lăsat în urmă tratate teologice, a lăsat în schimb frumoase volume de cuvântări și de pastorale, care oglindesc și activitatea lui practică de preferință, și talentul lui de vorbitor, îm-

preună cu gândul și năzuința lui de o viață pentru înălțarea poporului prin preoți și prin Biserică.

Păstoria patriarhului Miron coincide în adevăr cu o trezire și înviorare a activității religioase ortodoxe în țara noastră, cu intensificarea sentimentului și interesului religios general, cu animarea lucrului preoțesc, cu o întreagă mișcare spirituală, care dă bune roade și nădejdi: Este opera preoțimii noastre, mai ales a celei mai tinere, care în mare parte a înțeles menirea sa și chemarea vremii. Se poate totuși spune că patriarhul Miron a contribuit la aceasta, promovând direct și indirect opera clerului prin îndemnurile sale repetate, prin cerințele pastorale afirmate cu fiecare prilej, prin inițiativele luate pentru organizarea lucrului preoțesc, prin interesul ce i-a arătat și chiar prin exemplul activității sale bogate și variate.

Spre norocul și spre cinstea lui, cu concursul ierarhiei, al clerului și al unor împrejurări favorabile, anii păstoriei lui constituiesc început de eră nouă în istoria noastră bisericească. Înălțarea lui și a Bisericii ortodoxe române în grad, alături de vechile patriarhate, a căror modestă situație lasă să iasă cu atât mai mult în relief însemnătatea actuală a celui român, largirea raporturilor noastre cu celelalte Biserici, cuvântul lui spus dincolo de hotarele țării, ideile luate în considerare în vederea unui eventual sinod panortodox, la care patriarhia română ar putea să joace un rol de seamă între ceilalți ortodocși, prestigiul și simpatia câștigate Bisericii și țării prin acțiunea și prin legăturile lui în afară, avântul luat de viața religioasă în țară, repararea în bună parte a greșalelor secularizării averilor mănăstirești, prin înzestrarea ierarhilor și mănăstirilor cu mari proprietăți, înființarea de asociații și de instituții bisericești și o operă gospodărească înnoitoare și variată, la care se adaugă rolul național și politic al primului nostru patriarh, în anii unirii Româniilor și ai noului regim politic al țării, — iată atâtea titluri de satisfacție și de cinste pentru feciorul de țărani din Toplița Română, ridicat din treaptă în treaptă până la cele mai mari demnități ce puteau fi gândite în destinele Bisericii și ale țării.

Opera lui e mare și bogată. Firesc este ca nu totul să aibă aceeași însemnătate și trăinicie. Dar dincolo de ce se va șterge, schimba sau îmbunătăți în urmă, primul patriarh rămâne cu prisosință îndreptățit ca numele lui să fie înscris în istoria Românilor și a ortodoxiei cu o cinste de care nu s'au putut bucura la timpul lor nici Antim Ivireanul, nici Veniamin Costachi, nici Grigore IV, nici Andrei Țaguna, nici alt ierarh al neamului, din câți am avut mai mari...

ALEGEREA I. P. SF. PATRIARH NICODIM

Sucesiunea primului patriarh al României era pentru urmașul lui o mare vrednicie și o mare sarcină. Sentimentul de îngrijorare, cu care se aștepta alegerea noului patriarh, era unanim și îndreptățit. Ierarhi cu calități deosebite avem încă din fericire, dar nu cu toate ale primului patriarh. Dorințe și ezități adăugau așteptării generale o notă de neliniște. Se voia de către toți un urmaș cât mai demn de fericitul său predecesor, în măsură să stea vrednic și sigur de sine pe înaltul scaun și în fața vremilor tot mai grele, ce vin asupra noastră. Grija celor câteva luni de așteptare a rodit înțelepciune și înțelegere. Votul dela 30 Iunie 1939 a pus pe scaunul patriarhal pe cel dovedit, — prin alegerea sa, cu voia tuturor, — a fi fost cel mai dorit de episcopat, de cler și de obștea ortodoxă, dintre ierarhii mai culți, mai activi și mai energici ce avem. Quasi-unanimitatea, cu care a fost ales patriarh Mitropolitul Nicodim al Moldovei ¹⁾, fără nici o notă discordantă în sânul ierarhiei, — bucuria, simpatia și nădejtile, cu care a fost întâmpinat de toți, clerici și mireni, sunt o mărturie mult grăitoare în favoarea noului patriarh român. Alegerea Inalt Prea Sfinției Sale are o însemnătate cu atât mai mare, cu cât ea are sensul unei chemări, dintre toți și de către toți, la conducerea Bisericii ortodoxe române, a celui mai venerabil dintre ierarhi.

1) Despre alegerea și biografia I. P. Sfinției Sale, a se vedea *Apostolul*, Curierul Arhiepiscopiei ortodoxe române din București, an. XVI, nr. 12 (1—31 Iulie 1939), precum și *Biserica ortodoxă română*, Revista sfântului Sinod, an. LVII, nr. 7—8 (Iulie—August 1939), p. 467—483.

Este chemarea unui om în adevăr chemat, prin firea, prin pregătirea și prin toată activitatea sa de până acum, să păstorească Biserica noastră în calitate de șef suprem al ei. Nu este nici o lature de acțiune bisericească, în care alesul patriarhal al națiunii să nu se fi distins de mult în lunga și bogata sa carieră de om al Bisericii.

De fapt, chemarea sa este făcută nu de acum și nu numai de cei cari l-au ales, ci încă de mult, din anii copilăriei. Dumnezeu i-a trimis atunci un înger în trup, pe mitropolitul Moldovei Iosif Naniescu, ierarh cu reputație de sfânt, care, aflându-l în trecerea sa prin părțile Neamțului, a avut fericita inspirație și intuiție să vadă într'un fecior de țărani un viitor om de bună nădejde, să-l ia în părinteasca sa purtare de grijă și să-l pregătească pentru a sluji Bisericii. Rareori a putut să fie așa de bine răsplătită buna intenție și faptă a unui ierarh devotat cu totul Bisericii sale.

După ce tânărul ales s'a format și desăvârșit prin studii seminariale la Iași și universitare la Academia teologică din Kiev, reputată atunci în toată lumea ortodoxă, și a primit monahismul la Mănăstirea Neamț, a intrat în serviciul Bisericii ca vicar al Mitropoliei Moldovei, păstorind încă bunul său părinte sufletesc, Iosif. Indrumat astfel pe cale de viitor, cariera distinsului tânăr era cu aceasta formată și deschisă pentru merituoasă și continuă înălțare. Director de seminar nou la Galați, arhiepiscop-vicar la Iași, episcop la Huși, arhiepiscop-locotenent la Chișinău, mitropolit al Moldovei, după o retragere laborioasă la mănăstirea sa dela Neamț: Patru decenii de muncă neîntreruptă și rodnică, făcută cu tragere de inimă și cu folos pentru toate instituțiile, pe care le-a condus Vlădica Nicodim, pe urmele căruia au rămas pretutindeni înfăptuiri alese, începuturi bune, opere trainice, rosturi noi, îndrumări, restaurări, creații, după nevoia și după situația locului.

Gospodar de mare pricepere și râvnă, Inalt Prea Sfinția Sa a lăsat în adevăr pe tot lungul drum al misiunii sale ierarhice semnele unei activități întinse și spornice. Înțelegător al tuturor nevoilor Bisericii, conducător cu tact și cu vederi clare, animator și veghetor la toate, noul patriarh are în

urma sa o bogată activitate și o lungă experiență, care trec dincolo de obișnuite preocupări de cancelarie și pe care unele mari realizări le fac excepționale. Ridicându-se astfel peste ceea ce este administrație, sau trecând dela laturea ei formală la cea de fond spiritual, Inalt Prea Sfințitul Nicodim are marile merit de a fi redat impuls și rost vieții mănăstirești, de a fi trezit monahismul și a-l fi pus din nou la lucru, de a-l fi făcut actual, activ și util, reînviind Neamțul și redeșteptând chipul și duhul marelui Paisie.

Pentru a asigura bunul mers al acestei treziri de viață monahală, readusă la rosturile ei mari de altădată, vrednicul ierarh a desăvârșit opera sa de restaurare monastică, dând Neamțului, cu noi instituții de cultură monahală — ca tipografie și școala de călugări, — reparațiile și satisfacțiile necesare, peste care se așezase uitarea și nepăsarea unui veac. O avere imensă s'a înapoiat la vechea ei stăpânire și menire mănăstirească prin grija înțelegătoare și stăruitoare a unui om de mare ispravă, conștient de rolul și de dreptul mănăstirilor în viața și în cultura noastră religioasă. Acest mare succes constituie de fapt începutul restaurării materiale și morale, al repunerii în drepturi și rosturi vechi a mănăstirilor noastre, săvârșit în anii din urmă. Inițiatorul acestei reînnoiri mănăstirești, care va putea duce departe, cu interesul ce trebuie purtat monahismului de către Biserică și stat, este actualul patriarh al României, monah luminat și neobosit din anii tinerețelor sale. A cunoaște meritele sale în această mare operă de regenerare a mănăstirilor, este a mărturisi că Inalt Prea Sfinția Sa, cu gând și simț de om de vremuri noi, a deschis epocă în istoria instituției monastice, ceea ce însemnează de fapt a fi readus, în această privință, Biserica noastră la drumul firesc al vechilor ei tradiții ortodoxe. De n'ar fi făcut decât atât fostul Mitropolit al Moldovei și stareț pe viață al Neamțului, încă se cădea a fi pus pe scaunul cel mai înalt al Bisericii noastre, de unde privirea și grija sa de restaurator al ei în drepturi, tradiții și chemări, se poate întinde, dând pildă și impuls, peste tot cuprinsul țării.

Pe ororul cel mare al lucrului spiritual, Inalt Prea Sfin-

titul Nicodim a deschis însă nu numai drumuri pentru alții, ci a lucrat întâi însuși în tot timpul păstoriei sale. Predicator zelos și plăcut, traducător și scriitor de talent, cu o foarte bogată și variată activitate literară teologică și bisericească, întinsă la tot ce poate interesa mai mult pe un ierarh în exercițiul păstoriei: Biblie, cuvântare bisericească și conferințe, hagiografie, catehetică, liturgică, apologetică, ascetică și spiritualitate, variate scrieri de edificare religioasă morală, de istorie bisericească și patristică ¹⁾: Înalt Prea Sfințitul Nicodim a publicat o întreagă bibliotecă bisericească, plină de mireasmă creștină și de gândul slujirii Mântuitorului. Scriptură, sfinți Părinți, frumuseți din literatura religioasă a ortodoxiei ruse înfloresc laolaltă în cărțile publicate de noul patriarh. Activitatea sa culturală în general — câștig însemnat pentru influența și pentru prestigiul Bisericii în societate, — gustul său pentru frumos, grija sa pentru arta bisericească, prețuirea sa ca vorbitor și ca scriitor dincolo de cercurile bisericești, arată la noul patriarh însușiri și străduințe, care au distins și împodobit totdeauna în chip deosebit o figură ierarhică.

Să socotim și bunătatea, cu care a ajutat elevi și studenți merituoși, ca și dărnicia cu care a făcut bine și altora, grija pentru tineret în general în activitatea sa pastorală largă, înțelepciunea și blândețea, cu care a știut să readucă Bisericii împăcați pe turburații vechi-stiliști, legătura sufletească strânsă cu clerul și cu poporul, interesul pentru învățământul seminarial și teologic, înțelegerea nevoilor sociale ale țării, controlul și stimularea activității preoțești, patronarea și promovarea atâtor instituții și opere bune: Iată încă titluri, care indicau alegerii, în ziua de 30 Iunie 1939, pe noul patriarh al țării.

Bogat deci în ani și în activitate, înzestrat cu înțelepciune bătrânească și cu energie tinerească, pregătit în școală teologică și monastică serioasă, traducător iscusit și publicist neobosit și apreciat, organizator, reformator și înnoitor de

1) A se vedea titlurile celor peste cincizeci de scrieri ale I. P. S. Patriarh în *Apostolul*, nr. cit., p. 171.

instituții peste tot pe unde a trecut, om de inițiativă și de autoritate ierarhică, predicator și liturghisitor cuvios și bun, ierarh format în chip natural, în tradiție și în mediu bisericesc, albit și oțelit în slujba Domnului, cărmaciu încercat pe valuri și pe furtuni, patriarhul Nicodim era cel dintâi chemat să urmeze patriarhului Miron și să continue opera de consolidare și de afirmare a Bisericii ortodoxe române, în deplin acord cu întreaga ierarhie, care l-a ales.

Păstoria primului patriarh al țării a deschis Bisericii noastre noi drumuri și probleme. Urmașul lui are nu numai de continuat, ci și de întărit și de îndreptat, pentru tot mai bunul mers al celor bisericesci. Patriarhul Miron a început și a îndrumat. Patriarhul Nicodim are de adăugat, de împlinit și de desăvârșit. Opera sa nu este mai puțin mare și hotăritoare decât a înaintașului său. Pe ogorul Bisericii noastre este încă mult, tot mai mult de lucrat. Cultivat în parte numai, el așteaptă încă brazde noi, adânci și drepte, sămânță bună și îngrijire devotată, pentru secerișul ce dorim să fie din ce în ce mai bogat.

Noului patriarh nu-i lipsește nici înțelegerea, nici râvna, nici puterea de a face să se înmulțească și îmbunătățească lucrul și roadele Bisericii noastre. Suntem chiar încredințați că va deschide noi cărări și izvoare spiritului ortodox al neamului, și că duhul de odinioară al Academiei teologice de la Kiev și cel al mănăstirii dela Neamț nu vor întârzia să adauge note noi la activitatea patriarhală din București. Concentrat asupra sa și a Bisericii, alipit de altar și de amvon, apropiat de cler și de turmă, noul patriarh este chemat să accentueze latura pur evanghelică a păstoriei, fără a lăsa să se piardă ceea ce a rămas bun dela înaintașul său și fără a pregeta să înfăptuiască gânduri noi, acolo unde va avea și altceva de făcut.

Sprijinit și ajutat de respectul și de încrederea poporului, de concursul autorității de stat, de devotamentul clerului și al monahismului, de prețuirea și de bunele nădejdi ale seminarelor teologice și ale Facultăților de Teologie, care-i solicită între cele dintâi atenția și dragostea, patriarhul Nicodim are înaintea sa și câmp întins și lucrători bucuși de muncă.

Dumnezeu să-i ajute a-și încununa viața-i plină de osteneți și de isbânzi cu o păstorie patriarhală vrednică de numele său, de avântul cu care a fost ales și de nădejtile ce leagă de Înalt Prea Sfinția Sa țara întreagă, iar de aceasta — toată ortodoxia.

TEODOR M. POPESCU

CONFERINȚA PROFESORILOR DELA FACULTĂȚILE DE TEOLOGIE DIN ȚARĂ

Adaptarea învățământului teologic universitar, într'o formă mai corespunzătoare naturii și menirii sale, la nevoile vremii, la cerințele noii situații create și impuse de întregirea neamului ca și de misiunea specială a Bisericii ortodoxe naționale în noile condiții de viață, a fost o problemă, care a preocupat de aproape 20 de ani atât Facultățile de Teologie, cât și forurile bisericești și de stat. N'a fost ușor însă să se împace în practică concepțiunile și experiențele deosebite, dobândite sub regimuri diferite, deși din toate părțile s'au manifestat dorințe de mai bine. Nu s'a găsit încă nici formula definitivă a raportului perfect între autoritatea de stat și cea ecleziastică, deși toată lumea este de acord asupra drepturilor acesteia din urmă cu privire la pregătirea viitorilor slujitori ai Bisericii, ca și în privința supravegherii direcțiunilor științei teologice. De fapt, unele transformări au și început să se experimenteze în școala teologică de grad secundar, adică în programa analitică a seminariilor din vechiul regat și Basarabia. Fără îndoială, aceasta nu este tot ce așteaptă aceste școli pentru aducerea lor la nivelul reclamat de caracterul, pe care îl au ca instituții pregătitoare ale viitorilor preoți.

Intre timp, Facultățile de Teologie, fiind încadrate în Universități și depinzând astfel, în ceea ce privește învățământul, aproape exclusiv de autoritatea statului, au putut căpăta unele îmbunătățiri în organizația lor, prin creierea unor catedre noi și prin scindarea altora, în conformitate cu progresul științei teologice. Ele erau totuși încă la distanță de o organizație ideală, care făcuse de atâtea ori obiectul studiilor și propunerilor din partea profesorilor de Teologie. Realizarea acestora era

așteptată dela timp și împrejurări, când iată că, pe neașteptate, intervine «Legea pentru modificarea și completarea legilor privitoare la învățământul superior și în special în vederea raționalizării», din 4 Noembrie, 1938. Această lege a adus comprimări mai în tot învățământul universitar, dar Facultățile de Teologie dețin recordul în această privință. Astfel, Facultatea de Teologie dela București a pierdut patru din cele 12 catedre ale sale, adică o treime, iar cea dela Clușinău o proporție și mai mare.

Facultățile n'au întârziat să arate Ministerului Educației Naționale, fiecare în parte, că o astfel de situație reprezintă dezorganizarea învățământului teologic universitar. În cele din urmă, profesorii Facultăților de Teologie s'au convocat la București, în cancelaria Facultății de aci, joi, 28 Septembrie, 1939, unde au luat îndeaproape examinare chestiunea reorganizării învățământului teologic în Universități. Concluziunile, la care s'a ajuns, au fost redactate mai pe larg în memoriul de mai jos, care a fost depus la principalele autorități bisericești și de stat, fiind trimis și personalităților din viața publică a țării.

PREPEV

*

MEMORIUL

FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE CU PRIVIRE LA REORGANIZAREA INVĂȚĂMÂNTULUI TEOLOGIC UNIVERSITAR

Problema reorganizării învățământului teologic preocupă de mai bine de 20 de ani forurile conducătoare, atât ale Bisericii cât și ale Onor. Minister al Educației, fără să se fi putut ajunge în tot acest răstimp la o definitivă și unitară soluționare a ei.

Aceasta, din pricină că o astfel de reorganizare trebuie pe de o parte să îmbrățișeze toate gradele acestui învățământ (Seminarii, Academii și Facultăți), grade cari aparțin la regiuri diferite și depind de autorități diferite, unele de stat și altele de Biserică, iar pe de altă parte trebuie să fixeze nu

numai programul teoretic al acestui învățământ, dar și mijloacele de îndrumare spirituală și pregătire practică a celor cari se dedică servirii sacerdotale.

Sarcină grea — dar necesară — de unificare de regimuri deosebite, de armonizare de programe și tendințe diferite, precum și de precizare a fireștilor raporturi față de autoritatea, de care urmează să depindă acest învățământ. Ori de câte ori s'a încercat însă, rezultatele au fost aceleași: proiectata reorganizare a rămas nerezolvată.

Intre timp însă, una dintre ramurile acestui învățământ, cel teologic superior din Universități, care se credea a fi cel mai bine apărat și cel mai temeinic consolidat, a suferit o grea lovitură, care l-a sdruncinat în chiar temeiurile lui de ființare, prin legea de raționalizare a învățământului superior din 4 Noembrie, 1938. Efectul acestei legi a fost atât de adânc resimțit, încât, pentru restabilirea acestui învățământ și a viitoareii posibilități de normală funcționare, se cere o cât mai grabnică reparare. Reparare, care nu s'ar putea face decât pe calea unei totale reorganizări a acestui învățământ, ceea ce ar corespunde, de altfel, și unei vechi dorințe și eforturi din partea tuturor Facultăților de Teologie, și care, îndeplinită, ar remedia gravele neajunsuri, ce au decurs în urma legii din 4 Noembrie, 1938. Dorințele și eforturile Facultăților se refereau mai înainte și se referă și acum la un unic scop și anume: *adaptarea Facultăților de Teologie la cerințele vremii, printr'o nouă grupare a disciplinelor teologice și printr'o completare a catedrelor, adaptare cerută nu numai de progresele științifice realizate în domeniul teologiei, dar și de contribuția, pe care Facultățile noastre teologice trebuie să și-o asume nu numai cu privire la solida pregătire a clerului din toate treptele ierarhice, ci și la potențarea neîncetată a spiritualității și a culturii românești.*

Animate de această dorință și în urma repetatelor lor cereri, exprimate în conferințe și consfătuiri comune, Facultățile de Teologie isbutiseră să și vadă realizate o parte din doleanțele lor, fie prin introducerea unor noi discipline și catedre, cum a fost, spre exemplu, catedra de Indrumări Mi-

sionare dela București, sau cea de Istorie a literaturii religioase moderne dela Chișinău și apoi dela București, sau cum a fost separarea catedrei de Apologetică de cea de Dogmatică la Cernăuți și Chișinău, sau creerea unei catedre de Filosofie creștină la Facultatea de Teologie din Chișinău și separarea între ele a unora dintre materiile, care constituiau catedre comune la Facultățile din Cernăuți sau din București. Niciuna dintre aceste catedre nu era însă dubletul alteia; niciuna dintre ele nu reprezenta disciplini secundare, după cum nu erau nici anexe ale altor catedre fundamentale. Ele erau toate esențiale și fundamentale învățământului teologic și necesare bunului mers al acestui învățământ în Facultățile noastre teologice.

Legea din 4 Noembrie, 1938, nu numai că a anulat toate aceste progrese cu greu realizate în timpul acestor 20 de ani de Facultățile noastre de Teologie, dar, prin suprimările făcute în plus, a readus aceste Facultăți la starea de inferioritate, în care se găseau înainte de război, ba chiar sub această stare, punându-le sub nivelul științific nu numai al tuturor Facultăților celorlalte confesiuni din străinătate, dar chiar și sub nivelul tuturor Facultăților teologice ortodoxe din străinătate, unele dintre ele de formație cu mult mai recentă decât ale noastre, precum se poate vedea din tabloul de mai jos. Astfel:

Facultatea de Teologie a Universității din *Sofia*, înființată prin legea din 1921, are 9 catedre, adică mai multe decât Facultatea noastră;

Cea dela Universitatea din *Belgrad* înnumără 14 catedre;

Facultatea de Teologie Ortodoxă dela Universitatea „Iosif Pilsudski” din *Varșovia* — deci a unei minorități confesionale — are 8 catedre plus alte 6 cursuri atașate.

Facultatea de Teologie dela Universitatea din *Atena* este prevăzută cu 11 catedre și 6 agregatii, având posibilitatea legală de a spori personalul didactic al fiecărei catedre prin numirea a câte doi profesori auxiliari (chargés de cours) și patru profesori agregati (ὀφθητικοί).

Față de o astfel de situație, profesorii Facultăților de Teologie din țară au socotit că-și îndeplinesc o imperioasă

datorie, convocându-se în conferință în ziua de 28 Septembrie, 1939, în cancelaria Facultății de Teologie din București, pentru a lua din nou în discuție situația creată învățământului teologic superior prin legea din 4 Noembrie, 1938 și a face propunerile și demersurile necesare pentru remedierea cât mai grabnică a acestei situații.

Analizând starea, în care se găsesc Facultățile teologice în urma legii din 4 Noembrie, 1938, conferința constată că:

1. — În primul rând, suprimările de catedre suferite de acest învățământ sunt atât de grave, încât ele au sdruncinat nu numai fundamentele științifice, dar și pe cele doctrinare-confesionale ale acestui învățământ. Astfel, prin suprimarea *catedrei de Patrologie* — catedră existentă la Facultatea de Teologie din București încă dela înființarea ei — se suprimă studiul unuia din cele două izvoare ale credinței ortodoxe, adică al sfintei Tradiții, reprezentată tocmai prin scrierile clasice ale părinților greci și latini, al căror studiu special îl propune Patrologia. Prin această suprimare se atacă deci o latură caracteristic ortodoxă a învățământului nostru teologic.

2. — Aceiași pierdere se aduce acestui învățământ prin suprimarea *catedrei de Teologie Mistică și Ascetică Ortodoxă*, care, deși recent introdusă în învățământul teologic, corespundea însă unei necesități adânc simțite a acestui învățământ, întrucât *prin ea știința teologică română era pusă în contact viu cu trăirea spirituală a marilor personalități religioase, creatoare de viață și elan duhovnicesc din timpurile de glorie ale ortodoxiei.*

Această catedră, înființată sub titlul impropriu de «Istoria literaturii religioase și bisericești moderne», este necesar a fi restabilită și redată învățământului nostru superior teologic, sub adevăratul ei titlu de: *Teologia Mistică și Ascetică Ortodoxă.*

3. — O egală pierdere reprezintă pentru acest învățământ contopirea într'o singură catedră a celor două catedre, până acum separate, de *Apologetică și Dogmatică*, ambele reprezentând discipline esențiale și fundamentale ale învățământu-

lui teologic; una — Apologetica, situând și ținând acest învățământ în cadrul viu al problemelor actuale de cultură și cugetare creștină sau laică, iar cealaltă — Dogmatica, reprezentând osatura însăși, pe care se reazimă edificiul învățământului teologic. Iar contopirea lor este aproape tot atât de dăunătoare ca și desființarea lor, deoarece Apologetica nu poate fi tratată nici la fel și nici unită cu Dogmatica, după cum nici Dogmatica nu poate fi tratată apologetic și contopită cu Apologetica. Sunt două discipline cu totul deosebite, sunt două feluri de prezentare a problemelor teologice și numai din totală necunoștință de cauză s'a putut ajunge la contopirea lor. Ele au funcționat separat atât la Cernăuți cât și la Chișinău. La București, unde erau unite, au dus la situația stranie că seriile de studenți, cari audiau Dogmatica, nu mai audiau Apologetica și, invers, seriile de studenți, cari făceau Apologetica, trebuiau să renunțe la cursurile de Dogmatică. În orice caz, e straniu ca un student în teologie să treacă prin Facultate, fără să poată audia în condițiuni satisfăcătoare, fie Apologetica, fie Dogmatica. Nu este mai puțin curios apoi faptul că programul de religie din cursul secundar prevede ca obiect de învățământ Apologetica, asupra căreia însă profesorii de religie nu pot asculta cursuri la Universitate.

4. — Dar mai ales *Teologia practică* a avut mult de suferit de pe urma metodei de comprimare a catedrelor, adoptată de legea din 4 Noembrie, 1938. Aici, din trei catedre (a. *Liturgica și Pastorală*, b. *Omiletică și Catehetică* și c. *Îndrumări misionare cu Sectologie*), s'a ajuns la una singură, ceea ce echivalează cu desființarea lor, prin simplul fapt că numărul lor covârșește și depășește puterile și competența unui singur profesor. Sub acest raport, Teologia practică nu numai că a ajuns mai redusă la Facultate de cum era în programa seminariilor teologice de până acum 2 ani, dar ea apare și sub acest nivel, întrucât la seminarii erau două catedre pentru aceleași materii, pentru cari la Facultăți astăzi nu există decât o singură catedră. Situația aceasta ar trebui remediată măcar din considerentul că preoții, fiind obligați

a preda religia în învățământul primar, iar practica pedagogică fiind desființată din noua programă a seminariilor, cel puțin Facultățile ar trebui să ofere absolvenților ei puțința unei pregătiri catehético-pedagogice.

În această catedră de Teologie practică s'a contopit și fosta *catedră de «Indrumări Misionare și Sectologie»*, desființată prin legea din 4 Noembrie, 1938. Nimeni nu poate tăgădui că sectele reprezintă o problemă, ce interesează nu numai Biserica, ci și unitatea sufletească a națiunii și uneori chiar ordinea publică. Necesitatea unei pregătiri speciale a viitorilor clerici pentru combaterea acestui pericol, nu mai trebuie deci demonstrată. După cum iarăși nimeni nu va putea tăgădui necesitatea dezvoltării avântului și pregătirii misionare a celor ce frecventează cursurile unei Facultăți de teologie ortodoxă. Studiarea și prezentarea teologiei noastre ortodoxe sub latura ei de expansiune misionară nu e o simplă chestie de pastorală, după cum s'a putut crede, ci o problemă de viață pentru ortodoxie. Religia, care nu-și afirmă puterea ei de expansiune misionară, este o religie care-și anulează unul din atributele ei esențiale.

Având în vedere toate aceste considerente, conferința profesorilor Facultăților de Teologie din țară a întocmit următorul tablou de discipline și catedre, pe care le crede absolut indispensabile pentru buna funcționare a Facultăților de Teologie:

1) *Catedră de sf. Scriptură a Vechiului Testament* (Introducere, Arheologie biblică și Exegeză după original).

2) *Catedră de sf. Scriptură a Noului Testament* (Introducere, Ermineutică și Exegeză după original).

3) *Catedră de Istoria bisericească universală.*

4) *Catedră de Patrologie și Istoria literaturii bisericești de limbă greacă și latină până în veacul al XV-lea, cu o Conferință de limba greacă și latină biblică și patristică.*

5) *Catedră de Istoria Bisericii române.*

6) *Catedră de Teologie Fundamentală* (Apologetică, Filosofie și Psihologia religiei și Istoria religiunilor).

7) *Catedră de Teologia Dogmatică, Istoria dogmelor și Simbolică.*

8) *Catedră de Teologie Ascetică și Mistică ortodoxă.*

9) *Catedră de Teologie Morală* (Morală filosofică, morală bisericii creștine-ortodoxe și elemente de Sociologie creștină).

10) *Catedră de Liturgică* (Istoria cultului creștin, principiile și ființa cultului Bisericii creștine ortodoxe), cu o:

Conferință de Artă creștină și Antichități bisericesti.

11) *Catedră de Drept bisericesc* (Drept canonic, Dreptul bisericesc ortodox în general, Dreptul bisericesc ortodox român și Dreptul bisericesc de Stat).

12) *Catedră de Catehetică, Indrumări Misionare și Sociologie*, cu o:

Conferință de Pedagogie și Metodica învățământului religios.

13) *Catedră de Teologie Pastorală și de Omiletică cu exerciții de predică.*

14) *Catedră de Filosofie creștină, Enciclopedie și Metodologia științelor teologice.*

Reorganizarea în acest chip a învățământului teologic universitar n'ar întâlni nici din punct de vedere bugetar obstacole de neînfrânt, întrucât pentru cele mai multe din aceste catedre prevederile bugetare există deja, legate de foștilor titulari, cari în prezent funcționează încadrați la alte catedre; creațiune, propriu vorbind, nu este decât o singură catedră la Facultatea de Teologie din București și anume cea de Apologetică și câte o catedră în plus — cea de Filosofie creștină — la toate cele trei Facultăți din țară.

*

Menirea Facultăților de Teologie a fost privită până acum aproape numai sub prisma și în sensul pregătirii clericilor de toate gradele, ca și a profesorilor de religie. S'a pierdut însă din vedere obligația lor de a cultiva și promova știința teologică în accepția cea mai înaltă a cuvântului, pentru a contribui și a spori astfel patrimoniul ortodoxiei în general, ca și acel al spiritualității și culturii noastre naționale.

Cea mai de seamă dintre Bisericile ortodoxe este astăzi Biserica Ortodoxă Română. De aceea, știința teologică a acestei Biserici trebuie să stea în fruntea și la conducerea ortodoxiei. Aceasta presupune însă neapărat înzestrarea învățământului ei teologic universitar cu tot aparatul necesar unui astfel de rol, care să însemne nu numai un sacerdoțiu pentru Biserică, ci și unul pentru știința teologică.

Fără îndoială însă că, alături de pregătirea strict științifică, *edificarea spirituală și pregătirea practică* a elementelor, cari se vor dedica serviciului Bisericii, constituie o preocupare tot atât de vie pentru profesorii Facultăților de Teologie; de aceea, profesorii tuturor Facultăților solicită întreaga atenție a forurilor noastre de conducere pentru rezolvarea acestor grave probleme ale învățământului teologic. Satisfacerea acestui ultim postulat depinde însă în primul rând de inițiativa înaltei noastre conduceri bisericești, în a cărei sferă de atribuții intră latura educativă a viitorilor clerici.

Facultățile de Teologie exprimă totuși dezideratul că această pregătire spirituală și practică se poate realiza în Internatele Teologice de pe lângă Facultățile de Teologie, internate conduse adică de înalta cârmuire bisericească, în de comun acord cu Facultățile teologice respective.

În ceea ce privește însă *funcționarea strict teoretică a Facultăților de Teologie*, ea depinzând în cea mai mare parte de Onoratul Minister al Educației Naționale, profesorii dela Facultățile de Teologie din țară, cred că reorganizarea acestui învățământ este necesar a fi întreprinsă cât mai curând.

DESCHIDEREA ANULUI ȘCOLAR UNIVERSITAR LA FACULTATEA DE TEOLOGIE DIN BUCUREȘTI

Anul școlar universitar 1939—1940, la Facultatea noastră, a fost inaugurat Luni, 23 Octombrie. Solemnitatea a început cu un serviciu religios, oficiat în amfiteatrul Facultății, la ora 10, de către P. S. Arhiepiscop-vicar Emilian Antal, împreună cu doi preoți și doi diaconi. Afară de profesorii și studenții Facultății,

erau de față: P. S. Arhieru Irineu Mihălcescu-Craioveanu, Episcop-Locotenent al Râmnicului-Noului Severin, în calitate de reprezentant al I. P. S. Sale Patriarhului Nicodim, D-l Profesor C. Stoicescu, Rectorul Universității, P. C. Sa Păr. I. Popescu-Mălăești, profesor onorar, D-l Profesor Simion Mehedinți, D-l profesor Gh. Pamfil, Decanul Facultății de Farmacie, precum și alți domni profesori dela celelalte Facultăți din Universitate.

După serviciul religios, Părintele profesor Petre Vintilescu, Decanul Facultății, a rostit următoarea cuvântare ocazională :

«În climatul de optimism, care caracterizează întotdeauna orice început și, deci, și inaugurarea noului nostru an școlar universitar, speranțele alcătuiesc aproape exclusiv fluidul, care umple și străbate inimile noastre ale tuturor. În primul rând, inimile tineretului studentesc teologic, care-și împlântă nădejdi robuste în solul plin de sevă al potențialului lor personal, pe care-l scontează fecundat și fructificat de o sârdia dascălilor și de harul lui Dumnezeu, cel ce face să crească ceea ce unii au sădit, iar alții au udat (1 Cor., III, 6). În al doilea rând sau, mai bine zis, în acelaș timp, sufletele profesorilor, care-și reîncep lucrul lor didactic în convingerea că străduințele lor mereu verificate, mereu susținute de observațiuni, de cercetări, de aprofundări și de reflecții, vor ajunge să dea rezultate din ce în ce mai reușite.

«În sens teologic însă, aceste idealuri nu se pot reduce pur și simplu la scopuri intelectualiste, la o știință teoretică și rece, la multitudinea cunoștințelor și la dexteritatea speculațiilor raționale. Într'o anumită lume de probleme, culmile ca și profunzimile se ating cu sensibilitatea, iar nu cu rațiunea. Din acest punct de vedere, Teologia avizează și la alte metode decât cele strict științifice în sensul curent și banal al cuvântului, îmbrățișând omul în totalitatea armonică a puterilor lui sufletești. Ca știință despre Dumnezeu, Teologia se preocupă de scopul ultim și, deci, de întreg complexul de chestiuni, care depind de această problemă. Știința teologică în ansamblul ei se definește foarte propriu prin următorul pasagiu din Evanghelia după Ioan (XVII, 3) : «Vieța veșnică aceasta este: ca aceș-

tia să te cunoască pe tine, singurul adevăratul Dumnezeu și pe Iisus Christos, pe care l-ai trimis». Precum subliniază un exeget modern ¹⁾, aceste cuvinte ale Mântuitorului nu se referă la cunoașterea suprarățională sau la contemplația directă a lui Dumnezeu, în lumina sa divină și la unirea mistică cu El. Verbul «a cunoaște» din acest pasaj indică «o știință, care se dobandește puțin câte puțin, prin efortări permanente; aci el indică într'un chip special o știință întemeiată pe lege». Vieța, deci, și în speță vieța veșnică a spiritului stă în dependență de știința sau de cunoașterea lui Dumnezeu și a Fiului său, prin cunoașterea normelor sau legilor, pe care Dumnezeu-Tatăl le-a dat omului spre desăvârșire și le-a revelat complet prin Iisus-Christos. Vieța spiritului își trage seva din cunoașterea lui Dumnezeu și a Celui pe care L-a trimis, adică din conformarea sau silința de identificare, prin iubire, a voinței cu voința lui Dumnezeu exprimată în legile lui; iar o astfel de cunoaștere a lui Dumnezeu și a lui Iisus Christos este vieță; legea lor asigură vieța spiritului. «Sublimă definiție a vieții creștine, cunoașterea lui Dumnezeu și a lui Iisus Christos !», exclamă acelaș exeget; «și de asemenea, sublim este de a-i simți prin senzația iubirii și a-i cunoaște în acelaș timp prin credință».

«Nu mă voiu extinde asupra sensului teologic aprofundat al expresiunii «cunoașterea lui Dumnezeu»; voiu sublinia numai că știința, pe care o cultivă Teologia, nu se reduce la simple exerciții ale rațiunii și la o simplă profesare intelectuală sau teoretică, ci ea trebuie să culmineze și să tindă ca la un «terminus ad quem», la o trăire în Dumnezeu și în Christos. O astfel de stare spirituală nu constituie numai apanajul anahoreților și al misticilor prin excelență, pentru că gama ei se mișcă pe numeroase și variate note: dela sentimentul prezenței lui Dumnezeu și, ca atare, dela efortarea de a realiza o vieță conformă cu voia lui; dela emoția mistică accidentală a omului din lume și până la stările de extaz ale misticilor extraordinari. Trăirea religioasă, adică acest sentiment al prezenței lui Dumnezeu și al tendinței de conformare cu voia lui variază

1) L. Cl. Fillion, Évangile selon S. Jean. Paris 1925; p. 315.

ca intensitate nu numai după harul divin vădit în condițiunile și capacitatea spirituală a indivizilor, ci în raport și cu eforturile lor personale. Fără această «trăire» nu se poate concepe însă cunoașterea lui Dumnezeu și a Fiului său; nu se poate concepe creștinism viu, viață religioasă sinceră; fără acestea, Teologia nu are sens practic.

«Idealurile și eforturile noastre nu se reduc, deci, la simpla confecționare de teologi teoretici, de savanți și maeștri ai formulelor și ai speculațiilor teoretice, pe care le-ar putea modifica în virtutea liberului examen personal. Aspirațiile noastre imediate nu se satisfac în pregătirea unor profesioniști intelectuali, cărora le este indiferentă conformarea vieții cu doctrina, pe care o reprezintă. Teologia noastră țintește la formarea de personalități creștine, de oameni convinși de adevărurile Evangheliei Fiului lui Dumnezeu, de oameni gata nu numai de a le mărturisi și susține fără sfială, ci și preocupați de a le realiza, adică de a le trăi așa în viața lor proprie și a le vedea realizate și în viața altora, gata la luptă sau misiune și gata chiar a muri pentru ele. Noi ne străduim spre organizarea și formarea unor forțe pozitive, de zidire, care să însemneze nu numai zăgazuri de stăvilire a dezorientării, ci și fermenți sănătoși de dospire evanghelică pentru o spiritualitate sănătoasă a societății, în mijlocul căreia trăim. Teologia, oricât de înaltă, este prin urmare *practică* în scopurile ei ultime. Toate disciplinele teologice, oricare ar fi materia, terenul ori elementele de cari se servesc, conlucrează la formarea sau creerea de valori spirituale și morale în sens creștin. «Adevărata cunoaștere de Dumnezeu este» — precum zicea cineva — «creștină și indisolubil legată de cunoașterea lui Iisus Christos»²⁾.

«Negreșit, scopurile învățământului teologic universitar nu coincid într-o identitate absolută cu acțiunea catehetică comună și cu acțiunea de misiune internă a Bisericii ori a oricărei parohii. Și acestea se nevoiesc, într'adevăr, la formarea de personalități creștine. Un învățământ teologic superior se preo-

2) Schanz, citat de L. Cl. Fillion, ibidem.

cupă însă de elementele de elită, de factorii de conducere ai vieții religioase-morale, de promotorii acțiunii spirituale creștine, de factorii producători de valori spirituale, cu alte cuvinte de formarea unei *elite producătoare*; producătoare a acelei forțe, care stimulează și deschide orizonturi largi și nobile tuturor năzuințelor active ale spiritului uman, prin fecundarea lor cu harul creștin. Fie că vor avea chemare sacerdotală, fie că vor rămâne afară de această chemare, tinerii cari trec printr'o Facultate de Teologie nu pot abdica dela idealul de a activa în rândurile vieții ca pionieri ai unei vieți în Christos, vieată în care tronează pacea și iubirea revărsată până chiar față de adversari, pacea și buna învoire între oameni.

«Dacă Teologia nu poate să fie știința sau cunoașterea cea adevărată de Dumnezeu și de Acela pe care El l-a trimis, decât fiind și o trăire în Dumnezeu și în Iisus Christos, trăire, care să guverneze ființa întreagă, în resorturile ei interioare și în manifestările ei din afară, tot așa teolog nu se poate numi în sensul ortodox și adevărat creștin al cuvântului, decât acela care trăește o permanentă sforțare de a se apropia de Dumnezeu și a se conforma prin iubire legilor lui. Pentru că mare în împărăția cerurilor se va chema numai acela care *va face* și *va învăța* (Mt. V, 19); deci numai teologul, care este și creștin viu, activ, realizator al vieții cu adevărat evanghelice.

«Formarea acestei elite teologice este obiectivul optimismului nostru la începutul oricărui nou an școlar universitar, optimism la dascăli ca și la ucenici. În esență și în ultima linie, atenția iubiților noștri ucenici trebuie să fie mereu dominată de osârdia trează de a-și însuși cunoașterea de Dumnezeu nu numai în sens teoretic, ci și de a se și exercita în conformarea vieții cu înaltele învățături ale dumnezeieștei teologii, de a realiza încă de aici acea trăire în Dumnezeu și în Christos. Este necesar să-și fixeze popasuri cât mai dese, pentru a controla dacă nu cumva «înțe'epciunea lui Dumnezeu cea tainică și ascunsă pe care a rânduit-o Dumnezeu mai 'nainte de veacuri spre slava noastră» (1 Cor. II, 7); dacă nu cumva «înțelepciunea de sus», care «e curată, pașnică, smerită, supusă, p'ină de îndurare și de roade bune, nepărtinitoare și nefățarnică» (Iacob,

III, 17), — dacă nu cumva, zic — se lasă umbrită și biruită de «înțelepciuna omenească» (1 Cor. II, 13) cea cu chip de «înțelepciune a veacului acestuia, a stăpânirilor trecătoare ale veacului acestuia» (1 Cor. II, 6), care e înțelepciune «pământească, trupească» și uneori chiar «demonicească» (Iacob, III, 15).

«Râvna voastră, dragi studenți, să fie mereu trează în acest sens. Nu numai pentru a nu fi surprinsă, ci pentru a prisosi și a desminți ceea ce momente de rătăcire ale unor fii ai pierzării au lăsat ca umbre de prejudecată și de adâncă vătămare asupra numelui de nobilă tradiție de teolog. Alunecările banale chiar, pentru voi nu găsesc explicare și îngăduință în opinia societății, de oarece voi vă pregătiți ca să fiți lumină în sfeșnic, ca să înrâuriți și să determinați curente sănătoase, iar nu ca să cădeți pradă în lațurile dezorientării urzite de alții; voi aveți a lucra după criteriile veșnice ale înțelepciunii celei de sus, iar nu după caprițile schimbăcioase și bolnăvicioase ale înțelepciunii veacului acestuia. Și știți că mai mult se bate sluga, care a știut voia Domnului său și n'a făcut-o, decât aceea care a făcut cele vrednice de bătae, fără să fi cunoscut porunca (Luca, XII, 47).

*

* *

«Nu voi face nicio expunere statistică asupra populației, frecvenței și rezultatelor examenelor din anul încheiat la Facultatea noastră. Nu pentru că aceste date n'ar avea elocvența lor — și vă asigur că ele ne sunt favorabile; ci pentru că ceea ce prețuește mai presus de toate acestea în ochii noștri este, precum am spus, măsura, în care Teologia ajunge, prin ele chiar, să se transforme în viață trăită în Dumnezeu și în Christos, de studenții noștri; o trăire, care nu trebuie înțeleasă în chip strâmt, ci care se resfrânge în toate manifestările spiritului și ale vieții. Este, negreșit, un ideal înalt și un exercițiu anevoios, pe care totuș nu-l putem pierde o clipă din

perspectivă, fără ca să riscăm a însemna un «non sens» sau o negație a propriului nostru rost.

«Sunt prea multe elementele prețioase, de aleasă distincție sufletească și de reală valoare printre studenții teologi, pentru ca optimismul nostru să nu se simtă întemeiat și să nu nădăjduiască într'o bogată recoltă, pe care cu ajutorul lui Dumnezeu, la finele anului, ce începe astăzi, vom cântări-o cu măsura anunțată. De aceea, iubiți studenți, vă îndemn să stăruiiți cu o convingere religioasă în îndeplinirea strictă a tuturor datoriilor legate de situația voastră: frecventarea regulată și ordonată a cursurilor încă dela început; facerea lucrărilor și prepararea examenelor paralel cu toate acestea; cercetarea bibliotecii și lecturile menite să vă instruiască și să vă edifice; conduită demnă și exemplară; susținerea vieții noastre spirituale prin adâncirea sfintelor Scripturi, prin meditație, prin participarea cu o devoție specială la sfânta liturghie și prin apropierea cât mai deasă de sfintele Taine. Prin toate acestea, veți face vădit interesul și preocupările voastre și pentru acel scop practic al Teologiei, care este trăirea în Dumnezeu și în Christos. Cu gândul aci, vă fac deci urarea, iubiți studenți, ca Dumnezeu să reverse peste bunele voastre strădanii harul și milele sale cele bogate, iar Domnilor colegi-profesori ca să aibă parte de cele mai alese satisfacții în această privință.

«Am fi fost bucuroși să avem prilejul astăzi de a încredința de față pe Șeful Bisericii, pe I. P. S. Patriarh, de simțămintele noastre de a'les omagiu și respect. Indatoririle înaltei Sale slujbe l-au silit însă să fie departe de reședință, încă de acum două zile. Totuș, iubitor și prețuitor mărturisit, cum este, al Facultății noastre, a avut grijă nu numai să trimită pentru a-l reprezenta, pe P. S. Irineu, Episcopul-Locotenent al Râmnicului și obraz scump nouă, ca profesor onorar al Facultății noastre, ci ne-a lăsat și cuvânt scris, căruia îi dau cuvenita citire.

(Adresa Nr. 2776 [dela Sf. Sinod], din 20 Octombrie 1939).

Prea Cucernice Părinte Decan,

Referindu-ne la invitarea Prea Cucerniciei Voastre Nr. 1200/939, avem onoare a Vă face cunoscut că prezența Noastră fiind reclamată de urgență la mânăstirea Neamțu, vom pleca din București în ziua de 21 Octombrie a. c., așa că nu putem lua parte la solemnitatea deschiderii cursurilor Facultății de Teologie bucureștene, cu toată plăcerea ce am fi simțit să ne aflăm în mijlocul Profesorilor și studenților acestei Facultăți cu prilejul numitei solemnități.

Și dacă Noi nu putem veni, am delegat pe P. S. Arhiepiscopul Irineu Mihălcescu-Craioveanul să ne reprezinte în acea ocazie.

Mulțumindu-vă călduros pentru invitație Vă rugăm să transmiteți întreg corpului profesoral și tuturor studenților acelei Facultăți teologice, patriarhiceștile Noastre binecuvântări și doririle cele mai bune cu ocazia începerii noului an școlar.

Primiți Vă rugăm, Prea Cucernice Părinte Decan, asigurarea deosebitei Noastre considerațiuni și patriarhicești binecuvântări.

(ss) † NICODIM

Președinte

Patriarh

Director, (ss) Pr. Gh. Vintilescu

«Aducându-ne aminte, după cuvântul Scripturii, de mai marii noștri, ne îndreptăm gândul în aceste clipe solemne la căpeteniile, care cârmuesc viața noastră vremelnică și duhovnicească și ținem să le încredințăm de sentimentele, la care au dreptul din partea noastră. În primul rând, îndreptând Maiestății Sale Regelui următoarea telegramă :

Maiestății Sale Regelui Carol II

Facultatea de Teologie din București, deschizându-și astăzi solemn cursurile anului 1939—1940, ține să asigure pe Maiestatea Voastră că profesorii și studenții ei, pătrunși de principiile Sîntei Evanghelii și de imperativele actuale ale misiunii lor în ritmul imprimat de Maiestatea Voastră vieții românești, încep un nou an de muncă cu nestrămutata hotărîre de a urmări fără șovăire ținta, spre care ați sincronizat toate energiile neamului.

Decan, Preotul Petre Vintilescu

Iar I. P. S. Patriarh:

Înalt Prea Sfințitului Patriarh Nicodim

Mănăstirea Neamț

Facultatea de Teologie din București, deschizându-și astăzi cursurile în chip solemn, ține să Vă exprime sentimentele de adânc omagiu și respect al profesorilor și studenților și să Vă încredințeze că strădanii ei nu ținesc la o simplă cultivare și profesare teoretică a științei teologice, ci la pregătirea unor apostoli convinși pentru misiunea sfântă a Bisericii.

Decan, Preotul Petre Vintilescu

«Cu acestea, declar deschis noul an școlar-universitar 1939—1940 la Facultatea noastră și dau cuvântul D-lui Profesor Iacob Lazăr, pentru a rosti prelegerea inaugurală»³⁾).

La telegramele trimise s'au primit următoarele răspunsuri :

Părintelui Petre Vintilescu
Decanul Facultății de Teologie
Loco

București, Palatul Regal, 411520 39 27/10 111

Maiestatea Sa Regele mă însărcinează a vă transmite înalte mulțumiri pentru sentimentele de devotament și bunele urări exprimate de dvs cu ocaziunea deschiderii noului an școlar.

Mareșalul Curții Regale, Constantin Flondor

Preot Petre Vintilescu
Decanul Facultății de Teologie
Universitatea București

M. Neamț, No. 6-46-25/10

Mulțumim tuturor pentru bunele urări ce aduceți cu prilejul deschiderii cursurilor Facultății de Teologie. Doresc dela Dumnezeu Profesorilor și studenților sănătate, pace și spor deplin, iar din partea mea vă împărtășesc arhieresti binecuvântări.

† Nicodim, Patriarh

3) Această prelegere se va publica în numărul următor al acestei reviste.

TABLOU SUMAR DE
SITUAȚIA ȘCOLARĂ A FACULTĂȚII NOASTRE LA FINELE
ANULUI 1938—1939

Inscriși: (967 studenți români și 6 studenți streini)	. 973
în an. I (165 studenți și 2 studente)	. . 167
în an. II (152 " " 2 ")	. . 154
în an. III (134 " " 2 ")	. . 136
în an. IV (177 " " 2 ")	. . 179
Inscriși pentru examenele generale 117
Inscriși " examenul de licență (Teză) 152
Inscriși " doctorat: în anul I: 36
în " II: 32

In numărul total de 973 de studenți se cuprinde un număr de 17 studente, dintre care 8 la cursurile pentru licență, iar restul de 9, la examenele generale, de licență și doctorat.

Examele din sesiunea Iunie:

<i>înscriși</i>	<i>admiși</i>
102 stud. din an. I	60 stud.
110 " " " II	71 "
98 " " " III	69 "
83 " " " IV	59 "
164 candidați la examen. generale . .	126 candidați

Examele din sesiunea Octombrie:

97 stud. din an. I	65 studenți
78 " " " II	55 "
64 " " " III	45 "
67 " " " IV	46 "
128 candidați la examen. generale . .	114 candidați

Au obținut titlurile de:

a) Licențiați în Teologie	97
b) Doctori în Teologie	2

RECENZII

J. D. ȘTEFĂNESCU, *L'illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient*. Ed. de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales de l'Université de Bruxelles, 1936; in-8°, 193 pag. și 138 planșe.

Intotdeauna și pretutindeni religia a luat în serviciul său arta. Prin jocul imaginației și prin forțele unei intuiții particulare susținute și dirijate de credință, arta religioasă înlesnește sensibilizarea ideilor abstracte, reactualizarea evenimentelor și a figurilor din istorie, cu atmosfera lor spirituală specifică; pe de altă parte, ea susține aspirațiunile sufletului spre transcendent și legătura cu el. În Biserica creștină, în deosebi pictura a servit la înfățișarea dogmelor în contururi de un concret spiritualizat, punându-le la îndemâna înțelegerii populare. Pictura bisericească se înfățișează adesea nu numai ca o Biblie în imagini, ci într-o măsură oarecare și ca un sistem teologic tălmăcit pe înțeles obștesc, ca un adevărat comentariu al istoriei mântuirii și al misterului creștin în general.

Dintre temele iconografiei religioase creștine n'au lipsit încă dintru început subiectele liturgice. Numai că, potrivit vârstei, împrejurărilor, concepției și obiceiului Bisericii de atunci, cele dintâi documente de pictură bisericească sunt reprezentări simbolice mai ales atunci când se inspirau din liturghie. Chiar după veacul al patrulea, când Biblia V. și N. Testament, ca și evangheliile apocrife, formau izvoare de inspirație pentru adevărate cicluri de portrete și scene, simbolismul liturgic încă nu era exclus din iconografia bisericească. După triumful luptei în favoarea icoanelor, pictura a luat însă o nouă dezvoltare. Dacă judecăm după corelațiunea, în care patriarhul Gherman al Constantinopolului pune liturghia cerească cu cea a Bisericii văzute, apoi ne putem socoti îndreptățiți să credem că liturghia a ajuns curând după aceea o sursă preferată de iconografie bisericească. Fapt este că în ultimele veacuri ale evului mediu (XII—XV), subiectele liturgice (reprezentări de rituri, ilustrații de imne, persoane și simboale liturgice, texte de rugăciuni etc.) luau o mare dezvoltare. Ele ieșeau în curând din altar, de pe pereții hemiciclului, dela proscomidie și diaconicon, pentru a umple pereții boltelor naosului și ai turlei și chiar regiunea superioară a pereților narticei.

Nu poate scăpa nimănui interesul, pe care această categorie de pictură bisericească îl poate trezi pentru specialiștii în istoria artei, dar nu

mai puțin pentru liturgiști și chiar pentru dogmatiști. În deosebi pentru istoria cultului creștin, iconografia inspirată din liturghie constituie un document important despre înfățișarea riturilor în cursul timpului, dar și un element de completare al comentariilor liturgice. Se înțelege, prin urmare, cât de prețioasă este contribuția, pe care o aduce din acest punct de vedere, prin lucrarea sa, D-l I. D. Ștefănescu, astăzi profesor la Universitatea din Cernăuți. Ca specialist în știința artei bizantine și autor al atâtor lucrări însemnate și voluminoase, publicate în l. franceză asupra bisericilor istorice din toate ținuturile românești, D-l profesor I. D. Ștefănescu era cât se poate de indicat să ne dea o sinteză despre felul, în care s'a reflectat liturghia în iconografia bisericească.

Lucrarea se înfățișează solid documentată. Pornind dela picturile murale ale catacombelor, autorul caută să descurce în deosebi firul temelor liturgice în pictura creștină și să urmărească dezvoltarea lui în cursul istoriei. Pentru a face înțeleasă semnificația acestor reprezentări în arta desenului și a culorilor, autorul este nevoit a da schema și momentele însemnate din liturghie, pe baza Constituțiilor apostolice și a liturghiilor bizantine, precum și explicările de rigoare din scrierile patriarhului German din Constantinopol, Nicolae Cabasila și Simion, arhiepiscopi ai Tesalonicului. Ilustrațiunile liturghiei sunt redată succesiv pe unitățile serviciului divin, începând cu proscomidia și trecând apoi la liturghia catehumenilor și a credincioșilor. Cartea se încheie cu capitole asupra ilustrațiunilor preînchiptoare din V. Testament, precum și despre cele special inspirate de liturghia sfântului Vasile cel Mare, de liturghia celor mai înainte sfințite, de psalmi și imne. Sub titlul apoi de «Addenda și Corrigenda» se fac unele îndreptări și se dau amănunte în plus.

Ilustrarea liturghiei nu trebuie înțeleasă că ar cuprinde întreaga rânduială a serviciului până la cele mai mici amănunte; ea tratează în culori de obicei momentele și riturile cele mai însemnate ale slujbei. Pentru a ne da o imagine exactă și autorizată a felului, în care a fost reprezentată liturghia în arta bizantină, D-l I. D. Ștefănescu alege tablourile respective din monumentele cele mai de seamă ale tuturor bisericilor naționale ortodoxe și câteodată și din monumentele apusene. Redacțiunea acestor tablouri diferă uneori în amănunte dela o biserică la alta asupra aceluiași subiect. Este un merit și o contribuție deosebită a autorului că, în documentarea lucrării, monumentele religioase din provinciile românești ocupă un loc însemnat. Subliniem ca pline de interes cele două planșe (VIII și IX, una dela biserica Dolheștii-Mari (sec. XV), iar cealaltă dintr'un liturghier din veac. XVIII, în care se găsește ilustrată o parte din slujba proscomidiei. În josul discului din planșa IX, pare că s'a urmărit ilustrarea vohodului celui mare, deși stă împotriva o dificultate și anume că episcopul — așa cum se înfățișează în figură — nu este rânduiala să facă parte din cortegiu (pag. 49). Noi credem totuș că dificultatea nu este de nedeslegat, dacă ne raportăm la rolul exact al episcopului în acest moment.

Dintre ilustrațiunile liturghiei propriu zise ne atrage de preferință atențiunea tablourile cu liturghia cerească, în care Mântuitorul oficiază ca episcop, înconjurat de îngeri-preoți și îngeri-diaconi. Momentele reprezentate se referă la vohodul cel mare și anume la ieșirea și intrarea în altar, precum și la împărtășirea sfinților apostoli. Deși acțiunea sfântă este îndeplinită de personajii cerești și misterul este descoperit, totuș ea se desfășură după regulile liturghiei bisericii, oferind astfel bogate învățăminte atât pentru sensul liturghiei, cât și pentru ritul ei. Un punct de curiozitate în reprezentarea acestui subiect îl constituie așezarea lui în locuri diferite: când pe pereții micicicului, cum se vede la m-rea Snagov și în alte monumente streine, când în cupolă sau chiar pe pereții nartexului, cum ne oferă un caz curios și unic dela începutul veac. XVI-lea, m-rea Dobrovăț din Moldova (pag. 73 și 76).

Nu mai stăruim asupra altor momente, rugăciuni și texte ori persoane liturgice, ca subiecte ale iconografiei bisericești, care formează obiectul lucrării D-lui profesor I. D. Ștefănescu. Asupra caracterului de picturi strict liturgice ale unora din ele, noi facem însă unele rezerve. Unele din aceste ilustrații ca, de pildă, vedenia lui Petru al Alexandriei (pl. 17, v. și p. 54) sau Iisus dormind (pl. 23, v. și p. 55), deși fac parte din decorul așezat la locul proscomidiei, nu-și găsesc justificarea în niciun rit și nici ca interpretare a vreunui pasaj biblic. Socotim de asemenea luat în sens prea larg faptul de a căuta ilustrarea rugăciunii proscomidiei (după intrarea cea mare) și anaforei din liturghia sfântului Vasile cel Mare (p. 163, 164 sq.) în unele scene cu subiecte din V. Testament, care au apărut în pictură de sine stătătoare ca ilustrare a ideilor din textele respective sau, cel mult, câteodată ca decoruri secundare în unele picturi liturgice, pentru a le sublinia caracterul de jertfă, de pildă. În niciun caz aceste reprezentări n'au fost sugerate de rugăciunile amintite în cuprinsul cărora se găsesc într'adevăr referiri sintetice la texte biblice sau la anumite atribute ale celei de-a doua persoane și Sfintei Treimi, ilustrate însă în iconografie izolat și independent de textul celor două rugăciuni menționate. Cazul «Templului înțelepciunii» inspirat de Proverbe, IX, 1—3 (p. 140) ne confirmă în acest punct de vedere exprimat de noi.

Am face unele rezerve chiar asupra planului lucrării, dacă n'am ști că materialul din prima parte a ei a fost înfățișat într'o serie de conferințe la Institutul de Filologie și Istorie orientale din Bruxelles, care a și publicat în anuarul său primele 77 pagini, în anul 1932—1933. Publicată într'o limbă streină și deci îndreptată către cititori în cea mai mare parte de alte confesiuni decât cea ortodoxă, lucrarea a trebuit să țină seamă de acest lucru, dând expunerilor asupra serviciului divin o întindere mai mare decât ar fi fost necesar pentru cititori exclusiv ortodoxi, spre a înlesni în acest fel prinderea semnificației planșelor date sau citate. Pentru autor a fost însă un prilej de a-și dovedi cunoștințele temeinice asupra serviciului divin, în rânduiala și semnificația lui, ca și în izvoarele sale. Sunt de notat totuș unele scăpări din vedere, ca, de pildă, cea dela

pag. 43, unde în loc de Grigore Dialogul este menționat Grigore Teologul între autorii de liturghii. Nu putem considera decât ca o omisiune de tipar faptul că la pag. 66 se enumără numai nouă din cele zece date, când se săvârșește liturghia sf-tului Vasile cel Mare, întru cât la pag. 160 ele sunt date complet. Timpurile, când se săvârșește liturghia celor mai 'nainte sfințite, ar fi fost date mai complet (p. 168), dacă s'ar fi luat ca normativ canonul 52 trulan. La pag. 28—29, următoarea frază nu se poate explica decât printr'o redactare confuză: «Le premier oblat symbolise la Vierge Marie: la première parcelle qu'on en détache s'appelle le Saint-Pain, ou l'Amnes, c'est-à-dire l'Agneau». La pag. 29, prima din cele nouă miride este menționată în cinstea întâilor stătători Mihail și Gavriil, așa cum se găsește în liturghierile grecești și în unele din cele slavone, iar nu întru cinstea sf-tului Ioan Botezătorul, ca în liturghierul român și ca în ilustrațiunea din planșa IX. Cădirea în timpul imnului hieruvic (p. 68) este descrisă de asemenea în alt gen decât cel obișnuit în biserica românească.

Fără îndoială, aceste păreri ale noastre sunt departe de a reduce meritul și competența autorului sau de a micșora valoarea lucrării sale.

Pr. PETRE VINTILESCU

CANDELA, Revistă teologică bisericească. Volum omagial închinat Prea Cucerniciei Sale Părintelui arhipresviter mitrofor *Dr. Vasile Gheorghiu* cu ocazia trecerii la pensie (anul XLIX, Ian.-Dec. 1938, Nr. 1—12).

Bătrâna și voluminoasa revistă a Facultății de Teologie din Cernăuți aduce ca prinos de săvire, întru miros bine primit de dragoste și stimă, acest ultim opus ca volum omagial pentru venerabilul Profesor de Noul Testament dela Cernăuți, Păr. Dr. *Vasile Gheorghiu*. În baza noiei legi universitare din August 1938 s'a redus simțitor, cu 5 ani, limita de scoatere la pensie a profesorilor universitari. Este dureroasă această despărțire a Facultăților de Teologie de cei mai străluciți profesori cari sunt nevoiți să se retragă, chiar în plină vigoare științifică. Găsim însă o delicată mângâiere văzând acest volum omagial închinat de Facultatea din Cernăuți celui mai reprezentativ profesor al ei. Dumnezeu a hărăzit-o în persoana Prea venerabilului Păr. Dr. *Vasile Gheorghiu* cu cea mai aleasă figură teologică și clericală, unind într'o nedespărțită armonie, toate calitățile mari ce înalță sufletul și mintea unui preot și Profesor: pregătire teologică adâncă, modestia demnă de un erudit cercetător biblic, bună-tatea îngerească isvorită din dragostea creștină și un spirit pătruns de disciplina vieții.

Știința Noului Testament în țara noastră îl va socoti ca marele întemeietor și Părinte. Căci Prea Cucernicia Sa a pus temeliiile solide pe care se vor înălța, cu voia Domnului, toate stădanile viitoare ale urmașilor. Comentarii biblice științifice au îmbogățit prin el literatura noas-

tră exegetică. Comentariile la sf. *Evangelist Matei* (2 volume), epistola către *Romani*, epistola sf. *Iuda* și cea a lui *Iacob*, rămân ca cele dintâi lucrări serioase în acest domeniu.

Iar „*Introducerea la cărțile Noului Testament*” formează o operă uriașă, după muncă de-o viață, în care e strâns un imens material.

Câte alte opere în domeniul Noului Testament nu s’au impus din pana Prea Cucerniciei Sale! De pildă, lucrarea sa despre „*Viața și activitatea Sf. Apostol Paul*” rămâne încă cea mai întinsă monografie în subiect. Menționăm deasemenea lucrări mai mărunte ca volum, dar foarte originale în ceiace privește conținutul: „*Impărăția de o mie de ani și lupta cea mai de pe urmă*”, studiu asupra textului din Apoc. 29, 1—10, prin care se încearcă un rezim mai solid contra interpretării rătăcirii chiliaste. Deasemenea „*Anul și ziua morții Domnului nostru Iisus Hristos*” în care discută o problemă foarte controversată și se fixează pentru data cea mai probabilă de 7 Aprilie anul 30 d. Hr.

În „*Tradiția despre apostolul și Presbiterul Ioan*” P. C. Sa arată că în tradiția bisericească până la Eusebie al Cesareei nu se cunoaște decât un Ioan, care-i apostolul și Evangelistul, o concluzie foarte importantă pentru problema autenticității Evangeliei a patra.

Ne dispensăm să analizăm mai de aproape această operă, căreia i-am dedicat de altfel un capitol aparte în lucrarea mea „*Studiul Noului Testament la noi în ultimii 50 de ani*”.

Aflăm însă din volumul omagial, ceiace știam de altfel de mai mult timp pe cale verbală, că P. C. Sa posedă multe opere în manuscris, care așteaptă lumina tiparului. Îndecsebi am fi foarte doritori să vedem ediția greacă critică a Noului Testament pe care de multă vreme ne-a anunțat-o Prea Cucernicia Sa. Facultatea din Cernăuți ar aduce cel mai înalt omagiu acestui neobosit profesor, găsind modalitatea să publice această operă, ce-ar fi unică la noi. Facultatea și-ar asigura totodată o neștearsă contribuție teologică.

Ne alăturăm pe această cale cu toată dragostea și stima la această sărbătorire, așa precum a făcut-o în altă parte a țării Păr. Prof. *Grigore Marcu* dela Sibiu, care a publicat un volum închinat venerabilului nostru Decan și Părinte în știința neo-testamentară și urăm ca Dumnezeu să-l învrednicească mai departe, cu toată familia, de aceiași vigoare și sănătate, ca din tihna retragerii la pensie, să ne dea alte bogății din mintea sa erudită, înțeleaptă și blândă.

Cât despre noi, care l-am avut ca unul dintre membrii Comisiei de concurs la catedra similară dela Facultatea din Bucu-ești, n’avem altă puțință de a-i arăta deosebita stimă și recunoștință pentru toate ce a făcut, decât continuând cu modestele noastre puteri munca mai departe, cât ne va îngădui bunul Dumnezeu, în același spirit de serioasă cerceta e, cumpănită judecată și nesfârșită dragoste pentru îmbogățirea studiilor Noului Testament.

*

Revista „Candela” a binemeritat pentru această frumoasă inițiativă de omagiere. Tot cuprinsul revistei păstrează aceeași ținută serioasă și bogată cu care ne-am obișnuit din trecut. În cele 470 pagini se perindă o serie de studii, predici, recenzii și cronici, semnate de: Dr. Vasile Loichiță, N. Cotos, S. Reli, Ioan Zugrav, Valer Șesan, Milan Șesan, Vladimir Prelipceanu, O. Bucevschi, P. Procopoviciu, Oreste Tarangul și St. Slevoacă.

DIACON DR. GRIGORE T. MARCU: *Saul din Tars*, cu o prefață de Prea Sfinția Sa D. D. Nicolae Colan (Sibiu, 1939; 126 pag.).

Mare este bucuria noastră când vedem că un fost discipol al nostru s'a hotărât să apuce călăriile de studiu ce ne sunt dragi și să ajungă la rândul său Profesor de Noul Testament la renumita Academie teologică din Sibiu. Această bucurie ne este întărită de Păr. Diacon Marcu prin roadele ce a început în ultima vreme să ni le dăruiască în publicistica teologică. Ultima lucrare a P. C. Sale privește un studiu amănunțit despre „*Saul din Tars*”, cu intenția mărturisită să continue apoi convertirea și apostolatul celui mai mare misionar creștin.

P. S. Episcop Nicolae Colan cinstește această lucrare cu o scrisoare-prefață, din care se vede limpede marea importanță ce prezintă cunoașterea cât mai temeinică a celui ce a fost înainte de convertire Saul din Tars. Prea Sfinția Sa spune, în cuvinte neaoș românești și cu bine cunoscuta competență în materie:

«Știu că sunt oameni cari cred că Apostolul Pavel nu mai are nimic de împărțit cu Saul din Tars. Ba are. Căci Saul a intrat în slujba lui Hristos cu întreaga comoară a însușirilor sale personale. Convertirea nu i-a schimbat decât scopul strădaniilor sale, idealul vieții. Din jidoveasca sa născare a păstrat, fatal, nestăpânita pornire spre faptă: Mediul cultural întru care a crescut i-a împrumutat limba grecească și distincția atică. Iar conștiința veșnic trează a cetățeniei sale umane i-a deschis toate drumurile vastului imperiu, pe care sf. Pavel l-a cutreerat în lungul și latul lui, spre a surpa din sufletele oamenilor idolii păgâni și a zidi în ele o singură statuie vie, atot covârșitoare: a lui Hristos, Domnul și izbăvitorul lumii.

Iată deci că viața fariseului Saul din Tars este un foarte prețios auxiliar exegetic al vieții sfântului Apostol Pavel» (pag. IV—V).

Părintele Marcu a căutat în monografia sa să pătrundă cât mai mult cu putință în viața dinainte de convertire a lui Saul din Tars. Întreprindere grea, în lipsa unor documente suficiente. Trebuie să recunoaștem că a reușit să ne dea în mai multe capitole o serioasă contribuție pentru această.

Primul capitol e intitulat: „*Beniaminitul din Tarsul Ciliciei*” (p. 4—23). Aci stabilește data nașterii lui Saul pela anul 2—5 d. Hr., de aco d

cu cei mai mulți cercetători biblici. Arată mediul din Tarsus și instrucția primită în casa părintească, așa cum e de presupus într-o familie de fariseu.

Capitolul următor îl arată apoi în Ierusalim, la picioarele lui Gamaliel (p. 24—40). Aici respinge părerea că Saul ar fi cunoscut pe Mântuitorul în timpul cât ar fi stat la Ierusalim.

Prigonitorul creștinilor (cap. III, pag. 41—51) este descris mai ales după datele ce posedăm din «Faptele Apostolilor».

În fine, capitolele ultime (IV și V) discută diferite probleme în legătură cu personalitatea și viața lui Saul: înfățișarea lui Saul din Tarsus este arătată cam prea voinicoasă, în contrast cu ceiace știm despre tăria Duhului care se exercită în slăbiciune și umilință. Boala lui Saul este discutată concis, deși nu vedem ca aceasta să fie legată de epoca dinaintea convertirii. Boala privește probabil epoca după creștinare, iar nu pe cea anterioară. Avem rezervă totodată asupra sugestiei cu malaria, pe care Ramsay a lansat-o și autorul o sprijină, întrucât nici aceasta nu satisface toate caracteristicile date în epistola către Galateni și cea a doua către Corinteni.

În fine, ultimile chestiuni ale studiului privesc legătura lui Saul din Tarsus cu cultura greco-romană, iar de altă parte cu iudaismul (p. 74—89).

Notele și diferite Registre urmează la sfârșit.

Autorul ne-a dat o lucrare foarte conștiințioasă, bine documentată, scrisă într'un stil atrăgător și cu multă sobrietate științifică. Studenții în Teologie, preoții și chiar intelectualii mireni o pot citi cu mult folos și interes.

Pr. HAR. ROVENȚA

PR. PETRE VINTILESCU, Decanul Facultății de Teologie din București: *Spovedania și Duhovnicia* (București, editura Librăriei Teologice, 1939, 423 p., 120 lei).

Dela apariția *Dogmei soteriologice* a P. S. Irineu Mihălcescu¹⁾, până astăzi nu cunosc la noi vreun studiu vrednic de pomenit asupra spovedaniei. Dar, pe când P. S. Irineu punea temelii dogmatice puternice, pentru întâia oară în românește, Părintele Decan Vintilescu expune spovedania din celălalt punct de vedere al acestei taine, cel practic, după cum o arată de altfel prin partea doua a titlului său: *duhovnicia*.

Nimic mai adevărat decât constatarea — punct de plecare al acestei cărți, — că «arta de a spovedi nu se învață nicăeri în școlile noastre teologice și în nicio altă instituție pentru pregătirea preoților...», că «...spovedania nu este numai o taină, ci, în același timp... o instituție de peda-

1) Pr. Ioan Mihălcescu, *Dogma soteriologică* (Note după cursul de Dogmatică specială), București, 1926.

gogie divină...» «Practica duhovniciei la noi se întemeiază — continuă P. C. Sa, — aproape exclusiv pe un empirism personal, nesuținut și neîntemeiat pe metode eșite din observații și din cercetări, ori sprijinite pe date științifice. În cel mai bun caz, toată informația duhovnicilor noștri se reduce la compilația meritorie a lui Nicodim Aghioritul, cunoscută sub titlul de «Carte foarte folositoare de suflet», precum și la extrem de sumarele instrucțiuni din Evhologhiu. Exomologhitarul (manual de spovedanie) lui Nicodim Arghioritul a rămas de aproape 150 de ani nu numai singurul manual despre spovedanie în Biserica ortodoxă, dar și singura literatură în acest gen, cel puțin în limba greacă, ca și în cea mai mare parte din bisericile ortodoxe...» (*Cuvânt de lămurire*, p. 5—6).

Ne oprim aici deocamdată, cu citațiile din bogata prefață a acestei cărți pentru ca cititorul să vadă golul imens pe care-l umple Părintele Decan Vintilescu cu o carte care, deși desțelinează un ogor absolut nelucrat până azi, poate fi socotită, de cei ce au mai citit lucrări asemănătoare streine, o adevărată perlă a genului și o mare bogăție pentru săraca noastră literatură pastorală.

Citind cartea, îți dai seama cât de mare nevoie era de ea și de cât folos este o asemenea lucrare pentru toate felurile de lucrări pastorale.

Intr'adevăr, în orice strat social ar lucra, preotul repetă în mii și mii de chipuri acelaș gest al Bunului Păstor: părăsirea a nouăzeci și nouă de oi pentru ca să afle și să se întoarcă cu cea pierdută pe umeri; în fiecare zi așteaptă pe pragul casei Domnului întoarcerea fiului risipitor, ca să aducă bucurie în cer și pe pământ. În acest chip el devine împreună-lucrător cu Dumnezeu, după cuvântul sfântului apostol Pavel (I Cor. III, 9). Locul preotului în drama tainică a întoarcerii pământeanului la cele duhovnicești e de frunte. Influența personalității sale, cu formația sa intelectuală și cu aspectul ei moral, pe lângă lucrarea harică al cărei instrument s'a făcut, e așa de mare, încât adeseori teologi renumiți ca mitropolitul Antonie al Chievului ²⁾ socotesc că însăși justificarea credincioșilor e lucrarea preotului datorită convingerii lor prin cuvântul său și dragostei sale compătimitoare ³⁾. Și, la replica presupăsa a cuiva, că e o greșală să se atribue putere răscumpărătoare și oamenilor — fie ei chiar preoți — mitropolitul Antonie aduce multe argumente convingătoare, cu pilde luate din Scriptură, psihologie și literatură. Nu vom ezita să cităm și noi un pasagiu, ce ni se pare concludent pentru teza noastră: «...Inceputul renașterii, sau factorul regenerant moral», scrie autorul, «este puterea dragostei compătimitoare. Într'un anumit grad, ea este proprie chiar naturii

2) După căderea țarismului, căpetenie a unei părți a Rușilor din diaspora, cu reședința la Karlowitz.

3) Vezi *Dogma răscumpărării* după Mitropolitul Antonie al Chievului, (o carte minunată, deși greșită fundamental din punct de vedere dogmatic); traducere de Pr. A. Cuznețov, publicată în revista *Biserica și Școala*, Arad, anul LXI, nr. 31—32, 1 Aug. 1937, pag. 272.

omului nerenăscut: de exemplu: dragostea. Iar radicala și profunda renaștere a celui iubit poate servi numai celui ce, el însuși trăește cu Hristos și prin puterea Lui și se străduiește să promoveze renașterea aproapelui, cum ajutase și mama Fericitului Augustin, fiului ei, care mult timp respinsese îndemnul mamei sale. O astfel de dragoste compătimitoare este un rod binecuvântat al naturii și al vieții cuvioase (dragostea mamei creștine). Ea este accesibilă și mirenilor, care trăesc în Dumnezeu; dar, de obicei, pentru câțiva din cei ce ne stau mai aproape, ca apropiați: rudeni, elevi încredințați unui învățător cuvios, colegi de activitate sau de suferințe, condamnați la muncă silnică. Dar când e vorba să folosim în acest chip tuturor, acest dar se dă prin conlucrare cu taina preoției, ceea ce a scăpat din vedere teologia scolastică, ceea ce sf. Ioan Gură-de-Aur a exprimat-o limpede prin cuvintele neprețuite, care m'au convins în activitatea mea profesorală de teologie pastorală, în idei noi, care consunau cu învățătura Sf. Biserici, așa că eu am lucrat în știința teologică, nu ca și când ași fi bătut câmpii (I Cor. 9, 26). Iată aceste cuvinte: «Dragostea spirituală nu poate fi născută din ceva pământesc, ea vine de sus, din cer și se dă în taina preoției; dar împrărierea și susținerea acestui dar, asemenea, atârnă și de năzuința spiritului omenesc» 4).

Pentru aprinderea și întreținerea în sufletul sacerdotal a acestei văpăi a dragostei creștine care, după cuvântul Domnului, «cuprinde legea și profeții», nicio jertfă nu poate fi socotită prea mare, nicio pregătire desăvârșită. Căci preotul trebuie să ajungă până la «statura lui Hristos».

Părintele Decan Vintilescu studiază tocmai — ce s'o numim: artă, pedagogie, taină, sau toate la un loc? — puțința de a face ușor jugul Domnului și ușoară sarcina Lui: jugul vieții duhovnicești, la care s'a înjugat duhovnicul cu penitentul, devine astfel nu un instrument de tortură, ci un mijloc de a ușura anevoiosul urcuș al celui ce fuge din cetatea pierii, ce va fi arsă de foc din cer (II Petru III, 7).

Contrar aparențelor, subiectul acesta e unul dintre cele mai grele de tratat, dintre cele mai complexe din toată Teologia practică. Într'adevăr, în veacul nostru, desaxat de progresul înspăimântător al tehnicii, al industriei, al științei pozitive, cum să reușești nu numai să aduci pe acest *homo faber et oeconomicus* să creadă că mai există ceva dincolo de electricitate, de unde și de fier, dar să-l faci să se și cutremure la gândul că acel ceva e mai presus de tot ce vede și simte el; cum să fac pe acest ironic, — al cărui simț criticist s'a mărit, pe măsură ce i s'a părut că se micșorează locul și numărul imponderabilelor în cosmos și pe măsură ce s'a pătruns de adevărul relativismului în toate — să creadă că deși totul e într'o continuă transformare, totuși, el rămâne, așa cum vor fi rămas

4) *Dogma Rsăcumpărării*, după Mitrop. Antonie al Kievului, trad. de Pr. A. Cuznețov, în *Revista Biserica și Școala*, Arad, anul LXI, No. 33—34, 15 Aug. 1937, p. 286—287.

fixate în undele aerului galileean cuvintele predicii de pe munte... Cum să faci, apoi, pe acest superb rege al universului să-și plece capul sub epitrahil, și să-și tragă zăvoarele sufletului, să lase pe duhovnic să pătrundă scrutător în labirintul lui, adeseori cu sinouzități și profunzimi nebănuite de urît și de păcat, ori chiar cu luminișuri aurii vrednice de un suflet sacerdotal?

O astfel de operație, asemenea aceloră căroră sunt supuse florile, spre a li se extrage parfumul — secretul lor — nu e tu puțină oricum: altfel, taina însăși devine un rit fără urmări, iar spovedania un obicei banalizat printr'o repetiție făcută doar în virtutea inerției. Studiarea «la rece» a tuturor categoriilor de creștini, a tuturor cazurilor, remedierea boalelor sufletești, pătrunderea lor prin toate mijloacele date de stadiul de azi al cunoștințelor psihologice, medicinale, filosofice, teologice... iată ce ne oferă Părintele Decan Vintilescu în cartea sa. De aceea un asemenea subiect nu putea fi atacat decât sau de un călugăr; a cărui meditație de zi și noapte, de o viață, asupra desăvârșirii, să fie hărăzită de Dumnezeu cu pătrunderea adâncurilor insondabile ale sufletelor omenești, sau de un dascăl și un duhovnic, a cărui misiune să se țeasă, să se împletească și completeze cu cariera sa, a cărui catedră să fie prelungirea și sintetizarea savantă a parohiei...

Intr'adevăr, cartea e mărturia nu numai a unor preocupări constante asupra subiectului⁵⁾, a unor adânci experiențe duhovnicești, dar și a unor vaste cunoștințe teologice, savant și metodic orânduite. Ni se pare de prisos să cităm măcar planul lucrării, trimițând pe cetitor la cartea însăși. Vom atrage luarea aminte numai asupra bogăției informațiilor; căci, alături de Tertulian, sfinții Ciprian, Vasile cel Mare, Grigore din Nazianz, Ion Gură de Aur, Grigore al Nisei, Ambrozie al Mediolanului, de Asterie al Amasiei, Fericitul Augustin, sfinții Grigore cel Mare, Damaschin, Ioan Scărarul și Ioan Postitorul, Simeon al Tesalonicului, Metafrastul, Nichita Aghioritul și alții, din cari se fac metodic citații la tot pasul, găsim citați pe abatele Joseph Adloff, pe Cornelius Krieg, pe Mgr Lejeune, H. Bless, dr. C. Capellman și dr. W. Bergmann, pe Patrik J. Gearon, pe Duchesne, Mihălcescu, Gonzague Truc, pe J. Blouet, Albert Maria Weiss, Macarie, dr. Alexis Carel, Foerster, Nicolae Arseniev, G. G. Antonescu, Andrușoș și mulți alții, ca să nu mai pomenim de nenumărați canoniști.

Cartea Părintelui Decan Vintilescu este una dintre cele mai valoroase și, — să nu trecem cu vederea acest amănunt, spre lauda sârguințelor editurii «Librăriei Teologice» — una dintre cele mai frumos și eften tipărite din toată literatura teologică românească.

5) V. de acelaș autor: *Taina Pocăinții*, Pitești, 1912 și studiul: *Conducerea spirituală și carnetele de conștiință în seminarii*, în „Bulet. eparh. Argeș”, anul 1927.

PEDRO DESCOQS, S. J., Professeur au Scolasticat de Jersey: *Le mystère de notre élévation surnaturelle*, Paris, (Beauchesne), MCMXXXVIII, 135 p.

Autorul acestei cărți, renumit prin cursul său de *Teodicee*¹⁾, ca și prin alte scrieri, dintre care amintim *Metafisica*²⁾, sa și *Thomism și Scolastică*³⁾, ia poziție într'una dintre chestiunile cele mai grele, nedeslegate până azi în Teologia creștină.

Am socotit că e de folos expunerea cuprinsului unei asemenea lucrări din mai multe pricini:

Întâi, ca să se vadă că așa zisa unitate de gândire în Romano-catholicism e o chimeră (și atâtea nume strălucite din Romano-catholicism ar putea să ne spună mult și multe).

În al doilea rând, ca să se vadă că filosofia aristotelică luată, prin Thomism, ca temelie a Bisericii apusene, mai mult, îngreuiază gândirea creștină, decât o ajută (și aceasta, în multe probleme, nu numai în prezenta).

Iată cuprinsul ei:

În *Introducere* autorul arată că lucrarea sa nu e polemică, ci că vrea să restabilească adevărul într'o chestiune capitală, în Teologie, «a punctului de întâlnire unde trebuie să se însemneze deosebirea esențială sau, dimpotrivă identitatea radicală a celor două ordine (domenii), al firii și al grației, al filosofiei și al credinței și se poate spune că orice chestiune a supranaturalului, care e marea chestiune teologică a timpurilor moderne, se află angajată aci» (p. 5).

În *capitolul I* tratează despre: *Poziția chestiunii*. Teza de desbătut e următoarea: „*Este rațiunea în stare să stabilească prin propriile ei mijloace că viziunea intuitivă a esenței dumnezeiești, care specifică ridicarea noastră la o ordine suprafirească, e cu puțință pentru o fire ca a noastră?*“ (Și aceasta în legătură cu hotărârile magisterului bisericesc). Chestiunea a mai fost desbătută în Franța de Garrigou-Lagrange, Dumont, Michel, etc. cari au răspuns în chip negativ. Alte studii s'au concentrat în special asupra gândirii lui Toma de Aquino, specificându-se părerea lui contrarie (p. 7—8). Toate părerile din veacul nostru în această privință sunt în dependența aceea a lui Rousselot expusă în „*L'intellectualisme de S. Thomas*“ (1909), în care autorul afirma acest principiu «*revoluționar în Teologie ca și în Filosofie, că inteligența este, ca atare, nu facultatea existenței, în sensul tradițional al formulei, ci «facultate a Divinului»* (p. 8). Iată acum câteva extrase din faimoasa lucrare a lui Rousselot: «*Putința de a-ți în-*

1) *De Dei cognoscibilitate*, tom. I, 1932 (VI+726 pag.) și t. II, 1935, (926 p.), Paris, Beauchesne.

2) *Institutiones Metaphysicae generalis: Éléments d'Ontologie*, t. I, 1925, 640 p., Paris.

3) *Thomisme et Scolastique*, à propos de M. Rougier; ed. II, 1935, Paris, 226 p.

trupa, ca să zicem așa, Absolutul, prin viziunea intuitivă, e aceea care definește spiritul... Viziunea intuitivă e postulată, oarecum, de natura intelectului. Se pare că suntem astfel (făcuți) încât nu vom putea afla pacea, câtă vreme nu vom avea pe Dumnezeu, ceea ce se face prin spirit» (Rousselot, op. cit., p. 62 și 181). În alte locuri, Rousselot scrie: «Inteligența, pentru sfântul Toma, e, esențial, sensul realului, dar nu e sensul realului decât pentru că e sensul divinului» (ibid. p. V), iar «cât despre vedenia prea fericită, departe de a trebui s'o privim ca pe o violentă eșire afară de inteligență, se găsește, dimpotrivă, presând principiile sfântului Toma, că posibilitatea pe care o avem noi, fiind singura bază comună a diferitelor aptitudini ale spiritului, definește însăși inteligența. Aceasta nu este facultatea ființei în general, decât pentru că e facultatea *Ființei infinite*. Dacă rațiunea poate forma judecăți de o valoare absolută și percepe legi dela care nu se sustrage Dumnezeu însuși; dacă siguranța indivizibilă a acestor afirmații luminoase, fac pe toate subiectele inteligenței egale, cauza acestui fapt este în această participare potențială care constituie inteligența, în această capacitate a divinului, căreia îi va pune vârf viziunea beatifică» (Rousselot, p. 38, apud Descoqs, op. cit., p. 9).

Din 1924, dela publicarea unui articol al savantului Guy de Broglie 1), lupta între cele două tabere de teologi s'a accentuat și s'au precizat urmările lor filosofice și teologice.

Descoqs adaogă că teologii au ajuns aici fiindcă au uitat un lucru: să cerceteze și documentele pontificale. Ele au fost publicate în a doua jumătate a veacului al XIX-lea (op. cit., p. 18) și sunt în număr de trei și anume:

- a) Scrisoarea papei Piu IX «Gravissimas inter acerbitates» 2);
- b) Scrisoarea „Tuas libenter“, a aceluiași papă, către același arhiepiscop 3);
- c) Capitolul II din Constituția *De fide* a Sinodului din Vatican, intitulat: «De revelatione».

Un alt articol a lui Broglie 4), în care el propunea o interpretare a documentelor, a dat punctul de plecare cărții pe care o analizăm noi.

1) V. articolul lui R. P. Guy de Broglie: *De la place du surnaturel dans la philosophie de S. Thomas*; „Recherches de Science religieuse“, 1924, p. 193—246; urmat de alte două, ibidem, p. 481—496 și 1925, p. 5—53.

2) Ea a fost trimisă la 11 Dec. 1862 arhiepiscopului de München, Gregor von Scherr și osânda învățatura abatelui J. Frohschammer despre raportul dintre rațiune, credință și știință, expusă în: *Einleitung in die Philosophie u. Grundriss der Metaphysik zur Reform der Philosophie* (München, Gotta 1858); *Ueber die Freiheit der Wissenschaft* (München, Leutner, 1861); *Atheneum* (ibid. 1862); v. Descoqs, p. 18).

3) Cu data din 31 Dec. 1863, osândind aceleași greșeli ale altor filosofi germani.

4) publicat în „Nouvelle Revue Théologique“ cu titlul: „Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle.“

În *planul acestui studiu* (cap. II), Descoqs relevă observația lui Broglie despre o întreită obscuritate sau transcendență a dogmei viziunii beatifice și anume: caracterul paradoxal al noțiunii, esența lucrului afirmat și existența lui (p. 24), completându-le (p. 29—33).

Capitolul III (p. 34—65), cel mai lung dintre toate, cuprinde o analiză și un comentariu critic a două părți din scrisoarea «Gravissimas inter» de Piu IX.

a) În cel dintâi pasagiu ¹⁾ se osândește părerea lui Froschammer că dogmele de temelie ale creștinismului — ca misterul Intrupării ori sfârșitul nostru suprafiresc, — ar putea fi înțelese prin propriile lor metode «ca și cum aceste adevăruri ar aparține de drept filosofiei pure și ca și cum rațiunea ar putea prin ea însăși să ajungă să aibă o cunoaștere științifică a lor» (Descoqs, op. cit., p. 35).

De Broglie accentuase, în tâlcuirea pe care o dase acestui pasagiu, faptul că papa Piu IX osândise pretenția filosofiei de a cuprinde „*omnia quae spectant ad ordinem supernaturalem...*» (v. Descoqs, p. 36). Descoqs socotește dimpotrivă, că trebuie accentuată partea negativă a înțelesului acestui pasagiu și anume că el nu ne îndreptățește să socotim că numai faptul destinării noastre spre viziunea beatifică n'ar intra în domeniul rațiunii (p. 38). Mergând mai departe, el susține că papa înlătură din raza de cuprindere prin rațiune «*primo et per se*» tot ceea ce constituie în chip esențial, adică în natura sa intrinsecă însăși, acest sfârșit suprafiresc al omului” (Descoqs, p. 38), adică viziunea beatifică.

b) A doua greutate de a admite teza lui de Broglie, o găsește Descoqs în aceeași scrisoare a papii Piu IX și o analizează iarăși pe larg (p. 54—65) ¹⁾. De Broglie „face deosebire între *faptul* contingent al înălțării suprafirești a omului și «legătura» sa cu Dumnezeu, de-o parte și, pe-de-altă parte, proprietățile metafizice ale acestei vieți suprafirești, care ar fi «obiecte abstracte ale speculației teoretice și obiectul demonstrației filosofice». Și, după acest gânditor creștin «singurele adevăruri de-

1) „Edocet (Froschammer) philosophiam posse percipere et intelligere ea christiana dogmata quae christianam religionem fidei maxime efficiunt et proprie; ipsumque scilicet supernaturalem hominis fidem et ea omnia quae ad ipsum spectant atque sacratissimum Dominicae Incarnationis mysterium ad humanae rationis et philosophiae pertinere rovinciam, rationemque, dato hoc objecto, suis propriis principiis scienter ad ea posse pervenire” (Denz. no. 1669, apud Descoqs, op. cit., p. 34—35).

2) Iată textul vizat de el: „Atque ad hujusmodi dogmata (reconditiora quae sola fide percipi primum possunt) ea omnia maxime et appetitissime spectant quae supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale ejus cum Deo commercium respiciunt atque ad hunc finem revelata noscuntur. Et sane cum haec dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt. Nunquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad hujusmodi dogmata scienter tractanda officii potest idonea”. (Denzinger, No. 1671; apud Descoqs, op. cit., p. 54).

clarate aici inaccesibile filosofiei sunt deci adevărurile privitoare la *faptul* înălțării noastre suprafirești și la acel „*an est*” 1).

Ori, în aceeași scrisoare a papii, se spune că misterele, printre care și acela al înălțării noastre suprafirești, depășesc «non solam humanam philosophiam, verum etiam angelicam naturam intelligentiam.. quaeque, etiam si divina revelatione innotuerint et ipsa fide fuerint suscepta, tamen sacro adhuc ipsius fidei velo tecta et obscura caligine obvoluta permanent, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino» (Denz., no. 1673; apud Descoqs, p. 57). Iar în cuvintele «etsi ipsa fide suscepta sunt», iezuitul Descoqs vede chiar faptul însuși al înălțării noastre, esența și natura acestei dogme (idem, *ibid.*, p. 57—58).

2. Al doilea document, pe care Descoqs îl aduce spre întărirea tăgăduirii oricărei puțințe de demonstrare filosofică a acestor adevăruri suprafirești este scrisoarea „*Tuas libenter*”, în care află un pasagiu care, după el, ar osândi „pretenția de a dobândi numai prin mijloacele firești ale rațiunii, înțelegerea și știința misterelor” 2).

3. După ce arată că «dovada tradiției», adică a câtorva teologi din trecut, pe care se sprijină de Broglie, nu mai poate fi valabilă în fața magisterului suprem, care, după el, s'a pronunțat, Descoqs trece la analiza hotărârilor celui de al III-lea isvor de cercetat, *sinodul din Vatican* (cap. V, p. 66—93).

Iată acest text: «Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea quae in divinis rebus humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quouque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria discenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant; siquidem *omnis non vidit, nec avris audivit...*” 3).

De Broglie a dat acestui text o interpretare pe care o putem rezuma astfel: *sinodul din Vatican* proclamă aici că unele adevăruri — ca existența (*an est*) chemării noastre suprafirești — sunt obiecte ale descoperirii dumnezeiești: «În chip vădit este vorba despre adevăruri privitoare la acel *an est* al vocației noastre suprafirești, deoarece, după învățătura însăși formulată cu puțin mai înainte de Sinod, suprafirescul e propriu

1) R. P. Guy de Broglie, *De la place du Surnaturel dans la philosophie de S. Thomas*; „Recherches de Science religieuse”, 1924, p. 355—356; (apud Descoqs, p. 54—55).

2) Iată pasagiul: „...perinde ac si illae veritates rationi subjectae essent vel ratio suis viribus et principiis posset consequi intelligentiam et scientiam omnium... mysteriorum, quae ita supra rationem humanam sunt ut haec numquam effici possit idonea ad illa suis viribus et ex naturalibus suis principiis *intelligenda aut demonstranda*” (Denz. no. 1682, apud Descoqs, p. 58—59).

3) Denzinger, no. 1786, apud Descoqs, p. 67.

zis obiect al descoperirii, întrucât e obiectul unui liber decret divin și deci prin acel *an est* al său" (Art. cit., p. 363, apud Descoqs, p. 71).

Cu aceasta se limitează neputința omului de a ajunge prin rațiune la cunoștința acelor adevăruri. Ori Descoqs e de altă părere: În paginile ce urmează el demonstrează că teologii Sinodului din Vatican au cuprins și acel *quid est* nu numai pe *an est* și aceasta i se pare limpede atât din citația făcută, cât și din *schema* decretului și din *adnotațiile 12 și 13* ale teologilor acestui sinod. Și astfel închee cu învățătura că sinodalii au osândit pe teologii «care ar vrea, numai cu ajutorul rațiunii singure: a) să demonstreze existența misterelor; b) să înțeleagă esența lor intrinsecă, și astfel să întemeieze despre ele o adevărată știință rațională...» (p. 86).

În capitolul V (p. 94—103) se tratează despre noțiunea de *taină*. Faptul că scrisoarea «Gravissimas inter» rânduește înălțarea noastră suprafirească printre taine i se pare hotărîtor lui Descoqs pentru teza sa. Căci orice taină este «un adevăr despre care rațiunea naturală nu cu moaște nu numai acel *an est*, dar încă și *an esse potest*. E peste putință de a susține deci că rațiunea poate demonstra posibilitatea supranaturalului fără să se ridice împotriva documentelor bisericești» (Descoqs, p. 94).

La aceasta, de Broglie face o rezervă: «tăgăduiește că, în ce privește *posibilitatea* acestor mistere trebuie să fie rânduit printre adevărurile care scapă luminilor naturale ale rațiunii și intră în transcendența *supra-naturală* care definește în chip esențial misterele credinței" (Descoqs, p. 95).

În paginile care urmează (cap. VI, p. 104—124) Descoqs expune *argumentul indirect*, care constă în aceea că, partizanii puținței de a demonstra viziunea prea fericită, socotesc că «trebuie să se poate avea o viziune imediată, oricum ar fi ea, a esenței intime a lui Dumnezeu și prin urmare să se poate ajunge, în chip indirect, cel puțin, să se afirme că viziunea beatifică și înălțarea noastră suprafirească e cu puțință printr'o demonstrație pur rațională» (p. 105). Unul dintre acestea e starea nedesăvârșirii și a neliniștii pământeanului, al cărui dor de perfecțiune nu se stinge decât în unirea cu Cel neapropiat. Alt argument principal ia ca temă spiritualitatea omului care «trebuie, în chip necesar, să înțeleagă pe însuși Dumnezeu, după realitatea lui substanțială» (p. 105). Ambele argumente sunt combătute cu tărie, cu argumente scoase în special din *Teodiceea lui Descoqs*.

Capitolul VII vorbește despre viziunea lui Dumnezeu, firească, imediată. Și anume, respinge pretenția că, dacă demonstrarea misterelor Sfintei Treimi și al Intrupării e cu neputință, nu tot astfel e cu acela al viziunii prea fericite și aduce în sprijinul argumentelor sale tălcuirea lui Toma de Aquino, de către cardinalul Capetan (p. 125—133).

În *încheere*, autorul rezumă într'o frază teza sa și amintește că a susținut-o numai în chip personal și particular și că o supune judecății Bisericii...».

Acest studiu, precum se vede, este un model, după care oricine își poate face idee de metoda scolastică de a diseca tainele dumnezeiești. Am

expus, cuprinsul său mai pe larg decât ar fi trebuit, poate, tocmai pentru a pune în lumină acest fel de a încerca pătrunderea pe cale rațională a «noapții celei adânci», pe care o experimentează misticii. Autorul, tomist-deci judecând totul prin prizma filosofiei aristotelice, ia o atitudine negativă în fața problemei pe care de Broglie ori Rousselot, mai apropiați de platonism, o desleagă. Noi am mai amintit cândva că înșiși romano-catolicii au băgat de seamă neputința tomismului de a-și asimila ideile patri-tice, creștine, care aveau la temelie concepte platonice ¹⁾.

Ori, Aristotel, pe care se întemeiază Thoma, tăgăduia chiar nemurirea aceluia $\nu\omicron\upsilon\zeta$ în «texte hotărâtoare, pe care exegeza medievală le-a în-lăturat *din caritate*» ²⁾.

Se știe că acest $\nu\omicron\upsilon\zeta$ «dumnezeiesc el însuși, ne îndreaptă către su-prasensibil» ³⁾.

Deaceia, nu ne mirăm că atâția teologi mari ai Romano-catolicismu-lui, continuă lupta unui Duns Scotus, a unui Bernard, a unui Wilhelm d'Occam, împotriva atotputerniciei scolasticismului tomist oficial.

Ceea ce e mai tragic în această luptă, e faptul că adepții altor filo-sofii — ca Rousselot, Labertonnière ș. a., — trebuie să dea lupta pe tă-râmul scolastic, menajând susceptibilitățile oficialității și mulțumindu-se să riște mult, pentru ca să poată — nu să năruiască mărețul edificiu neo-tomist — ci să-l uzeze încetul cu încetul, aproape nădăjduind împotriva oricărei evidente.

Cât privește învățătura noastră în această problemă, care n'a fost niciodată pusă în Răsărit, ni se pare mai apropiată de aceea a lui de Broglie.

Amintim propozițiunea principală care formulează întrebarea lui Descoqs: «Este rațiunea în stare să stabilească prin propriile ei mijloace că viziunea intuitivă a esenței dumnezeiești... e cu puțință pentru o fire ca a noastră?» (op. cit. p. 7).

La această întrebare ni se pare că răspunde întreaga istorie a gân-dirii filosofico-religioase prin afirmativă ⁴⁾. De îndată ce prin $\nu\omicron\upsilon\zeta$ crea-tura e înrudită cu Ziditorul, faptul nu mai poate surprinde. Întrebarea ce se poate pune acum este *calitatea* ce rezultă din această cercetare pe te-

1) Ne îngăduim să amintim broșura noastră „*Despre îndumnezei-rea omului; de ce nu primesc romano-catolicii această învățătură*”, Bucu-rești, 1938, p. 20—21.

2) (*Charitablement*) v. A. J. Festugière, O. P., *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, colecția „*Études Bibliques*”, Paris, 1932, p. 56.

3) M.-J. Congar, *La déification dans la tradition spirituelle d'Orient*”, citat în broșura noastră amintită mai sus, p. 21.

4) V. d. p., pentru Platon, op. cit. a lui Festugière, p. 43—53; p. Filon al Alex., M.-J. Lagrange: *Le judaisme avant Jésus-Christ*, (colecția *Études bibliques*) Paris, 1931, p. 557 sq.; pentru Plotin, studiul D-lui Gr. Tăușan: *Filosofia lui Plotin* (col. *Din publicațiile Casei Școlilor*), ed. III, 1923, p. 151—167; etc.

meiul darurilor firești ¹⁾. (Și trebuie oare să ne amintim aici de argumentul cunoscut al Apologeților, prin care ei pretindeau că în operele filosofilor — ale «divinului» Platon, d. p., — s'ar găsi părți din Revelație, datorite lui Moise, sau chiar primite de-a-dreptul dela Dumnezeu?).

...Revenind la cele două tabere de teologi romano-catolici, vom observa, sfârșind, că situația nu e lipsită nici de comic: Nu se mai poate spune: *Roma locuta, causa finita*. Intervenția lui Piu IX n'a făcut decât să încurce mai mult lucrurile: ea a fost, se pare, atât de confuză, încât ambele tabere de teologi apuseni o revendică pentru cauza lor!

LEO THIRY, O. S. B.: *Speculativum-practicum secundum S. Thomam*; fasc. IX din colecția *Studia anselmiana, philosophica theologica*, editate de profesorii Institutului pontifical al «S. Anselm de Urbe»; Roma 1939, 70 p., 16 lir. it.

Se cunoaște însemnătatea filosofiei tomiste pentru teologia rom-catolică, a cărei temelie oficială a devenit. Din această pricină studiile teologice din această confesiune trebuiesc recomandate și susținute de autoritatea «doctorului angelic». Nu se poate spune însă că până azi au secat izvoarele de inspirație și în ce privește studiile proprii asupra tomișmului însuși; dimpotrivă.

Infățișem aici un exemplu dintre cele mai alese, potrivit cu deosebire pentru teologii noștri cu o pregătire filosofică. E o fascicolă dintr-o serie foarte interesantă de studii filosofico-teologice, care se recomandă prin profunzimea gândirii, prin vastitatea cunoștințelor și prin oarecare independență de cugetare.

În cele ce urmează redăm o schiță foarte rezumativă a cuprinsului — notând că în acest gen de studiu amănuntele sunt mult mai interesante decât însuși concluziile.

În *Introducere*, autorul arată că, cercetând Filosofia științifică morală, și-a pus chestiunea: care acte raționale aparțin rațiunii speculative și care aparțin rațiunii practice. Dar a observat că nu se poate stabili cu ușurință ce e cunoaștere speculativă și ce e cunoaștere practică după Thoma de Aquino. Dealtminteri chiar Sertillanges scrie asupra acestei probleme: «Se va observa la sfântul Toma o oarecare șovăire în folosirea acestor cuvinte: «speculativ, practice» ²⁾.

¹⁾ Pentru această chestiune amintim *Cursul de Teologie Mistică*, cu prelegerile ținute la Facultatea de Teologie din București (1938), p. 70 sq., al D-lui profesor Nichifor Crainic.

²⁾ Sertillanges A., D. O. P.: *La Philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*, p. 3, nota 1, ed. II, Paris, 1922 (apud Leo Thiry, p. 10).

Maritain notează aceeași greutate de pătrundere: «Se mai cade să însemnăm că oarecari greutăți aparente pot proveni din elasticitatea vocabularului scolastic» 1).

Deaceea, autorul a fost silit să cerceteze în amănunțime învățătura lui Thoma, în ce privește cunoașterea speculativă și cunoașterea practică, adică în genere problema speculativului și a practicului.

În paragraful I, din primul capitol, autorul stabilește că există cunoașterea speculativă care «habet objectum formale non operabile» și care în operele tomiste e numită «semper speculativa», «speculativa tantum». Mai există cunoașterea practică «ad opus actu applicata per intentionem scientis», și e numită «actu practica», «proprie practica», «impliciter practica».

În sfârșit, există al treilea fel de cunoaștere, intermediar între acestea două, și anume aceea «quae non est neque inordinabilis ad opus, neque applicata ad opus, sed ordinabilis vel applicabilis». Ea a căpătat numirea de «virtute practica», «quodammodo speculativa», «speculativa sive theorica», «secundum quid speculativa et secundum quid practica» 2).

În paragraful II se arată că rațiunea speculativă și cea practică nu sunt potențe cu totul deosebite, distingându-se prin aceea că cea dintâi este «sine relatione ad opus, sed ordinatus ad solam veritatis considerationem», pe când cea de a doua, «hoc quod apprehendit ordinat ad opus» (p. 33).

Să facem o mică aplicație cu autorul însuși, spre a vedea folosul unei asemenea distincții. Prudența, de pildă, aparține rațiunii practice, sau celei speculative? — H. Noble arată că deși mecanismul lăuntric al ei ne-ar face să credem că aparține domeniului speculativ, totuși, adevărul e altul, după Aquinatul: «Trebue să înțelegem bine aceste cuvinte. Nu numai rațiunea pur speculativă se folosește la sfat și la judecată. Suntem aici în ordinea practică și tocmai rațiunea practică se aplică operii sfatului și judecății» 3).

După ce expune paralelismul doctrinei cunoașterii cu aceea a rațiunii (p. 38—42), arătând și greutățile de înțelegere a textelor tomiste, autorul trece la paragraful IV: «De «opere» speculativo et pratico» (42—49), cu următoarele subdiviziuni: «De distinctione inter opus intraintellectuale et opus extraintellectuale», (In quonam differant opus morale et opus artificiale?), «Ordo ad opus intraintellectuale non reddit cognitionem practicum» și, «Ordo ad opus extraintellectuale reddit cognitionem practicum».

În capitolul II tratează «De entitate psihologica actus humani», cu

1) Maritain: „Distinguer pour unir ou les Degrés du savoir“, ed. II, Paris, 1934, p. 891 (apud Thiry, op. cit., p. 10).

2) Op. cit., p. 31.

3) H. Noble, *La Prudence*. Somme Théologique de S. Thomas, Editions de la Revue des Jeunes, Paris, p. 253 (apud Thiry, p. 34).

subdiviziunile următoare: «De diversis actibus intellectus concurrentibus» și «De indole speculativa vel practica horum actuum» (p. 50—57), iar în capitolul III (p. 58—67) problema «De entitate morali actus humani» cu subdiviziunile «De synderesi et de lege naturali», «de scientia morali» și «de prudentia et conscientia», în care combate în special interpretarea lui Garrigou-Lagrange, care socotește că Thoma de Aquino crede că «conștiința dreaptă și sigură nu e altceva decât un act al prudenței, care sfătuiește, care judecă în chip practic și poruncește» 1).

După care se trage o concluzie pe care o reproducem aici:

a) După cum rațiunea, din punct de vedere formal, servește la cunoaștere (est directionis) sau e directivă, deosebim domeniul formal speculativ de cel formal practic. În domeniul formal speculativ, după cum obiectul formal e obiect al lucrării sau numai al speculației, deosebim domeniul pur speculativ de domeniul nepur-speculativ, sau practic în chip analogic.

b) În acțiunea omenească, înțelegerea deliberată simplă aparține domeniului pur speculativ; deliberarea aparține domeniului practic prin analogie, iar porunca, domeniului formal practic.

c) Toată știința morală, ca de altfel și aplicația ei la cazuri particulare prin lucrarea conștiinței, aparține domeniului analogic practic» (p. 68).

Din această lucrare mai interesant e de observat chipul în care Thoma de Aquino și-a încheșat învățătura sa cu elemente de origină cu totul deosebită: Astfel, noțiunea de prudență o deține dela Aristot; învățătura despre conștiință dela sfinții Părinți și cu deosebire dela Fer. Ieronim. De aci oarecare șovăială în opera sa, pe care autorul o scoate în evidență (v. p. 66—67).

Recomandăm cu toată căldura acest studiu, care cuprinde o bibliografie filosofică completă asupra subiectului, o înțelegere științifică precisă a lui, expusă într-o formă sobră și elegantă și care poate da o idee foarte justă despre înălțimea gândirii tomiste, ca și despre prețuirea ei în Teologia filosofică romano-catolică modernă.

N. CHIȚESCU

DUMITRU STĂNILOAE, *Ortodoxie și Românism*, Sibiu, Tip. Tipografiei Arhidiecezane, 1939, 395 pag., 140 lei.

Părintele D. Stăniloae, rectorul Academiei Teologice din Sibiu, ne lămurește în *Cuvântul de încheiere* al acestei prea frumoase cărți, că a adunat un șir de studii și articole publicate în «Gândirea» și «Telegraful

1) Garrigou-Lagrange: *Du caractère métaphysique de la théologie morale de S. Thomas*, p. 346; *Principe de finalité*, p. 285; apud Thiry, pag. 64.

Român», punându-le într'o «ordine mai reală și cu anumite modificări și întregiri» (pag. 393). Într'adevăr, regăsim aici minunatele fragmente de gândire creștină ortodoxă, pe care le-am urmărit și meditat cu multă bucurie sufletească, încă dela întâia lor apariție în publicațiile amintite. După însăși mărturisirea autorului, cartea *Ortodoxie și Românism* nu are pretenția să înfățișeze «o sinteză de idei pe marginea problemei actuale în spiritul doctrinei creștine-ortodoxe» (p. 393). Și totuși ea are o unitate: aceea a cugetării ortodoxe a autorului. Din prima pagină până la ultima simți cum firele discuției se strâng din toate părțile spre un nod de cugetare ortodoxă, în miezul căreia stă dogma despre grația divină înțeleasă ortodox. Astfel, în primul eseu, *Ortodoxie și Națiune*, și în cele două care îi urmează: *Scurtă interpretare teologică a națiunii și Creștinism și Națiune*, problema atât de delicată și mereu actuală a creștinismului în fața lumii împărțită în națiuni este rezolvată în felul următor: Națiunile sunt realități voite de Dumnezeu. Învățătura creștină este una, dar rodește diferit în felurile națiuni, care au înapoia lor un trecut deosebit, o ambianță deosebită. Romano-catolicismul, cu teoria sa despre *natură și supra-natural* în ființa omului, nu rezolvă problema, ci ajunge numai să scindeze ființa omenească, pe care ortodoxia o vede ca «natură dogorită de căldura harului divin». Indumnezeirea naturii este lucru absolut esențial în ortodoxie și de aceea năzuința ortodoxiei nu poate fi aceea de a desființa națiunile, care își au rațiuni biologice, psihologice, istorice și sociale de a fi, ci aceea de a le vedea transfigurate prin lucrarea harului divin: prin conlucrarea tainică a harului cu natura. Căci «harul face să înflorească germeii ce se cuprind în fiecare om, precum ploaia și soarele, deși aceleași, fac să înflorească fiecare plantă altfel» (p. 30). Și deci, «calitatea națională, care nu-i altceva decât o formă generală a sufletului, nu se disolvă în har, ci harul se lasă turnat în tiparul sufletului național, sublimând această calitate a sufletului» (p. 27).

În alte capitole: *Ortodoxie și Românism, Iarși ortodoxie și românism, Ortodoxie și Latinitate*, aceeași discuție este adusă pe tărâm românesc cu prilejul unor controverse. D-l Prof. C. Rădulescu-Motru a susținut în lucrarea D-sale intitulată «Românismul» (1936), că, amestecul ortodoxiei în viața românească nu poate exista sau, dacă ar exista, ar însemna un compromis. Păr. Stăniloae arată însă cu exemple, că «sufletul românesc a fost frământat și răscopt în mustul ortodoxiei» (p. 68). «Ortodoxia, deși universală în destinația ei transcendentă după isvorul de unde își revarsă învățăturile și puterile, n'a putut rămâne atârnată în văzduhul ce plutește pe deasupra neamului nostru, ci a pătruns în spiritul lui, operând în el anumite prefaceri» (p. 37). Astfel, în sufletul românului stăruie o tainică legătură cu cosmosul și o adâncă dragoste pentru pământul din care iese hrana; românul transformă lumea întreagă într'o vastă societate; el este străin spiritului de aventură și utopismului; armonia între simțire și rațiune domnește în sufletul său; o minunată împletire de seninătate și în-

duioşare se manifestă în toate momentele sale de intensă trăire sufletească. Imbinare de pozitivism şi misticism, sufletul românului este aşa cum i l-a modelat duhul ortodoxiei. Păr. Stăniloae ne-a dat cu acest prilej o cercetare pătrunzătoare şi plină de dragoste a realităţii româneşti, în loc să ne obosească cu locuri comune şi fraze frumoase, cum fac alţii.

În capitolul *Ortodoxie şi Latinitate* este pusă problema diferenţierii ortodoxiei noastre româneşti de orice altă formă îmbrăcată de ortodoxie. Această diferenţiere are la temelie latinitatea poporului nostru. Notele specifice ale ortodoxiei româneşti sunt scoase în evidenţă cu adevărată măiestrie.

Urmează o temeinică punere la punct a problemei: *Naţionalismul sub aspect moral*, adusă în discuţie de d-nii Nae Ionescu, Radu Dragnea şi Dragoş Protopopescu. Aceştia, înglobând naţionalismul în biologic, fără distincţie între biologicul pervertit şi biologicul cârmuit după voia lui Dumnezeu, ajung să vadă în naţionalism o piedică în calea mântuirii. Dar biologicul nu este rău prin sine, ci numai biologicul deviat dela funcţiile lui fireşti. Foamea, de pildă, nu este un păcat şi nici astâmpărarea ei prin hrană, ci numai lăcomia şi îmbuibarea. Tot asemenea, naţionalismul nu este un rău, câtă vreme nu îmbracă forme deviate. «Naţionalismul, ca tot conţinutul natural al vieţii, chiar dacă nu ne mântue el, ci credinţa din el, nici nu ne pierde practicându-l cu credinţă... Naţionalismul, în sine luat, nici nu mântue, nici nu pierde. Dar în practică orice naţionalism sau mântuie sau pierde, după cum este sau nu este străbătut de credinţa creştină» (pag. 177). Contrar părerii D-lui Nae Ionescu, care spune că nu ne putem mântui în viaţa aceasta, autorul arată că acest fel de a gândi este protestant, calvin, şi că omul se poate mântui împlinindu-şi cu credinţă tot ce are de făcut în viaţă.

În capitolul *Încercare despre teofanii*, Păr. Stăniloae porneşte dela vedenia ciobanului Petrance Lupu şi caută să explice modul în care se arată Dumnezeu oamenilor. Este o analiză psihologică fină a viziunilor miraculoase, punându-se la contribuţie datele psihologiei, psihiatriei şi metapsihice moderne, dar ţinându-se totdeauna seamă de tradiţionala interpretare teologică a vedeniilor. După ce studiază mecanismul halucinaţiilor, Păr. Stăniloae arată că vedenia lui Petrance Lupu nu poate fi trecută în rândul halucinaţiilor. Nu poate fi vorba de iluzie, coşmar, delir sau alienaţie sub vreo formă oarecare. Vedenia ciobanului dela Maglavit întruneşte toate criteriile teofaniei (p. 235).

În eseu *Cele două împărăţii*, autorul se întreabă dacă legea, sub care se înţelege Statul, este dela Dumnezeu şi în ce raport stă ea cu harul. Cu alte cuvinte, ce raport este sau trebuie să fie între Stat şi Biserică. Între Stat şi Biserică este de dorit o strânsă colaborare, nu încălcarea de domenii sau substituiri a uneia prin cealaltă. Statul şi Biserica stau cu totul pe alte planuri şi folosesc metode diferite. Puterea Statului este constrângerea. Puterea Bisericii este iubirea: iubirea care merge până la

sacrificii, până la martiriu, dar nu din slăbiciune, ci din dorința ca binele să triumfe. Romano-catolicismul greșește când caută să confunde cele două planuri, supunând Statul Bisericii. Când romano-catolicismul caută să justifice năzuința sa cezaro-papistă, spunând că Mântuitorul a fost împărat și ca om, nu numai ca Dumnezeu (Enciclica *Quas Primas*, din 1926, a Papei Pius XI), răspundem că ținta întrupării a fost smerenia, nu împărăția.

Urmează un capitol intitulat *Gânduri despre problema răului*, în care autorul pleacă dela lucrarea tânărului teolog Constantin C. Pavel, *Problema răului la Fericitul Augustin*. Răul nu este un minus ontologic, cum a susținut autorul *Confesiunilor*. Răul cuprinde în sine o uriașă forță pozitivă. Forța răului, ca și a binelui, stă în tendința innăscută a făpturii de a-și întări propria existență. Tendința aceasta vine dela Dumnezeu și nu are nimic rău, cât timp faptele isvorite din ea nu merg împotriva lui Dumnezeu, ci spre el. Cu alte cuvinte, desfășurarea puterilor omului în acte de conservare sau de progres își are o valoare morală numai cât timp nu se pune deacurmezișul voiei lui Dumnezeu.

Un alt eseu, *Dumnezeu în istorie*, ni-l arată pe Păr. Stăniloae bun cunoscător al filosofiei existențiale moderne și al filosofiei istoriei. Pesimismul filosofic modern german nu vede prezența lui Dumnezeu în istorie. Idealismul confundă istoria cu Dumnezeu și duce la ateism. Și totuși, «Pașii lui Dumnezeu calcă duduind magnific prin întreaga istorie» (p. 311). «Istoria nu este una cu viața lui Dumnezeu, dar nici nu e goală de prezența Lui și în afară de raza puterii Lui» (p. 294). Prezența lui Dumnezeu în istorie o simțim sub forma *darurilor* sale, care nu constrâng firea omească, ci îi lasă *libertatea* alegerii între voia lui Dumnezeu și viața instincțională. Suntem liberi atunci când prin eforturi eroice folosim potrivit poruncii lui Dumnezeu darurile cu care El ne-a binecuvântat și suntem sclavi când lăsăm viața să curgă dela sine, în voia pasiunilor și împrejurărilor. Atunci suntem pe drept pasibili de pedeapsa divină, care nu întârzie. Prin urmare, «istoria se sbuciumă sub puterea și oblăduirea lui Dumnezeu care dăruiește, inspiră și pedepsește. Dăruiește tuturor talente și putere, și-i inspiră pe toți, iar pe cei ce nu vreau să folosească cum trebuie darurile Lui și să asculte de inspirațiile Lui, îi face să cunoască puterea Sa pedepsitoare făcându-i să se macine prin ei înșiși împreună cu răul pe care-l produc. Majestatea lui Dumnezeu răzbate astfel strălucitoare și prin cei buni și prin cei răi» (p. 311).

Urmează alte două eseuri de o mare însemnătate teologică și filosofică: *Cuvântul și Mistica iubirii* și *Cuvânt și Faptă*. Ele cuprind o critică temeinică a teoriei protestante despre «Cuvântul» și în deosebi o critică a teologiei dialectice germane. Interpretarea protestantă a Cuvântului este unilaterală. Cuvântul nu este singurul mijloc de păstrare a legăturii cu Iisus Hristos. Trebuie să ținem seamă și de alt factor psihic: iubirea, care e mediul ce unește pe oameni cu Dumnezeu și întreolaltă.

Mântuitorul nu mai adresează astăzi oamenilor cuvinte grăite, ci comunică cu ei în mod spiritual, manifestându-și puterea în Biserică și în deosebi în Sfintele Taine. «Harul dumnezeesc este iubirea lui Hristos» (p. 336). «In Biserică nu e numai cuvânt, ci și rugăciune și act, act liturgic și caritativ, act al lui Dumnezeu către noi și al nostru către Dumnezeu și oameni. Credința se produce în noi și se manifestă în noi, nu numai prin cuvânt, ci și prin faptă» (p. 374).

Ultimele două capitole: „*Dn mormânt viață*” și *Invierea Domnului și importanța ei universală*, formează o admirabilă meditație filosofică și teologică pe tema paradoxală în aparență a vieții care își are temeiul în moarte. Condițiunea vieții în Iisus este moartea pentru pornirile noastre firești exagerate și înstrăinate de Dumnezeu. Când omul cade în extrema umflării peste măsură a vieții fără Dumnezeu, i se recomandă ca salvare *Crucea*. Prin înviere, Mântuitorul scoate lumea din starea bolnavă în care s'a rostogolit, realizând o viață nouă, eshatologică.

Chiar și numai din această înșiruire și sumară comentare a problemelor pe care le discută Păr. Stăniloae, încă se poate vedea ce cugetător prețios a dobândit teologia românească în persoana P. C. Sale și cu câtă încredere putem aștepta dela P. C. Sa lucrări de proporții mai mari, în care să desbată marele teme ale filosofiei creștine, aducând astfel o contribuție românească temeinică la sistematizările teologice ortodoxe din ziua de azi. Neavând putința să controlăm punct cu punct în ce măsură P. C. Sa urmează, completează sau contrazice pe teologii și filosofilii religioși ruși Bulgacov, Berdiaeff, Vâșeslavțev, etc., ale căror scrieri rusești le citează adesea, avem sentimentul că ne aflăm în fața unei gândiri originale, organizată și cu uimitoare posibilități de înfățișare plastică și românească a celor mai abstracte noțiuni filosofice și teologice. Mai sunt de bună seamă și alți cugetători români care pun în chip original și rezolvă cu mare strălucire probleme teologice, dar parcă vin oarecum din afară, parcă fac drumul invers decât Păr. Stăniloae, care pleacă din însăși inima teologiei și a otodoxiei spre ramificațiile ei în gândirea contemporană. Este, cum a spus D-l Prof. Nichifor Crainic, filosoful teologiei românești. Ca atare, fragmentele de cugetare ortodoxă adunate în *Ortodoxie și Românisim* au o deosebită însemnătate pentru Apologetica și Dogmatica românească, unde se simte atât de mult nevoia studiilor temeinice.

EMILIAN VASILESCU

JACQUES CHEVALIER: *La vie morale et l'au delà*, Paris, Flammarion 1938, 212 pag.

Incercările pozitivistilor de a elimina din domeniul reflexiunilor filosofice, orice element metafizic, încep să aibă, în timpul din urmă, tot mai puțini susținători. Se știe doar că metafizica nu este decât umbra religiunii. încât, slăbirea rațiunilor pe care se întemeiază obiectul metafizicii în-

semnează, până la un punct, slăbirea și a rațiunilor pe care se fundamentează însăși religia. La congresul internațional de filosofie ținut în toamna anului 1934 la Praga, această năzuință pozitivistă a fost combătută de numeroși filosofi prezenți. Controversa s'a ivit în jurul comunicării lui L. Brunschvicg: «Religie și Filosofie», unde preconiza un «Dumnezeu immanent», concepție manifestată în cel mai pur spirit științifist modern. Printre filosofii cari au combătut teza lui Brunschvicg s'a remarcat, printre alții, J. Chevalier, care a demonstrat valabilitatea menținerii unui «Dumnezeu transcendent».

La această părere s'a alăturat și gânditorul român Ion Petrovici. Teza susținută de filosoful francez a fost apoi dezvoltată pe larg în lucrarea de față. De asemenea și gânditorul român ne-a dat, din acest punct de vedere, un studiu remarcabil, intitulat: *Dincolo de zare*, publicat în revista *Gândirea*, N-rul pe Septembrie c. Este interesant cum d-l Petrovici, printre puținii autori citați în acest studiu, nu uită să menționeze pe J. Chevalier, cu lucrarea: *La vie morale et l'au delà*, tocmai pentru noua și «largă ei comprehensiune».

În ce constă această comprehensiune a sa? Tocmai în faptul că lărgeste cadrul cercetărilor pozitivistice până la cauzele prime ale existenței. Căci, se întreabă Chevalier, spre a combate concepția pozitiviștilor: «De fapt ce ar fi un Dumnezeu pur imanent omului? Ar fi omul însuși? Fără îndoială. Dar, dacă aruncăm privirile asupra umanității, dacă aruncăm privirile asupra noastră înșine, acest Dumnezeu ar fi un biet lucru sărman... A afirma că Dumnezeu este transcendent, că este autorul ființei mele cași al întregii cauzalități în lume, nu e nici de cum, cum s'a pretins, a pune un Dumnezeu antropomorfic, egocentric, făcut după imaginea și trebuințele noastre. Nu. Însemnează numai a afirma că nici lumea, așa cum eu o gândesc, nici gândirea însăși, nici o gândire umană, prezentă sau viitoare, nu e sieși suficientă; însemnează a afirma că există un ce dincolo de gândire, care încă e gândire, care e Gândire prin excelență, care nu e atât de profundă în noi decât pentrucă e în afară de noi, și infinit mai mult decât noi» (p. 31).

Este o concepție teocentrică, elaborată pe baza unei concepții filosofice personale, care deși nu este întru totul adecvată gândirii creștine genuine, îi aduce acesteia un real serviciu. Dacă n'ar fi decât faptul că dă unele lovituri de grație curentului științifist și pozitivist — ce sunt diametral opuse concepției creștine despre lume și viață — și încă merită a fi semnalată această operă. Ea aduce însă și alte contribuțiuni, privind concepția moralei, de care nu poate să se lipsească nici un om de cultură, nici laică și nici eclesiastică. Menționăm câteva din aceste contribuțiuni. Mai întâi pleacă dela constatarea că noi suferim astăzi de o criză universală, atingând toate domeniile: politic, economic, social, intelectual, iar cauzele acestei crize sunt — după Chevalier — morale. «Pe scurt, lipsește oamenii din timpul nostru o morală; și relele de care suferim sunt, cu

oarecare variante, relele de care suferim și de care vor suferi totdeauna oamenii, fie că-și distrug echilibrele naturale, fie că nu cunosc legea naturii, fie că-și uită destinul și scopul lor (p. 5).

Cine dintre oamenii cari nu sunt robiți vreunei concepții materialiste sau anarhiste, nu este de acord cu acest autor de netăgăduită distincțiune sufletească? Prin dânsul curentul spiritualist a câștigat o nouă forță, îmbogățindu-i patrimoniul de gândire cu noi realizări în dovedirea primatului spiritual asupra materiei. Plecând dela convingerea că morala e nedespărțită de om, după cum omul e nedespărțit de morală, J. Chevalier arată totuși că în decursul istoriei au existat două concepții asupra moralei, una care a fost orientată spre latura instinctuală a omului, alta spre cea spirituală. Aceste două puncte de vedere asupra moralei se desprind și la cei vechi. Așa bunăoară — susține autorul — «unii, începând cu sofiștii, sau mai degrabă cu discipolii lor, fac din om un animal printre celelalte, și-l supun legilor animalității. Alții, ca Platon și Aristotel, îl tratează ca pe o ființă rațională, a cărei lege proprie și specifică este de a realiza natura sa, de a urma elanul său, de a se ridica deasupra animalității, de a regla instinctele sale, și de a se conduce după un ideal, care este Binele, este Absolutul» (p. 44).

Ceva mai mult, aceste două puncte de vedere n'au conținut să-și aibe adepții săi și în epocile următoare. Printre defecțiunile moralei, el enumără, pe lângă vechii sofiști, pe doctrinarii idealști, relativști și pozitivști, din cauza neadmiterii unei legi superioare, absolute, după care să se conducă omul. Acestora le spune: «nefericit omul, dacă i se pretinde a-i interzice să caute dincolo de lume și pe el însuși, această realitate de care umanitatea este însetată, pe care ea o trăește, și care singură îi permite să domine animalitatea, de a condamna nedreptatea, de a afirma că deasupra forței se află justiția, deasupra faptului dreptul, în așa fel încât adevăratul destin al omului, ca și mulțumirea sa adevărată, nu rezidă decât în conformitatea Binelui» (p. 58).

O altă contribuție prețioasă pe care o aduce filosoful francez este cu privire la mult desbătută problemă a individualității și personalității omului. Este de mare interes felul cum elucidează această chestiune, încadrându-se în cel mai autentic spirit creștin. Pentru dânsul atât concepțiile individualiste anarhice, cât și cele sociologice sunt toate eronate. Poziția dreaptă nu se găsește decât acolo unde se constată o reală înțelegere a celor trei factori: divin, om și societate. În adevăr, între acești trei factori, el cere — ca un adevărat om religios — o strictă dependență a omului față de divinitate, acționând, firește, în cadrul societății pentru a o înălța, ca pe sine însuși, la cea mai înaltă perfecțiune. Sub acest raport «este o nebunie — spune el — de a face din individ așa cum există el principiul și scopul ordinei morale, și creatorul legii, căci nu există decât rațiunea divină care poate indica individului ceea ce trebuie să fie, și să-i dea legea sa: legea moralei, legea eternă și imuabilă

a binelui și a justiției, ea nu trebuie să procedeze decât dela Ființa eternă și imuabilă; umanitatea nu este eternă, și chiar în slabă durată a vieții sale terestre, ea este departe de a fi imuabilă; trebuie deci ca ea să se supună Rațiunii supreme». Iar ceva mai departe, arătând cine rezumă adevărata personalitate a omului și care este rostul ei, zice: «Omul de geniu și sfântul, umilul misionar și sora de caritate, chiar contemplativul, cari au renunțat la familie pentru a se dedica umanității sau lui Dumnezeu, — lui Dumnezeu prin umanitate, sau umanității prin mijlocirea lui Dumnezeu — sunt așșderea celule vii ale societății umane, pe care le înalță» (p. 77—79).

Nu mai puțin sugestive mi se par și paginile pe care autorul le consacră progresului uman. În special caracteristica pe care o dă dânsul progresului, de a fi indisolubil legat de tradiție, revelează nota realistă a gânditorului francez. După ce subliniază existența unei tradiții la oameni, pe care nu o găsim la animale, autorul completează: „De această *tradiție* este făcut *progresul* uman: între aceste două, nici un antagonism; opoziția pe care adeseori o stabilesc unii între tradiție și progres, e o opoziție pur verbală: căci tradiția e progresul de ieri, după cum progresul e tradiția de mâine; a progresa nu însemnează a deșerta tradiția vie, această memorie a umanității, ci a o perpetua» (p. 118).

Progresul fiind, de altă parte, în funcție de îmbogățirea spiritului uman, prin diferitele cuceriri ale sale, autorul ajunge să se întrebe: «acest imens curent fi-va el condamnat să sfârșească cu umanitatea? Omul refuză s'o creadă; el afirmă că există un ce de dincolo, unde sufletele se recunosc și se bucură (p. 137). Acestui «au delà» Chevalier îi consacră tot restul lucrării. Căci, «atât societatea, cât și indivizii, cer deci imperios credința reală, activă și eficace în supraviețuirea lor: singuri oamenii cari sunt mânați de «l'au delà» garantează stabilitatea societăților omenești; singuri ei garantează deasemenea progresul, care este caracteristica sa esențială» (p. 147).

Toate aceste teze mari ale autorului sunt pe larg desbătute, aducând în serviciul susținerii sale un imens material documentar din istoria culturii, dovedind, în acelaș timp, o reală putere de discernământ critic și de comprehensiune a celor mai subtile probleme, pe care mintea omenească, pururea iscoditoare, și le-a pus spre rezolvare și ca norme de îndrumare în această viață trecătoare. Oricum, lectura acestei lucrări aduce o reală desfătare sufletească.

ETIENNE GILSON: *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, J. Vrin, 1939, 240 p.

E îndeobște cunoscut că gândirea modernă, dela Descartes încoace, s'a dezvoltat într'o vădită opoziție cu cea a evului mediu și, până la un

punct oarecare, chiar cu gândirea antică. Preocupările celor moderni sunt concentrate îndeosebi asupra teoriei cunoașterii, adică asupra originii și limitei cunoașterii noastre, în timp ce pentru cei vechi cași pentru gânditorii medievali accentul cade asupra problemei ontologice, adică asupra originii și scopului vieții. Dar nu numai această netăgăduită schimbare de perspectivă, în ce privește scrutările omenesti, deosebesc cele două mari epoci, ci însăși concepția epistemologică a lor e, în genere, deosebită. Obiceiul pe care l-au luat cei moderni de a merge în reflexiile lor dela gândire la ființă, și nu dela ființă la gândire, îi pun într'o opoziție ireductibilă unii față de alții.

Din această pricină asistăm astăzi la o mare controversă filosofică. Ea este cunoscută sub denumirea de *idealism și realism*. Curentul idealist a cunoscut, ce-i drept, o serie de personalități de cea mai mare anvergură. Dacă n'am cita decât pe un Descartes, pe un Berkeley, pe Kant, Fichte, Hegel, L. Brunschvicg, Ed. Le Roy și încă ne-am putea da seama de ce forțe uriașe ale cugetării umane se bucură acest curent. Dar nu numai atât; cu puterea geniului lor creator, ei au influențat până și pe neotomiști în închegarea sistemelor lor de unele elemente idealiste, deși aceștia din urmă își fac un titlu de glorie din încercarea de a combate idealismul. Este tocmai ceea ce Etienne Gilson, cu cunoscuta sa putere de discernământ critic și de claritate a unui adevărat spirit galic, o remarcă în această nouă și frumoasă operă.

Autorul urmărește, așa dar, să statornicească în chip net opoziția între aceste două curente de gândire și implicit să demasce influențele filosofiei idealiste ale unora din neoscolastici. Poziția realistă, Gilson o rezumă în expresiunea: *ab esse ad nosse valet consequentia*, prin contrast cu cea idealistă, formulată de Descartes: *a nosse ad esse valet consequentia*. Pentru cea dintâi ființa este aceea care determină cugetarea, în timp ce pentru cea de a doua cugetarea determină ființa. De aci ireductibilitatea ce există între aceste scrutări ale minții omenesti. Și tot de aci încercarea de a demonstra validitatea și temeinicia tezei realiste, al cărei stăruitor susținător se manifestă Et. Gilson. Căci, pentru a-i rezuma într'o formulă sintetică punctul său de vedere, nu pentru că eu cuget, exist, ci pentru că eu exist, cuget.

Tot deasemenea, în ce privește definirea noțiunii de adevăr, aceste două curente sunt total deosebite. Pentru realității ce merg pe linia de cugetare aristotelico-tomistă, *adevărul este conformitatea inteligenței cu ceea ce există*; pentru idealisti, cari se orientează pe linia cartesiană-kantiană, *adevărul este acordul rațiunii cu ea însăși*. Cu alte cuvinte, aceeași alternativă: sau judecăm realul în funcție de cunoaștere, sau cunoașterea în funcție de real. Deaceia, spus acest lucru prin propriile sale cuvinte: «Nu există decât un singur realism demn de acest nume, acela care constă în a atribui existența aceluia ce există și de a refuza pentru tot restul. Nu există decât un singur idealism, acela care constă în a refuza existența

aceleia ce există și a o atribui aceleia ce nu există. Că acestea sunt Ideile lui Platon, Naturile lui Avicenna, Gândirea lui Descartes, Spiritele lui Berkeley, puțin importă; fenomenul rămâne în mod același: în afară de realismul natural al aristotelismului clasic nu există decât realism învertite» (p. 230).

Față de aceste realisme invertite autorul ia atitudine, analizând o serie de lucrări care au suferit influențe idealiste și netezind înțelegerea veridică a realismului aristotelic-tomist. Acesta e nervul intim al acestei recente lucrări, dată la iveală de spiritul neobosit al lui Etienne Gilson. Dealtminteri, scopul urmării de autor îl mărturisește el însuși în prefață, zicând: «Prezenta carte este deci o analiză critică a cartezianismului-tomist, sau a kantianismului-tomist, adică un eseu de teratologie metafizică al cărui obiect principal este de a clarifica normalul de lumina patologică, dar ea este deasemenea expresiunea unei neliniști în fața abuzurilor de concordism filosofic care se consacră în unele cercuri scolastice contemporane» (p. 7).

Unele din aceste opere care au făcut obiectul lucrării lui Gilson merită să fie menționate. Iată-le: *Critériologie générale* a Cardinalului Mercier; *Notes d'epistémologie thomiste* a Monseniorului I. Noël; *Oeuvres complètes* ale lui Thomas Reid; *Le problème critique fondamentale* a lui G. Picard; *Essai d'une étude critique de la connaissance* a lui M. D. Roland Gosselin; *Le point de départ de la métaphisique* a lui J. Maréchal; *Prælectiones theologiae naturalis* a lui P. Descoqs.

Ceeace este de remarcant la toți acești autori scolastici contemporani este năzuința lor de a sesiza existența lumii exterioare pe baza metodei critice idealiste. Ori tocmai aci stă greșala lor. Căci — după cum însuși Gilson spune — «examenul mai multor poziții critice ale problemei realiste ne-a dus de fiecare dată la concluziunea că între critica cunoașterii și realismul metafizic la care negațiunea e esențială criticii, nici o acomodare nu este posibilă» (p. 156). Și această neputință de acomodare provine din însăși deosebirea planurilor de concepții. Unii încearcă rezolvarea problemei din punct de vedere al cunoașterii în general, ceilalți din punct de vedere al subiectului cunoscător. Sub acest raport, teza realismului clasic este net definită, atât de Aristotel, cât și de Sf. Toma. Cel dintâi, în opera *De Anima* I, 4, 408 b 13—15, zice: „mai bine ar fi de altfel de a nu zice că sufletul suferă, învață sau raționează, ci omul, prin suflet”. Iar al doilea, în *De Veritate*, spune: *Non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscit, sed homo per utroque*. Sau comentând cuvintele lui Aristot, spune: *non sunt animae tantum, sed conjuncti* (p. 186—188).

Omul e acela care determină, prin urmare, cugetarea, și nu invers, cum pretind idealistii. De unde, actul de a exista apare realistului ca fondul ultim al experienței: *esse est inter omnia perfectissimum*. Pentru sesizarea ființei însă, se cer două operațiuni intelectuale: «una, care este simplă,

prin care el concepe esențele lucrurilor; alta, care e complexă, prin care afirmă sau neagă aceste esențe unele față de altele, și pe care o numim judecată. În fiecare din aceste ordine se află un principiu: ființa în ordinea aprehensiunii esențelor, principiul contradicțiunii în ordinea judecăților» (p. 216).

Garantul ultim al existenței în concepția realistă este însă Ființa supremă, Dumnezeu. Ea este cheia de boltă a realismului creștin. «Cât despre ființa luată în actualitatea sa pură și fără nici o determinare modală — spune Gilson — ce nu poate cădea sub prizele unei experiențe naturale, aceasta este Dumnezeu» (p. 220). Putem, deci, stabili o ierarhie a valorilor în concepția realistă perfect adecvată gândirii creștine: întâi Dumnezeu, ființă pură, care determină problema metafizică; al doilea, lumea creaturală în genere, subsumând problema cosmologică; al treilea, poziția și rostul omului în univers, adică problema antropologică; și al patrulea, problema epistemologică, cu întreaga gamă a posibilităților noastre de cunoaștere.

Diacon Dr. IOAN LĂNCRĂNAN

RECENZII :

	Pag.
Pr. Petre Vintilescu: <i>J. D. Ștefănescu, L'Illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient</i>	404
Pr. Har. Roventța: <i>Candela...</i> volum omagial închinat P. C. S. Dr. Vasile Gheorghiu (an. XLIX, 1939)	407
Pr. Har. Roventța: <i>Diacon Dr. Grigore T. Marcu, Saul din Tars</i>	409
N. Chițescu: <i>Pr. Petre Vintilescu, Spovedania și duhovnicia</i>	410
N. Chițescu: <i>Pedro Descoqs, Le mystère de notre élévation surnaturelle</i>	414
N. Chițescu: <i>Leo Thiry, Speculativum-practicum secundum S. Thomam</i>	420
Emilian Vasilescu: <i>Dumitru Stăniloae, Ortodoxie și românism</i>	422
Diacon Dr. Ioan Lăncrănjan: <i>Jacques Chevalier, La vie morale et l'au delà</i>	426
Diacon Dr. Ioan Lăncrănjan: <i>Etienne Gilson, Réalisme thomiste et critique de la connaissance</i>	429

