

# STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXII, Nr. 7—8, SEPTEMBRIE-OCTOMBRIE 1970

BUCUREȘTI

---

## COMITETUL DE REDACȚIE :

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

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

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

## COLABORATORI

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

---

## C U P R I N S U L

<i>Prosopopeea Romei la Simah, Sfântul Ambrozie și Prudențiu. Elemente istorice literare</i> , de Pr. Prof. Ioan G. Coman . . . . .	493
<i>Explicarea Botezului în «Catehezele baptismale» ale Sfântului Ioan Gură de Aur</i> , de Pr. Prof. Ene Branîște . . . . .	509
<i>«Irodieni» — denumire a esenienilor în Noul Testament</i> , de Constantin Daniel . . . . .	528
<i>Apostolatul după Noul Testament</i> , de Pr. Ioan Mircea . . . . .	547
<i>Concepția despre Biserică în opera Sfântului Ciprian</i> , de Doctorand Constantin Stănuleț . . . . .	565
<i>Înruparea Mîntuitorului după învățătura celor trei confesiuni creștine</i> , de Doctorand Ștefan Sandu . . . . .	575
<i>Tradiție și tradiții</i> , de Vladimir Loski (traducere) . . . . .	585
<b>Note bibliografice</b> . . . . .	599

---

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

\*

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

---

## PROSOPOPEEA ROMEI LA SIMAH, SFÎNTUL AMBROZIE ȘI PRUDENȚIU

ELEMENTE ISTORICE ȘI LITERARE

Cu alte elemente, cu alt profil și cu alt scop decât acelea ale fabulei, prosopopeea este o figură retorică gustată în toate literaturile lumii. Literaturile clasice greacă și latină și cele moderne au apreciat-o și o apreciază pentru notele ei sugestive, pentru culorile ei și pentru efectele ei adesea impresionante.

În producțiile literare latine din a doua jumătate a secolului al IV-lea și prima jumătate a secolului al V-lea d. Hr., prosopopeea apare atât în proză cit și în poezie, atât la autori păgâni cit și la autori creștini ca Q. Aurelius Symmachus, sau, simplu, Simah, Sfântul Ambrozie, Prudențiu etc. În *Raportul* lui Simah, în *Scrisoarea a XVIII-a* a Sfântului Ambrozie și în poemul *II Contra lui Simah* al lui Prudențiu, opere scrise la diferite intervale între 384 și 403, cetatea Romei personificată când printr-o doamnă venerabilă de o vîrstă ce depășește un mileniu, când printr-o tînără strălucind de frumusețe, proclamă cu inflexiuni profetice unele adevăruri din trecutul și prezentul ei pe care le comentează după concepția curentă atunci, păgînă sau creștină.

Migrațiile popoarelor barbare la granițele și în interiorul Imperiului roman, probleme de ordin economic, social și moral și îndeosebi triumful progresiv al creștinismului zdruncinau puterea Romei imperiale și-i amenințau chiar existența. Simțindu-se slăbită și încovoiată de ani, dar cu rădăcinile încă adînc înfipte în credințele, tradițiile și realizările ei istorice de nivel universal, Roma, asemenea lui Proteu, își schimbă ținuta și limbajul păgîn în ținută și limbaj creștin, pentru că ea vrea să trăiască. În acest context episodul «altarului Victoriei» scos din incinta senatului din porunca întii a împăratului Constanțiu și apoi a împăratului Grațian și cererile stăruitoare ale senatorilor păgîni în frunte cu Simah către împărații creștini pentru a repune pe zeii, pe preoții templelor și pe vestale în drepturile lor, inclusiv menținerea situației spirituale păgîne anterioare, sînt sugestive pentru înțelegerea momentului dramatic prin care trecea Roma veche în pragul metamorfozării ei într-o Romă nouă. Cele trei prosopopei ale Romei: la Simah, la Sfântul Ambrozie și la Prudențiu, exprimă de fapt același strigăt de durere al luptei dintre vechi și nou, luptă necesară în mersul ireversibil al istoriei.

În rîndurile care urmează încercăm să examinăm cîteva fapte istorice cu filozofia lor păgînă și creștină, inclusiv patriotismul autorilor și unele elemente literare din această triplă prosopopee. Roma vorbește totdeauna interesant în istoria ei, dar conținutul și forma vorbirii ei sînt sugestive și semnificative mai ales cînd e vorba de capitole de

viață spirituală ca aceea a ei, considerate ca expresii de culme ale înțelepciunii care încearcă să salveze o viață cu atâtea implicații.

### Elemente istorice cu implicații filozofico-religioase

Zei și cultele ei religioase de tot felul au asigurat și au menținut longevitatea Romei, proclamă aceasta în *Raportul* lui Simah. «Cultul evlavios m-a adus până la acești ani! Să mi se îngăduie să mă folosesc de ceremoniile străbune, căci nu le regret... Acest cult a supus legilor mele întreaga lume, aceste slujbe sfinte au îndepărtat pe Hanibal de la ziduri și pe Senoni (gali) din Capitoliu»<sup>1</sup>. «Vă rugăm să dați pace zeilor naționali»<sup>2</sup>. Convinsă sau neconvinsă intim de această politică religioasă pe care și-o aplicase cu strictețe ei și popoarelor cucerite de-a lungul întregii sale istorii, Roma veche ține cu tărie la cultele sale pe care le împletește cu propria-i istorie pentru a le salva și a se salva. Principiul îi fusese inspirat de binecunoscuta concepție antică, dar și de creștinismul care triumfa mai mult prin cultul și puritatea moralei sale.

Roma nouă, creștinată sau în curs de creștinare, răspunde prin Sfântul Ambrozie și Prudentiu în mod critic dar cu altă conștiință, precizând că sacrificiul păgîn n-are nici un sens și nici o valoare, el constând doar în stropirea cu sânge de animale. «De ce căutați vocea lui Dumnezeu în animale moarte?»<sup>3</sup>. Cultul zeilor a provocat uneori gânduri și fapte rele mînjind istoria cu sânge.

Cît despre aportul cultului zeilor în biruințele asupra lui Hanibal, asupra galilor și asupra altor dușmani, Roma ambroziană declară că trofeele victoriei au fost aduse nu de măruntaiele animalelor, ci de puterea și bravura luptătorilor. Camilius s-a luptat și a readus stindardele luate de gali din Capitoliu, Attilius (Regulus) și-a sacrificat chiar viața în război, iar Scipio Africanul și-a oăsit triumful nu între altarele din Capitoliu, ci pe frontul de luptă împotriva lui Hanibal. «Puterea (militară) a asternut la pămînt pe aceia pe care religia nu i-a putut îndepărta»<sup>4</sup>. Cine a văzut vreodată pe Juniter sau pe Marte luptînd deasupra zidurilor Capitoliului?<sup>5</sup>. Victoriile Romei se datorau nu zeilor, ci soldaților și generalilor romani, iar puterea, întinderea și unitatea Imperiului nu erau opera zeilor, ci a lui Dumnezeu, mai precis a lui Hristos<sup>6</sup>.

Dar dacă zeii n-au contribuit cu nimic la victoriile Romei și la gloria istoriei sale, în schimb ei i-au făcut mult rău, căci ei sau Imperiul în numele lor au persecutat sincer pe creștini, declară Roma ambroziană și prudentiană. Juniter, zice ea, a împins-o la crima atroce a prizonierii, făcînd-o să-si întineze mîinile cu sîngele drenților. La îndemnul acestui zeu, Nero cel dintîi a băut din sîngele apostolilor — după ce și-a ucis mama — și a întinat Roma prin masacrul sfinților.

1. Symmachi *Relatio*. 9. text editat în volumul: *Prudence*, tome III. *Psychomachie, Contre Symmaque*, texte établis et traduits par M. Lavarenne (Collection des Universités de France), Paris, «Les Belles Lettres», 1948, p. 109. 2. *Ibidem*, 10, p. 110.

3. Sf. Ambrozie. *Scrisoarea a XVIII-a*, *Ibidem*, p. 120—121.

4. *Ibidem*: «Stravit virtus quos religio non removit».

5. Prudentiu. *Contra lui Simah*, II. 689. ed. Lavarenne. *Prudence*, tome III, p. 182. Ediția Lavarenne reproduce în general ediția I. Bergman din CSEL, vol. LXI, 1926.

6. M. Lavarenne, *Notice*, la *Prudence* III, p. 101.

A venit apoi Decius care și-a săturat nebunia prin asasinate<sup>7</sup>. A urmat alți împărați care au săvârșit alte crime, făcînd să cadă capete nevinovate. Vinovată de asemenea crime, ea, Roma, a fost purificată de-abia de curînd; a devenit deci nelegiuită prin «arta» lui Jupiter<sup>8</sup>. Ce cruzime n-a transmis Jupiter sau ce mîngiere și plăcere n-a pretins pentru el? Temîndu-se de progresul închinării la Hristos, el s-a dezlănțuit cu mare cruzime și a întinat cu sînge o istorie nenorocită<sup>9</sup>. Dacă în trecut a fost astfel, Roma suferind dureri și nenorociri, acum situația s-a schimbat, iar Cetatea nu mai îndură asemenea lucruri: nici un dușman barbar nu mai lovește cu lancea barierele ei, iar soldați străini sub arme nu mai rătăcesc în orașul cucerit<sup>10</sup>.

În orice caz, cultul zeilor nu creștinismul e răspunzător de faptul că în trecut Roma a avut împărați care au domnit numai două luni, alții care și-au încheiat domnia o dată cu începutul ei, alții care au fost captivi, iar alții sub care întreaga lume a fost prizonieră, deși riturile promiteau victoria. Nu exista, oare, și pe atunci altarul Victoriei? «Regret lapsus»-ul, reflectă Roma: «părul alb al bătrîneții a absorbit roșeața pudoarei»<sup>11</sup>. Argumentele acestea luate din panoplia apologeticii creștine tradiționale nu sînt prea originale, dar sînt prezentate cu un etos și într-un stil personal de Sfîntul Ambrozie și Prudențiu.

Elementul interesant și nota personală a acestor autori în prosopeea Romei le formează convertirea și întinerirea acesteia, care, din bătrînă, încăruntită, obosită, obsedată de tradiționalismul și zeii ei și dorind să fie lăsată în pace, devine o tînără cu părul auriu, înzestrată cu o minte ascuțită, cu o memorie prodigioasă, cu un simț de observație istoric, social, moral și religios de mîna întîii și cu un spirit autocritic, care par a face din ea o ființă cu totul nouă, deschizînd alte perspective istoriei sale de pînă aci.

La Simah, Roma se autodefineste simplu și clar prin formule ca acestea: «Respectați anii mei!... Vreau să trăiesc după pofta mea pentru că sînt liberă... Oare, m-am păstrat pînă acum, ca să fiu criticată la bătrînete?... Voi vedea eu ce fel e ceea ce se consideră că trebuie creat. Totuși corectarea bătrîneții e un lucru tardiv și injurios...»<sup>12</sup>. Transpusă în versuri de către Prudențiu, această autocaracterizare nu adaugă decît amănuntul că Roma își declară vîrsta: avea 1.000 de ani<sup>13</sup>. Ea spune 1.000 de ani din cochetărie, pentru că în realitate avea mai mult: exact 1.157 ani, adică pornise de mult pe al doilea mileniu. Roma e deci o bătrînă impunătoare, independentă, nu suportă critica, iar corectarea ce i se propune o socotește insultă. Simah a sesizat exact operația care începuse și care urma să se facă complet bătrînei Rome, adică încreștinarea ei totală și schimbarea radicală a felului ei de viață. Senatorii păgîni în frunte cu Simah socoteau că glorioasa ei istorie dădea Romei dreptul să fie și să rămînă bătrînă cu toate ale bătrîneții. Atît, fără alte perspective.

7. Prudențiu, *op. cit.*, II, 666, 673.

8. *Ibidem*, II, 673—674, 677—680.

9. *Ibidem*, II, 680—683.

10. *Ibidem*, II, 690—694.

11. Sf. Ambrozie, *Scrisoarea a XVIII-a*, *ibidem*, p. 120—121.

12. Simah, *Relatio* 9, 10, *ibidem*, p. 109, 110.

13. *Contra Iulii Simah*, II, 84.

Dar creștinii sînt de altă părere : Roma nu are limite spațiale și temporale, după chiar o hotărîre zeiască, iar porunca este ca bărbăția lui Romulus să nu cunoască declinul, gloria-i să nu știe de bătrînețe<sup>14</sup>. Iată de ce Roma ambroziană se așază exact la opusul Romei lui Simah și declară : «Nu mă rușinez ca la vîrsta mea înaintată să mă convertesc cu întreaga lume. Adevărat și sigur este că la nici o vîrstă nu e tîrziu să înveți ceva serios. Să roșească bătrînețea care nu se poate corecta. Se elogiază nu căruntețea anilor ci aceea a purtării. Nu e rușine să treci spre lucruri mai bune»<sup>15</sup>. Frumoase maxime biblico-stoice pe care Prudentiu le-a poetizat în hexametri, precizînd chiar din primele versuri ale prosopopeii că Roma e din spița împăratului invincibil, adică Hristos, grație căruia ea a lepădat întreaga bătrînețe și a început să întinerească, vîzîndu-și cosițele albe aurindu-se. Bătrînețea micșorînd toate cele muritoare, ziua cea lungă a vieții ei creează Romei un alt ev. Trîind mult timp, ea a învățat să disprețuiască moartea<sup>16</sup>. De-abia acum se cuvine o dreaptă reverență anilor ei, ea poate fi numită corect venerabilă, de-abia acum, cînd coiful și egreta ei roșie sînt acoperite cu frunze de măsline, iar centura ei de fier e camuflată cu ghirlande verzi. Sub armele de acum ea adoră pe Dumnezeu fără a comite crima uciderii<sup>17</sup>. Grație lui Petru și Pavel, Roma cea nouă se poate mîndri cu eroi tot așa de iluștri ca cei ai vechii Rome, iar bazilicile mari dau Cetății tot atîta lustru cît monumentele profane<sup>18</sup> pe care un Prudentiu le consideră ca «foarte frumoase»<sup>19</sup>.

Iată o Romă nouă, întinerind sufletește, ca la Ambrozie, și total, ca la Prudentiu. Fenomenul avea mare ecou nu numai literar, ci și moral și patriotic în sufletul romanilor din jurul anului 400, așa cum întinerirea progresivă a Bisericii în viziunea apocaliptică a *Păstorului lui Herma*<sup>20</sup> și reînvierea pasării fenix din propria ei cenușe, la Lactanțiu<sup>21</sup>, întăreau și înflăcărau credința creștinilor din secolele al II-lea și al III-lea în efectele pocăinței și în dogma învierii. Este meritul incontestabil al unor scriitori creștini ca Prudentiu, Augustin ș.a. de a fi inoculat Romei obosite și decrepite un ser al tinereții fără bătrînețe. Nu sînt mai multe Rome succesive, ci una singură, cu mai multe perioade pe care le unește același ideal de civilizație și eternitate.

Roma cea nouă, avînd ca întemeietori și patroni pe Hristos și pe Apostolii Petru și Pavel, vechi martiri<sup>22</sup>, înlocuitori ai lui Romulus și Remus, fără a renunța la cunoscutele idealuri romane, înregistrează și comentează interesant cele mai recente evenimente militare de care a depins soarta ei. Armatele romane sub conducerea generalului Stilicon, socrul împăratului Honoriu, a zdrobit la Pollentia hoardele regelui got (Prudentiu zice «get») Alaric, care venind din țara sa de la

14. *Ibidem*, I, 541—543. Cf. Virgiliu, *Eneida*, I, 278—279.

15. Sf. Ambrozie, *op. cit.*, *ibidem*.

16. Prudentiu, *op. cit.*, II, 655—660.

17. *Ibidem* II, 661—665.

18. François Paschoud, *Roma Aeterna*, Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions, Institut Suisse de Rome, Bibliotheca Helvetica Romana, VII, 1967, p. 228.

19. *Contra lui Simah*, I, 502—505.

20. *Viziunea III*, 10—13.

21. *De ave phoenice*.

22. Prudentiu, *Peristephanon*, II, 457—472, ed. I. Bergman în «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum» vol. LXI, 1926.



Dunăre, a jefuit Liguria, Toscana și Padul<sup>23</sup>. Ostașii romani aveau stindardele purtând dragoni și monogramul lui Hristos (Christi apicem). Roma mulțumește împăratului Honoriu pentru că după distrugerile ce i-au făcut gali, pe care i-a zdrobit Camillus, ea e scăpată acum de teribilul război cu goții lui Alaric<sup>24</sup> (cărora Prudențiu le zice «geți»). Împăratul să se urce în carul triumfal și să vină însoțit de Hristos pentru ca toți să se bucure de victorie<sup>25</sup>. Hristos e acela care a ajutat pe Honoriu și pe Stilicon și armatele lor care au luptat corp la corp, după ce a avut loc o slujbă la altare cu crucea în frunte<sup>26</sup>. Împăratul e lăudat că a obținut victoria și i se cere să-și asocieze pe Hristos spre a duce Imperiul Romei către cele cerești<sup>27</sup>, idee asemănătoare aceleia a Fericitului Augustin în *De civitate Dei*. Honoriu să nu se lase înduplecat de vocea lui Simah — «a retorului», care prin forța și săgețile talentului său îndrăznește să ispitească credința creștină și nu ține seama de împărat și de Roma, ambii consacrați lui Dumnezeu, în cinstea căruia ei au închis templele murdare și au îndepărtat altarele întinate de sânge alterat. Hristos singur să domnească și să ocrotească palatele Romei. Nici un demon să nu mai cunoască Citadela lui Romulus : «Curtea mea să slujească numai Domnului păcii»<sup>28</sup>.

Această asociere a lui Hristos la noua viață și la victoriile recente ale Romei prin eliminarea zeilor nu e o creație originală a lui Prudențiu. Ea urmează linia politică a lui Eusebiu al Cezareii, a Sfântului Ambrozie<sup>29</sup> și a altora. E de remarcat amestecul de realism și de credință cu care Prudențiu tratează colaborarea lui Hristos cu Roma nouă. În general, poetul evită să atribuie exclusiv lui Hristos biruințele militare și tot ce este pozitiv în viața de acum a Imperiului. Vitejia și lupta corp la corp a ostașilor romani cu dușmanii se îmbină cu puterea lui Hristos și a crucii Sale. Simah susținea că Hanibal a fost îndepărtat de la portile Romei și gali din Capitoliu exclusiv prin puterea zeilor<sup>30</sup>. Prudențiu precizează că Hanibal n-a putut cuceri Roma, pentru că s-a lăsat molesit de plăceri la Baiae și la Tarent<sup>31</sup>.

Expresiile prin care Hristos e împletit cu evenimentele de seamă ale Romei, cu noua ei viață și cu destinul ei sînt uneori mai sugestive și mai anagajante, altelei mai vagi și mai generale. În războiul cu goții, Honoriu este un «tînăr puternic prin Hristos» — «Christipotens... juvenis»; împăratul și Stilicon au «ambii un singur Dumnezeu : pe Hristos» («Deus unus utrique»); împăratul să vină «însoțit de Hristos» («Christo comitante»), «Hristos, Dumnezeu și o adevărată bărbăție au fost cu noi aci» («Hic Christus nobis Deus adfuit et mera virtus»), «stăpîn al lumii, asociază-ți pe Hristos în veci, sub conducerea lui traqi spre cele cerești împărăția mea» («Regnator mundi Christo sociabere in aevum / Quo ductore meum trahis ad caelestia regnum»). «un singur Hristos să conducă și să ocrotească palatele noastre» («Unus nostra regat servetque palatia Christus»)<sup>32</sup>.

23. Idem, *Contra lui Simah*, II, 696—720.

24. Pînă în 410, cînd Alaric va cuprinde și va jefui Roma timp de trei zile.

25. Prudențiu, *op. cit.*, II, 731—738.

26. *Ibidem*, II, 709—712, 743—745.

27. *Ibidem*, II, 758—759.

28. *Ibidem*, 760—768.

29. F. Paschoud, *op. cit.*, p. 224.

30. Simah, *Relatio*, 9, *Ibidem*, p. 109.

31. *Contra lui Simah*, II, 740—742, 746—749.

32. *Ibidem*, II, 710—711, 732, 745, 758—759, 766.

Motivarea superiorității lui Hristos față de zei e destul de slabă. Hristos are un rol aproape pasiv la Prudentiu în comparație cu acela al zeilor sau al cultului în general la Simah și chiar la Prudentiu. Crucea e prezentată mai viu, fiind prinsă în vârful stindardelor și poate chiar purtată de clerici în fruntea armatelor<sup>33</sup>. Probabil că Prudentiu n-a socotit necesar să intre mai adânc în filozofia religioasă a problemei, deși în realitate el posedă destul de multă teologie, în special biblică, așa cum reiese din celelalte lucrări ale sale. El pare a-și doza întinderea exegezei religioase după caz și după cadrul general al problemei. El pune accentul, ca orice bun latin, pe elementul practic, lucru firesc într-o operă polemică de talia poemului *Contra lui Simah*.

Și totuși Prudentiu intră uneori în amănunte, mai ales când e vorba de superioritatea monoteismului creștin asupra politeismului. Roma lui Simah susținea că în credință și în cult nu poate exista o singură metodă, o singură cale: «Pe o singură cale nu se poate ajunge la o taină așa de mare», cum e aceea a lui Dumnezeu. De aceea «e drept ca ceea ce adoră toți să fie considerat drept un singur (principiu). Privim aceleași astre, avem un cer comun, trăim în aceeași lume: ce importă prin ce știință fiecare caută adevărul?»<sup>34</sup>

Deci Roma păcăină propune ca tot ceea ce cred oamenii să fie socotit o singură ființă divină. E aici un monoteism sau un henoteism? În orice caz el nu e de origine biblică, ci sincretistă. Prudentiu, care transpune în patru vițuroși hexametri această concepție sincretistă a Romei despre căsirea lui Dumnezeu<sup>35</sup>, răspunde că pentru cunoașterea Acestuia există o cale simplă, care ne fereste de eroare, care nu se desparte în cărări denărtate și nu prezintă bifurcări ambigue<sup>36</sup>. Calea simplă e dirijată de Dumnezeu și El ne poruncește să mergem toți pe această cale, care la început e creta, dar mai pe urmă foarte frumoasă, bogată, plină de lumină netrecătoare și care recompensează ostenele trecute. Calea multiplă care e dirijată de demon duce la eroare și la moarte prin diferitele mijloace de care se servește: sofisti, onoruri, bogății, aruspicii, sibile, astrologie, magie etc.<sup>37</sup>. Pentru creștinii calea e lumină, ziua în amiaza mare și harul simplu: «Noi urmăm speranța, mergem cu credință și ne bucurăm de cele viitoare» («Lux iter est et clara dies et oratio simplex, / Spem sequimur gradimurque fide fruimurque futuris»)<sup>38</sup>.

E aci un erou al doctrinei despre cele două căi: a vieții și a morții sau a luminii și a întunecului din *Didahie* și din *Epistola lui Pseudo-Barnaba*.

O altă idee fundamentală a prosopopeii Romei la Sfântul Ambrozio și Prudentiu este aceea de progres al vieții istorice și spirituale a lumii. Cei doi autori creștini opun conservatorismului lui Simah teoria progresului continuu, care nu numai că întinerește Roma, făcând-o din păgînă creștină și din anchilozată așilă, din morocănoasă și obosită veselă și iute, dar Cetatea ridică puțin câte puțin chiar pe barbari la

33. *Ibidem*, II, 712–714.34. Simah, *Relatio* 10, *ibidem*, p. 110.35. *Contra lui Simah*, II, 843–846.36. *Ibidem*, II, 849–850.37. *Ibidem*, II, 882–885.38. *Ibidem*, II, 906–907.

civilizație<sup>39</sup>. Frumosul principiu ambrozian: «Nu e rușine să trecem (să pășim) spre lucruri mai bune» («Nullus pudor est ad meliora transire»), principiu pe care l-am menționat deja și care e folosit și de Prudențiu<sup>40</sup> și alți autori creștini — Capadocienii, Augustin etc. — e una din marile achiziții ale omului erei noastre. Progresul e un factor care se manifestă în natură, în elemente, în anotimpuri, în vîrsta crescîndă a omului și mai ales în spiritul acestuia. Era vorba, în cazul de față, de un progres de la cultele sîngeroase și reprobabile la cultul în «duh și în adevăr».

Prosopopeea Romei exprimă de asemeni un cald patriotism din partea celor trei autori. Dacă acest patriotism era oarecum firesc la Simah și la Ambrozie, ambii italieni, el pare oarecum surprinzător la un spaniol ca Prudențiu. Patriotismul acestuia arată însă puternica romanizare a Spaniei. Asemenea contemporanilor săi: egipteanul Claudiu și galul Rutilius Namatianus, Prudențiu devenise un roman care-și iubea patria cu înflăcărare<sup>41</sup>. El pune în prosopopeea Romei problema în chip propriu prin introducerea unui examen de conștiință, auto-critic, al mării Cetăți, examen care avea să ducă în fond la un rezultat identic sau cel puțin asemănător cu acela din *Raportul* lui Simah, și anume la identificarea fidelității creștine cu fidelitatea romană<sup>42</sup>. Cele două fidelități nu sînt suficient de fuzionate, pentru că universalismul creștin depășea cu mult patriotismul roman.

Această neacoperire a fost însă lichidată prin îmbrăcarea patriotismului roman în hlamida universalismului. Universalismul creștin și universalismul roman se întîlneau în două puncte comune: 1. eternitatea Dumnezeuului creștin și eternitatea Romei; 2. pacea creștină și pacea Romei. Prudențiu insistă mult asupra celor două păci, creștină și romană, conjugate: «Hristoase, deja lumea Te primește, lume pe care pacea și Roma o țin strîns unită. Tu poruncești ca acestea două (pacea și Roma) să fie stăpîne ale lumii. Fără pace, Roma n-are aprobarea Ta, iar ceea ce face ca pacea să placă este suveranitatea Romei»<sup>43</sup>. Imperiul roman are deci un rol providențial în întreaga lume, căreia îi asigură pacea, chiar dacă se folosește pentru aceasta de mijloace violente, represivi etc. Hristos preia funcțiunea pacifică a Romei, dar autorul nu-și dă sau nu vrea să-și dea seama că Hristos are pacea lui care e blîndă, iertătoare și îndurătoare, nu violentă. Prudențiu avea însă o logică în afirmația sa, pentru că, după el, Hristos era adevăratul autor al triumfurilor romane încă înainte de întruparea Sa, triumfuri la care, alături de El, au contribuit, cum am remarcat deja, munca neobosită, bărbăția aspră, puterea morală, ardoarea, forța, grija<sup>44</sup> romanilor, îndeosebi a armatelor lor. E aci un patriotism realist, dar nu și în întregime evanghelic, întrucît revoluțiile și războaiele nu erau lucruri blînde și întrucît Imperiul roman, deși universalist și parțial creștin, nu considera frați și egali pe oamenii de pretutindeni; îndeosebi el nu socotea pe barbari egali cu romanii. Prudențiu urăște pe barbari, pe

39. F. Paschoud, *op. cit.*, p. 226.

40. Cf. îndeosebi cuvîntarea lui Teodosie adresată Romei: *Contra lui Simah*, II, 415—505.

41. F. Paschoud, *op. cit.*, p. 103.

42. *Ibidem*, p. 104.

43. *Contra lui Simah*, II, 635—638.

44. *Ibidem*, II, 24—26.

care-i socotește ființe inferioare, aproape ca pe animale. El e, în general, de acord cu cuvintele împăratului Teodosie cel Mare, când acesta invita Roma să lase zeii pe seama barbarilor incuți și cu moravuri primitive<sup>45</sup>. Între lumea romană și cea barbară e, zice autorul, aceeași distanță ca între patruped și om, ca între bruta mută și ființa înzestrată cu vorbire. Comuniunea aerului și a cerului nu face egali pe oameni în domeniul religiei<sup>46</sup>.

Considerațiile de pînă aci ne duc la concluzia că întreita prosopeea a Romei la Simah, Sfîntul Ambrozie și Prudentiu exprimă mai plastic și mai viguros decît se manifestă în atitea texte contemporane cu ea criza religioasă provocată de conflictul păgîno-creștin, o trecere în revistă a unor momente critice din istoria Romei și a Imperiului roman contemporan lor, situația complexă, neclară și încă neînchegată definitiv a acordurilor dintre elementul moral al creștinismului și politica de mîna forte a Imperiului. Roma creștinată nu diferă decît foarte puțin de Roma păgînă, adesea numai cu numele. Împărații creștini atribuie victoriile armatelor lor puterii lui Hristos aproape în același fel în care împărații păgîni atribuiau triumfurile lor în războaie puterii zeilor. Lactanțiu, Eusebiu al Cezareii, Augustin ș.a. n-au fost împotriva apărării cu armele în caz de necesitate și deci războiul putea fi uneori legitim<sup>47</sup>. În secolul al V-lea, strigătul înalt de biruință al lui Prudentiu<sup>48</sup> care proslăvește triumful lui Honoriu și Stilicon asupra lui Alaric la Pollentia ar fi putut părea anacronic pentru o concepție ca cea creștină cu baza în Evanghelie. În realitate, el n-a părut astfel, pentru că creștinismul începuse să elaboreze o sinteză între credință și patriotismul roman. Pe de altă parte, Roma întinerită și creștinată nu putea fi prezentată — în epoca migrațiilor — ca o sfință în rugăciune. Ea se autodefineste corespunzător cînd zice: «Înarmată, ador pe Dumnezeu fără crima uciderii»<sup>49</sup>, termenul «ucidere» neexcluzînd aci războiul. Formula e mai mult diplomatică decît evanghelică.

## Elemente literare

Întreita prosopeea a acestor autori redă o măiestrie remarcabilă a talentului literar din perioada numită de «decadență» a limbii latine, în preajma anului 400. De fapt sînt trei prosopeei care se dezvoltă progresiv, începînd cu aceea a Romei la Simah, care e și punct de plecare și folosind un material din ce în ce mai variat și mai bogat, la autorii creștini.

Dacă personajul Romei folosește la Simah 121 cuvînte, el utilizează la Sfîntul Ambrozie 229 termeni, iar la Prudentiu 113 versuri hexametri în 723 cuvînte. Sporirea materialului lexical e impusă de contextul respectiv al prosopeei și de scopul general al operei în care se află. Înainte de a desprinde trăsăturile generale ale Romei ca personaj de prosopeea, într-o formulă sintetică, vom încerca să surpîndem materialul, compoziția și unele note literare specifice în fiecare din cele trei prosopeei.

45. *Ibidem*, I, 449—460. 46. *Ibidem*, II, 816—817; 820—821.

47. Jean Michel Hornus, *Evangile et Labarum*, Nouvelle Série théologique N. 9, Labor et Fides, Genève, 1960, p. 132—134.

48. *Contra lui Simah*, II, 710—788

49. *Ibidem*, II, 665

Materialul prosopopeii la Simah e restrîns la proporțiile pe care le îngăduia un *Raport* oficial, la o precizie și simplitate cerute de scopul acestui *Raport* și la ținuta aproape hieratică a trecutului și prezentului care-s fuzionate și stau neclintite de parcă istoria s-ar fi oprit în loc. Roma mai mult decît milenară trăiește exclusiv din trecutul pe care vrea să-l eternizeze. Materialul vorbirii ei e acela despre trecut, material în general uscat, mai mult element de muzeu decît de trăire actuală. Ideea de bătrînețe și de rituri sacre e dominantă în primul paragraf al prosopopeii (9). Din toată istoria ei, Roma nu vrea să citeze decît respingerea lui Hanibal și a galilor cu ajutorul zeilor, iar în paragraful al doilea, cerînd libertate pentru zeii naționali, ea invocă un fel de henotheism la care se ajunge printr-o multiplicitate de căi. Atmosfera prosopopeii e aceea a unui templu plin de fumul sacrificiilor, în care o mare vestală se roagă și binecuvîntează trecutul. Roma, asemenea unei sibile, vorbește ca în transă, iar spusele ei vrea să fie porunci sau profeții, ori și una și alta.

În schimb compoziția textului și stilul exprimă o artă consumată. Aproape fiecare propoziție sau frază e o maximă legată cu verigi de aur de celelalte propoziții sau fraze. Conținutul uscat dar extrem de bogat și concentrat se prezintă într-o înlănțuire de idei care derivă unele din altele și sînt îmbrăcate în cuvinte simple, legate cu o rară măiestrie unele de altele. Toate cele cinci fraze ale primului paragraf (9) al prosopopeii se termină cu cîte un verb la perfect sau prezent. Din cele 8 fraze ale paragrafului doi (10), șase se termină cu cîte un verb. E o construcție sintactică specifică poate și rapoartelor oficiale ale unui om ca Simah către cancelaria imperială, dar e și o sintaxă folosită mai ales în texte sacre sau în litanii din împrejurări solemne. Roma e mîndră, gravă, hieratică, inflexibilă în proza lui Simah, dar nu lipsită de oarecare diplomație necesară cauzei sale. După ce obiectează creștinilor că la marea taină a divinității nu se poate ajunge pe o singură cale, ea încheie prosopopeea cu observația: «Dar aceasta e o controversă de oameni fără ocupație. Acum noi facem rugăminte, nu dispută»<sup>50</sup>.

Stilul lui Simah în întreg *Raportul* e simplu, splendid, puternic, concentrat (cf. mai ales par. 5—8), iar cel al prosopopeii e, pe deasupra, și dialectic. Dialectica apare nu numai în pledoarie ca în textele: «Utar caerimoniis avitis, neque enim poenitet! Vivam more meo, quia libera sum... Quod interest qua quisque prudentia verum inquirat?», ci și în cuvinte succesive ca în: «ut longaeva reprehendar?», «nunc preces, non certamina offerimus». Aproape fiecare frază sfîrșește într-o clausulă hexametrică, adică într-un dactil și un spondeu sau troheu, ori într-una tribrhică, anapestică etc., lucru care a ispitit cu succes pre Prudențiu să versifice prosopopeea lui Simah, creindu-i un context larg într-un poem dublu pentru o Romă nouă. O frază ca: «Hic cultus in leges meas orbem redegit, haec sacra Hannibalem a moenibus, a Capitolio Senones reppulerunt»<sup>51</sup> din prosopopeea lui Simah e,

50. Simah, *Raport*, 10.51. *Ibidem*, 9.

sub raportul artei și al solemnității fondului, superioară acestor versuri ale lui Prudentiu :

«At te, quae domitis leges ac iura dedisti  
gentibus instituens, magnus qua tenditur orbis,  
armorum morumque feros mansuescere ritus,  
indignum ac miserum est in religione tenenda  
hoc sapere...»<sup>52</sup>.

și multor altora. Atmosfera de pietate a textului lui Simah are ceva din aceea a *Eneidei*.

Aceste aprecieri ale unui cititor modern al prosopopeii lui Simah și al întregului său *Raport* în care se află prosopopeea, confirmă părerile contemporanilor senatorului păgîn și — ceea ce e foarte important — chiar pe acelea, superlative, ale adversarilor săi creștini.

Sfintul Ambrozie, de pildă, îndeamnă pe împărat să nu se lase sedus de eleganța stilului de aur al lui Simah, ci să privească la fondul lucrurilor : «Solicit un singur lucru și anume să iei în considerare nu eleganța cuvintelor, ci rostul fondului. Cum ne învață Sfânta Scriptură, limba literațiilor culti este de aur, înzestrată cu vorbire împodobită și țîșnind din fulgerul cuvintelor strălucitoare ca dintr-o culoare prețioasă. Această limbă seduce ochii sufletului prin strălucirea frumuseții și orbește vederea. Dar dacă pui mai cu atenție mîna pe acest aur, îți dai seama că ceea ce pe dinafară e lucru prețios, pe dinăuntru e fier mort... Păgînii fac mult zgomot în jurul lucrurilor prețioase și mari, dar apără lucruri lipsite de adevăr. Ei vorbesc de Dumnezeu, dar adoră pe idoli»<sup>53</sup>. Aprecierile Sfîntului Ambrozie la adresa stilului și artei literare a lui Simah și a altora asemenea lui sînt un omagiu remarcabil.

Un omagiu egal, versificat, îi aduce lui Simah și Prudentiu : acesta caracterizează pe Simah ca avînd «o limbă curgînd dintr-un izvor minunat de cuvinte, podoabă a elocinței romane, limbă căreia îi cedează însuși Tullius (Cicero)... Gură vrednică ce strălucеște de aurul veșnic cu care a fost poleită»<sup>54</sup>. Prudentiu se recunoaște, sub raportul talentului, inferior lui Simah cu care nu îndrăznește să se compare și ale cărui săgeți oratorice nu vrea să le provoace. El dorește ca, sub raport literar, *Raportul* senatorului să rămînă neatins și să-și mențină faima prin fulgerele artei sale<sup>55</sup>. În prefața de la începutul poemului al doilea *Contra lui Simah*, Prudentiu își exprimă încă o dată părerea că senatorul păgîn este un om excepțional, cu un talent inegalabil și roagă pe Hristos ca pe valorile operei lui literare să-l ajute să nu fie scufundat de elocința lui Simah<sup>56</sup>. Prestigiul prosopopeii Romei în fața contemporanilor lui Simah era așa de mare, încît creștinii s-au temut că ea ar putea provoca o schimbare în politica religioasă a Imperiului<sup>57</sup>. E ceea ce a provocat intervenția decisivă a Sfîntului Ambrozie prin *Scrisorile* sale a *XVII-a* și a *XVIII-a*.

52. *Contra lui Simah*, I, 455—459.

53. Sf. Ambrosie, *Scrisoarea a XVIII-a*, 2, *ibidem*.

54. *Contra lui Simah*, I, 632—635.

55. *Ibidem*, I, 645—649.

56. *Ibidem*, II, Praefatio 55—64.

57. Martin Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, Viertel Teil, zweite vermehrte Auf., München, 1914, 819, p. 125—126.

Deși Roma lui Simah era bătrână, tradiționalistă, morocănoasă și nu accepta critica, ea putea avea succes — se pare că și începuse să-l aibă —, pentru că vorbea în numele libertății și al cultelor ei religioase. Se pare însă că factorul decisiv era incomparabila artă literară cu care era prezentată problema. În mediul adversarilor, alarma trebuia dată de cineva care era sensibil la efectele scrisului frumos.

Primul dintre scriitorii creștini care a făcut acest lucru a fost Sfântul Ambrozie, episcop al Milanului, autor de cărți și orator remarcabil. La el, Roma continuă să fie o persoană în vîrstă, dar pe punctul de a se converti sau deja convertită, poate o creștină ieșită de curînd din catehumenat și care deabia a primit botezul. Prosopopeea ei trebuia rostită de o Romă pe punctul de a se schimba sau deja creștinată pentru a prezenta și susține o concepție nouă în fața împăratului și a Imperiului roman. «Bătrînă, așa cum sînt, nu mă rușinez să mă convertesc cu înțreaga lume... Să se rușineze bătrînețea care nu se poate corecta» sînt cuvinte care arată o întorsătură radicală în viața Romei, în orice caz o renunțare la ceea ce era nepotrivit și inacceptabil în materie de cult și de istorie: «De ce mă tot minjiți, în fiecare zi, cu sînge alterat de animal nevinovat? Ce-mi tot aduceți înainte exemplele celor vechi? Urâsc riturile unora ca Neron»<sup>58</sup>.

Pentru prosopopeea sa, Sfântul Ambrozie folosește trei feluri de material: *istoric*, *didactico-moral* și *parenetic*. În domeniul istoric, Roma perorează pentru Camillus, Regulus și Africanus (Scipio) și critică pe Neron și pe împărații căzuți prizonieri sau ajunși tirani. În domeniul didactico-moral, ea se folosește de maxime caracterizînd bătrînețea aplicată cazului ei. Maximele sînt reușit aplicate, deși ele puteau stîrni oarecare rumoare între păgîni. Citite însă de un împărat tînăr ca Honoriu, care se simțea bine în tovărășia unei Rome convertite și deci întinerite sufletește, ele puteau avea — și au și avut — efecte pozitive. Pareneza e sugestivă și în bună parte dialectică: «Venite, discite in terris coelestem militiam; hic vivimus et illic militamus. Caeli mysterium doceat me Deus ipse, qui condidit, non homo, qui se ipsum ignoravit»<sup>59</sup>.

Compoziția și stilul prosopopeii Sfîntului Ambrozie sînt quasi-clasice, fără să atingă nivelul prosopopeii lui Simah. Ele sînt superioare însă acelora ale lui Simah prin atmosfera de mișcare, de schimbare și de noutate pe care le aduc în problemă. Bătrînețea se poate schimba, moravurile se pot preface, pămîntul poate fi orientat spre cer, totul e posibil prin progres. Roma ambroziană desfășoară un întreg program pedagogic opus pasivității Romei lui Simah care zisese: «Sera tamen et contumeliosa est emendatio senectutis»; la aceasta Roma Sfîntului Ambrozie replică: «Erubescat senectus quae emendare se non potest», folosind exact tot 7 cuvinte ca în prosopopeea Romei simahiene. Vocabularul e cel mai adesea ales, cuvintele sînt legate dialectic și propozițiile sfîrșesc cu clausule frumoase, de origine mai mult lirică decît de epeice.

Roma ambroziană e o convertită, o creștină proaspătă, care vrea să trăiască, să-și însușească și să practice lucruri mai bune decît cele de

58. Sf. Ambrozie, *Scrisoarea a XVIII-a*, 7, *ibidem*.

59. *Ibidem*.

pînă aci și să militeze pentru împărăția cerurilor. Lucru firesc pentru concepția unui Părinte al Bisericii ca Sfintul Ambrozie, el însuși convertit la creștinism de circa 10 ani (374), în momentul cînd Simah prezintă cererea sa împăratului Valentinian al II-lea (384—385). Roma Sfintului Ambrozie e o matroană venerabilă dar cu suflet tînăr și plin de vigoare datorită credinței noi pe care a îmbrățișat-o.

Prudentiu elaborează o prosopopee a Romei luînd ideea principală de la Simah și mai ales de la Sfintul Ambrozie și unele sugestii și materiale de la ambii, dar aducînd și material nou însoțit de aprecieri mai bogate ca la predecesorii săi. Prosopopeea, ca și întregul poem în două părți *Contra lui Simah*, scris în hexametri, poem din care ea face parte, nu pare a fi o operă de cabinet a lui Prudentiu, ci rezultatul unei împrejurări deosebite care l-a provocat. Să fi intervenit Simah din nou pe lângă împărat, în 402 d. Hr., pentru a readuce «altarul Victoriei» în senat, unde nu reușise acest lucru cu 20 de ani mai devreme din cauza intervenției Sfintului Ambrozie? Să fi socotit Prudentiu că victoria Romei asupra lui Alaric merita o asemenea lucrare în care e pusă frontal problema îmbinării creștinismului cu patriotismul, lucru considerat de păgîni ca propriu numai lor? Un răspuns precis la aceste întrebări nu se poate da. E sigur însă că autorul a sesizat o problemă mare la ordinea zilei: lupta pentru întîietate între păgînism și creștinism în fața statului roman și încercarea de a înțelege istoria Romei sub unghiul de vedere creștin.

Prudentiu folosește pentru prosopopeea Romei în opera sa un material istoric mai întins decît Simah și Ambrozie, atît pentru că acest material îi era necesar pentru teza sa, cît și pentru că el se îmbogățise în ultimii 20 de ani. El consacră 12 versuri lui Hanibal și galiilor<sup>60</sup> și 15 versuri persecuțiilor dezlănțuite de diverși împărați romani contra creștinilor<sup>61</sup>. Ultimului mare eveniment militar — războiul Romei cu Alaric — autorul îi dedică 26 versuri plus unele reveniri și ecouri<sup>62</sup>. Roma, care la Simah și la Sfintul Ambrozie, de-abia binevoiește să se adreseze împăratului și senatorilor, acordă la Prudentiu o deosebită atenție și dragoste împăratului pentru victoria sa asupra lui Alaric — victorie reputată de fapt de Stilicon — și-l invită să intre triumfal în Cetate, unde i se vor arunca pe cale cununi de flori și unde toți vor exulta de bucurie<sup>63</sup>. În altă parte, împăratul e interpelat ca să-și asocieze pe Hristos pentru totdeauna și să fie atent la săgețile oratorice ale lui Simah care îndrăznește să spitească credința creștină, nebagînd în seamă nici pe împărat și nici pe ea, pe Roma, după ce ei au închis temple și au dărîmat altare păgîne pline de sînge alterat<sup>64</sup>. Legătura oarecum conjugală dintre Roma și împărat în complexul de evenimente al vremii iese mai consolidată. Materialele antimitologice îndreptate mai ales contra lui Jupiter și Marte<sup>65</sup> și cel despre Hristos<sup>66</sup>, deși nu prea întinse sînt substanțiale. Un material deosebit de prețios, mai ales cu valoare psihologică, e consacrat Romei însăși, care se descrie pe sine interesant și atrăgător, cu chipul ei fizic și moral, cu groazele, criticile,

60. *Contra lui Simah*, II, 686—689, 746—749.

61. *Ibidem*, II, 666—678, 682—683.

62. *Ibidem*, II, 696—720, 730—737.

63. *Ibidem*, II, 726—732.

64. *Ibidem*, II, 756—765.

65. *Ibidem*, II, 666—669, 680—683, 687, 708, 747.

66. *Ibidem*, II, 710—714, 732, 745, 758, 766.



bucuriile, grijile, nădejtile și triumfurile ei, cu oamenii ei mari, cu monștrii și cu sfinții ei<sup>67</sup>.

Compoziția și armonizarea acestui material sînt realizate cu o mare libertate poetică proprie scriitorilor antici și uneori și celor moderni. Caracterul polemic al lucrării a contribuit și el în bună măsură la reveniri, repetiții, adînciri. Problemele nu sînt tratate cite una, separat și exhaustiv, ci combinat, cu interfeerențe, cu reluări care precizează sau subliniază. Situația istorică-morală a Romei, invaziile gotice timp de 30 de ani (II v. 715—716) și războiul cu Alaric sînt prinse într-o compoziție din cele mai sugestive.

Descrierile prosopopeei sînt redade într-un stil colorat, precis și atrăgător.

Autoportretul pe care și-l face Roma la începutul vorbirii sale și în diferite alte părți ale prosopopeei e compozit și interesant, el nease-mănîndu-se nici cu acela al Romei lui Simah, nici cu acela al Romei Sfîntului Ambrozie. Fosta bătrînă a devenit o tînără cu părul de aur, cum am spus, și care de-abia acum merită să fie numită «venerabilă» și «capitală a lumii». Bătrînețea însăși pe care Roma lui Prudentiu o lea-pădă e redată printr-o seamă de termeni deosebiți, în fond sinonimi, dar care introduc culore și variație ca : senium, canities, vetustas, longa dies, vivendo diu, meis annis<sup>68</sup>. Reîntinerirea Romei e exprimată prin verbul «renascens» care redă nu numai fenomenul biofizic al întineririi, ci și pe cel interior, spiritual, al convertirii prin credință, apoi prin daurirea părului alb al bătrîneții : «vidique meam flavescere rus-sus canitiem»<sup>69</sup>.

Chiar bătrînă, cînd i se reproșează vîrsta înaintată, Roma știe să răspundă cochet și tinerește, la Prudentiu : «Cine va fi acela care să-mi reproșeze mia mea de ani ?»<sup>70</sup>. Cu coiful sub frunza de măsline — simbolul păcii — și cu centura acoperită de ghirlande, Roma rămîne totuși înarmată pentru că atacurile barbarilor o impun. Dar această ținută armată nu implică intenția de a comite crime ca în trecut cînd acționa sub inspirația lui Jupiter, a lui Neron, Deciu și a altora și cînd, în timpul persecuțiilor, s-a mînjit cu sîngele dreptilor. Numai timpul mai din urmă a purificat-o de vina acestei întinări<sup>71</sup>.

Acum, scăpată de coșmarul războaielor, Roma e fericită că barbarii nu-i mai bat la porți, că ei nu mai umblă vagabonzi în cuprinsul ei ca atunci cînd era cucerită și nu-i mai tîrăsc tineretul prizonier dincolo de Alpi<sup>72</sup>. Cînd e cazul, ea îndeamnă la jertfa eroică pentru patrie, cum a fost cazul în războiul cu galii și cu goții, iar pe bravii victorioși în frunte cu împăratul îi întîmpină cu flori, își împodobeste atriile cu cununi și porțile în sărbătoarele cu «pallia», fericită că a scăpat din așa de cumplit război, că e liberă și că află numai din auzite de încăierările cu goții<sup>73</sup>. Ea cere mamelor și tinerilor să se apropie spre a le scoate de la mîini tristele cătușe ale captivității, ca foștii exilați să se dezvețe de robie, iar copilul să învețe a se ști liber de îndată ce mama s-a întors

67. *Ibidem*, II, 656—671, 676—679, 690—695, 697—699, 707, 721—730, 732—738, 750—757, 763—768.

68. *Ibidem*, II, 656, 658, 659, 660, 661. 69. *Ibidem*, II, 657—658.

70. *Ibidem*, II, 84 : «Equis erit, qui mille meos reprehenderit annos ?»

71. *Ibidem*, II, 663—678. 72. *Ibidem*, II, 691—695. 73. *Ibidem*, II, 727—730.

din surghiun la casa părintească. «Departa cu teama! Am biruit, să tresăltăm»<sup>74</sup>. Roma nu are cu ce răsplăti meritele vitejilor ei. Ea zice în această privință : «Este ieftin lucru să inventăm membre pentru statui ; vitejiei nu i se cuvine ceva ieftin. Ceea ce timpul roade este ieftin : arama se prăpădește, aurul galben dispăre, argintul alb strălucitor piere dacă sînt scoase din uz sau o vină întunecată din apropiere le alterează»<sup>75</sup>. Roma vorbește de palatele ei pe care le voiește consacrate Domnului păcii.

Puțini autori ai antichității tardive au lăsat un tablou așa de viu și sugestiv al Romei. E o Romă sintetică a tuturor epocilor istoriei ei, în care Prudențiu a condensat o parte din faptele mari ale existenței ei, într-o contopire impresionantă de calitate și defecte. Forma artistică a tabloului e remarcabilă.

Aceleași tablouri, dar mai succinte, uneori numai creionate a lăsat Prudențiu în prosopopeea sa și pentru alte personaje ca : Hanibal, Alaric, Stilicon, Neron, Deciu, Jupiter, Honoriu și Hristos, deși decisivi pe fundalul poemului și al prosopopeii, sînt înfățișați abstract, probabil dintr-o necesitate de tehnică epico-dramatică a ansamblului, sau ținînd seama de scopul poemului, în care Roma era personajul principal care trebuia să angajeze dozat celelalte figuri ale piesei. Prudențiu descrie minunat Italia cu cetățile ei cu acoperișuri de aur, cîmpurile venetilor bogățiile ligurelor, locurile de țară plăcute ale Padului și Tuscum-ului<sup>76</sup>, deliciile de la Baiae, Campania cea fertilă, Tarentul cel plăcut<sup>77</sup>.

Prosopopeea prudențiană e o poezie caldă, vie, plastică, folosind interesante figuri de stil ca : antiteza, anafora, dialogul, exhortația, metafora etc.<sup>78</sup>. Episoadele cuprind aproape fiecare un anume fel de tropi stilistici axați pe ideile principale ale episodului.

Hexametrii lui Prudențiu sînt, în general, nu numai corecți ci și frumoși, uneori răscolitori. S-a zis că Prudențiu are cîteodată verva lui Juvenal și energia lui Lucan<sup>79</sup>. În general, versificarea lui Prudențiu din prosopopee se ridică la mai mult decît atît. Deși uneori cantitatea prozodică tinde să fie înlocuită prin accentul de intensitate, construcția metrică vrea totuși să rămînă la regulile ei clasice redînd ideile mai grav sau mai liric. Unele versuri din episodul care descrie persecuțiile, sau din cel ce prezintă ecurile invaziei gotice și războiul cu Alaric sau al biruinței asupra acestuia au scilipiri și solemnități de epopee virgiliană :

«Temptavit Gelicus nuper delere tyrannus  
 Italiam patrio veniens iuratus ab Histro,  
 Has arces aequare solo, tecta aurea flammis  
 Solvere, mastrucis proceres vestire togatos...<sup>80</sup>  
 Depulit hos nimbos equitum non pervigil anser,  
 Proditor occulti tenebrosa nocte pericli,  
 Sed vis cruda virum perfractaque congregientum  
 Pectora<sup>81</sup>..

74. *Ibidem*, II, 732-737.75. *Ibidem*, II, 751-755.76. *Ibidem*, II, 697-702.77. *Ibidem*, II, 746, 748.78. *Ibidem*, II, 678-679, 661, 662, 666, 718, 719, 731 și urm., 750-765.79. M. Lavarenne, *Notiie la Prudence* III, p. 105.80. *Contra lui Simah*, II, 696-699.81. *Ibidem*, II, 703-706.

Asemenea lui Simah și Sfîntului Ambrozie, Prudențiu a apărut o teză pe care a cîștigat-o, dar el a făcut mai mult decît atît : el a scris operă de artă, ridicînd problema pe aripile poeziei. El a prezentat elemente patriotice, religioase și morale din istoria Romei adesea independent de tema în sine a lucrării și după ce le-a ridicat, — cu mintea și inima — la mari înălțimi, le-a făurit o ținută elegantă care fără să egaleze pe aceea a artei lui Simah, nu se află prea mult în urma ei; deși el, din modestie, zice despre sine, comparîndu-se cu marele orator : «Am destulă memorie ca să știu cine sînt și-mi cunosc bagatelele» : «Sum memor ipse mei satis et mea frivola novi»<sup>82</sup>.

Prosopopeea Romei la Simah, Sfîntul Ambrozie și Prudențiu dă expresie unui moment de sinteză istorică a Imperiului roman între anii 384—402 și pune în evidență o interesantă capacitate literară în mediul păgîn și creștin.

Roma milenară conștientă de valoarea și suveranitatea ei ar vrea, după concepția păgînă, să rămînă pe loc, să se stingă în propria-i glorie. După concepția creștină, ea dorește să trăiască mai departe, nerenușind la esențialul infrastructurii antice, dar creîndu-și o nouă suprastructură din elemente oferite de creștinism și de viața cea nouă a lumii. Ca să trăiască, ea trebuie să se nască din nou, să întinerească. Ea va căpăta vigoarea, orizontul și entuziasmul tinereții și ale unei vieți noi. Din acest punct de vedere, Sfîntul Ambrozie și Prudențiu sînt superiori lui Simah. Ei infuzează o viață nouă și un chip nou bătrînei Rome, dîndu-i convingerea și perspectiva eternității. Această eternitate fusese oferită Romei, e drept, cu mult înainte de către zeii ei prin marii poeți (Virgiliu etc.) ai Cetății, dar se părea că ea (eternitatea) avea un termen de scadență mai mult sau mai puțin precis după primul mileniu de existență. Creștinii vor să prelungească această eternitate fragmentată pentru că iubesc Roma, ori pentru că socotesc etern creștinismul care-și întărește rădăcinile și influența în Imperiu, sau pentru că ei ajungînd la conducerea Cetății vor să se eternizeze pe ei înșiși eternizînd-o pe aceasta? E posibil ca toate aceste ipoteze să fie parțial sau total adevărate.

Ceea ce rămîne și este impresionant este întinerirea Romei și limbajul ei curajos, înflăcărat, obiectiv și înțelept. Că face istorie, autocritică istorică și didactică sau declamă poezie, Roma e mereu practică : ea vrea să se știe stăpînă și să fie tratată ca atare. Nu o Romă bătrînă, ci una tînără, vigoasă și cu ochii larg deschiși spre viitor putea concepe, menține și impune un asemenea rang.

Această Romă întinerită, adică botezată, e creștină totuși mai mult cu numele, pentru că principiul de bază al vieții ei a rămas forța : coiful, egreta și armele îi sînt intacte, numai că-s acoperite cu frunze de măsline și ghirlande verzi. Ea adoră pe Dumnezeu stînd «înarmată»<sup>83</sup>. Așa se întîmplă și în perioada păgînă, cînd a fost posibilă armonizarea universalismului cu naționalismul roman. Acum, patriotismul și creștinismul se îmbogățesc și se desăvîrșesc<sup>84</sup> cel puțin în aparență, pentru că, deși Roma a supus popoarele spre a le uni în armonie și înțelegere, urmînd ca prin aceasta dragostea religioasă să stăpînească apoi inimile

82. *Ibidem*, I, 645.83. *Ibidem*, II, 665.84. F. Paschoud, *op. cit.*, p. 226.

oamenilor <sup>85</sup>, touși ea (Roma) a făcut această propedeutică aproape numai prin forță.

Roma vrea ca împăratul ei asociat cu Hristos să-i ducă împărăția pînă la cele cerești <sup>86</sup>, dar poetul zice : «Hristoase, ne îndoim încă dacă Roma afierosită Ție a trecut la legile Tale și dacă vrea cu poporul și cu conducătorii ei să-și întindă împărăția pămîntească pînă deasupra stelelor cerului» <sup>87</sup>. E un semn de întrebare pe care elocvența Romei din prosopopee nu l-a putut înlătura. Deși Hristos e pomenit de cîteva ori în epopee, El nu e suficient de organic legat de destinul omului. În această privință zeei păgîni s-au bucurat în Roma precreștină de mai multă favoare.

Pacea de care Roma face atita caz se identifică cu Roma însăși — stăpîină militară și opresoare a popoarelor, neavînd decît puține lucruri comune cu Evanghelia. Prudențiu o spune clar : «Pacea și Roma, acestea țin lumea strins legată, Hristoase. Tu poruncești ca acestea două (pacea și Roma) să fie stăpîne ale lumii. Fără pace, Roma n-are aprobarea Ta, iar ceea ce face ca pacea să placă este suveranitatea Romei care pedepsește și oprimă diferite mișcări revoluționare prin putere și teroare laolaltă <sup>88</sup>. Deci pacea nu reprezintă un element pur creștin, ci unul precreștin, probabil nu totalmente străin de Logosul spermatikos.

Ura Romei față de barbari este explicabilă sub raport politico-militar, cel puțin pînă la un punct, dar frățietatea evanghelică nu a influențat încă aproape cu nimic această atitudine. Stilicon care apăra Imperiul cu atita dibăcie și succes era un barbar german (gînere al lui Teodosie și socru al lui Honoriu, ucis din ordinul acestuia în 408).

Sub raport literar, prosopopeea Romei e, la Simah, Sfintul Ambrozie și Prudențiu, o încercare artistică remarcabilă care ar onora paginile oricărei antologii de limbă latină. Amplificîndu-se progresiv de la Simah pînă la Prudențiu și îmbogățindu-se cu elemente mereu noi creștine și păgîne de natură istorică, religioasă și literară, prosopopeea a căpătat un caracter mai realist, mai dinamic, mai parenetic, mai complex. Dacă cele trei prosopopei ar fi concentrate într-una, s-ar ajunge la o Romă în al cărei portret compozit am putea remarca gravitate, mîndrie, bărbăție, maiestate, putere organizatorică și militară gata de a pune mîna pe armă, dacă e nevoie, spirit critic și autocritic, sete de unitate, de universalitate, de eternitate, de pace care să servească interesele ei ; o unire slabă cu Hristos, mai degrabă o alianță cu sens moral-practic și cu efecte politice. Ar fi o figură sincretistă impresionantă cu importanță mai mult memorială decît reală. Roma presimțea dezastrul de la 410, cînd Alaric a devastat-o, și pe cel din 476, cînd Imperiul roman de Apus a încetat.

85. *Contra lui Simah*, II, 583—591. 86. *Ibidem*, II, 758—759.

87. *Ibidem*, I, 587—590. 88. *Ibidem*, II, 635—640.

## EXPLICAREA BOTEZULUI ÎN „CATEHEZELE BAPTISMALE” ALE SFÎNTULUI IOAN GURĂ DE AUR

Explicarea cultului ca obiect al catehezei patristice. Comentarii liturgice sub formă catehetică și omiletică în secolele al IV-lea și al V-lea. — Cunoașterea măcar în parte, de către credincioși, a ceremoniilor cultului public și a înțelesului lor simbolic — ca și cunoașterea principalelor învățături de credință și reguli de viață creștină, constituia în Biserica veche creștină un obiect al învățămîntului catehetic. De aceea, cele dintîi comentarii liturgice din literatura creștină, care s-au păstrat, au scop și caracter catehetic și provin toate din epoca de aur a disciplinei catehumenatului, adică din secolele al IV-lea și al V-lea. Ele sînt opera marilor didascali sau cateheți din acel timp, fiind alcătuite în vederea instruirii și inițierii catehumenilor care se pregăteau pentru primirea botezului creștin (βαπτίζόμενοι, φωτίζόμενοι, *competentes, illuminandi, baptizandi*) sau a neofitilor care îl primiseră deja (βαπτισθέντες, νεοφωτιστοι).

Tilcurile liturgice din această categorie au în general un caracter de popularizare și forma de expunere didactică ori omiletică; ele sînt adică ori simple *cateheze*, adică lecții de școală creștină, ori *predici (omilii) catehetice*. Ele au fost scrise și rostite în cadrul unui curs sistematic și mai mult sau mai puțin complet de instrucție mistagogică, care se ținea de regulă în biserici ori în săli anume destinate pentru învățămîntul catehetic, care existau pe lângă toate basilicile-catedrale din această epocă (κατηχησομενεῖα); cursul acesta se ținea de preferință în timpul Postului Paștilor și în Săptămîna Luminată și el avea ca obiect principal explicarea Crezului (Simbolului de credință) și a riturilor celor trei Taine de căpetenie ale inițierii creștine, pe care le primea orice creștin la intrarea sa în sinul Bisericii: Botezul, Mirungerea și Împărtășania (Sfînta Euharistie). Adresîndu-se mai ales celor de curînd botezați, autorii acestor scrieri explică, în chipul cel mai simplu cu putință și mai pe înțelesul tuturor, ceremoniile acestor trei Taine și ale sfîntei liturghii (în cadrul căreia se săvîrșea Sfînta Euharistie), semnificațiile lor istorico-simbolice, dogmatice (doctrinare) și mistico-eshatologice, precum și efectele lor supranaturale în viața religioasă, stăruind îndeosebi asupra obligațiilor morale care decurg din noua stare de creștini, sau de membri ai Bisericii, calitate pe care neofitii o dobîndeau prin botez<sup>1</sup>.

1. Despre catehumenat vezi mai ales: P. D. Puniet, *Catéchuménal*, în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», réd. par H. Leclercq et F. Cabrol, t. II (1910), col. 2591 ș.m.; F. Probst, *Katechese und Predigt vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts*, Breslau 1884; Chrys. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, Erster Band (Antiochien), München 1829, p. 60—68.

Astfel de comentarii liturgice, sub forma de omilii sau de cuvîntări catehetice, s-au păstrat, de exemplu, de la: Sfîntul Chiril, arhiepiscopul Ierusalimului (+ 386)<sup>2</sup>, Sfîntul Ioan Gură de Aur (+ 407)<sup>3</sup>, Sfîntul Ambrozie, episcopul Milanului (+ 397)<sup>4</sup>, episcopul Teodor de Mopsuestia (+ cca. 428)<sup>5</sup>, un autor apusean necunoscut, care a scris tratatul *De sacramentis* (atribuit de cele mai multe ori tot Sfîntului Ambrozie)<sup>6</sup> ș. a. Ele constituie astăzi nu numai documente de o importanță excepțională pentru istoria prediciei și a catehezei creștine, ci și izvoare de prim rang pentru istoria și interpretarea cultului creștin, ajutîndu-ne, pe de o parte, să reconstituim slujba (ritualul) Botezului, Mîrungerii și Euharistiei în epoci și regiunile din care provin autorii lor, iar pe de altă să cunoaștem ideile și concepția acestora despre cele trei Taine ale inițierii creștine, despre fondul sau conținutul lor doctrinar, despre semnificațiile istorice, simbolice și eshatologice legate de ceremoniile sau riturile lor și despre importanța lor pentru viața religioasă-morală creștină. Expunerea sistematică și metodică a conținutului unor astfel de opere ne va ajuta să descoperim mai bine teologia mistagogică a Bisericii Vechi, reprezentată prin gîndirea celor mai străluciți și autorizați reprezentanți ai catehezei patristice.

De aceea, vom consacra fiecăruia dintre cei indicați mai înainte cîte un studiu separat, scoțînd în evidență atît ideile personale ale fiecăruia dintre ei, cît și fondul ideologic identic, care constituia un bun comun al teologiei patristice din perioada de aur a istoriei creștine și care, deși expus în forme diferite de la catehet la catehet, unește și apropie pe toți marii didascali creștini, din cele mai îndepărtate regiuni ale vastei arii a creștinătății din acea epocă. Acest fond comun trebuie să rămînă și astăzi temelie și criteriul normativ al concepției doctrinare, al catehezei și al practicii liturgice a tuturor confesiunilor creștine, în efortul lor nobil de a-și regăsi și reface unitatea originară de gîndire și trăire, pe temeiul celor trei Taine prin care ne unim succesiv cu Hristos și ne integrăm Trupului Său mistic, adică Bisericii universale.

În cele ce urmează vom prezenta, sub acest unghi, pe Sfîntul Ioan Gură de Aur, care n-a fost numai un mare orator creștin, cum este în-

2. Cele cinci cateheze numite «mystagogice», text grecesc în, P.G., XXXIII, 1097-1128 și numeroase ediții mai noi. Traducerea românească cea mai nouă, de Pr. D. Fecioru: *Sfîntul Chiril al Ierusalimului, Catehezele*, partea II-a, București 1945 (Col. «Izvoarele Ortodoxiei», 7), p. 539 ș.u.

3. Vezi mai departe, notele 9 și 10.

4. *De mysteriis*, text lat. P.L., XVI, 405-426 și numeroase ediții mai noi. Traducerea românească de Pr. Prof. E. Braniște și Prof. I. Voiusa, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 5-6, p. 286-302.

5. *Liber ad baptizandos*, text siriac și trad. engl. la A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, Cambridge 1932; Același, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Cambridge 1933 («Woodbrooke Studies», vol. V și VI). Extrase în trad. lat. de A. Rucker: *Ritus Baptismi et Missae quem descripsit Theodorus episcopus Mopsuestenus in sermonibus catechelicis...*, Monasterii (Münster), 1933 (Col. «Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia». Series Liturgica, edita curantibus R. Slapper et A. Rucker, fasc. II). Trad. franc.: Théodore de Mopsueste, *Les homélies catéchéliques*, trad., introd., index par R. Tonneau O. P. et R. Devresse, Città del Vaticano, 1949 (Col. «Studi e Testi», 145).

6. Text latin în P.L., XVI, 427-482 și alte ediții mai noi. Trad. rom. de Pr. Prof. E. Braniște, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 9-10, p. 565-599.

deobște cunoscut și admirat, ci și unul dintre cei mai mari cateheți creștini ai timpului său; *Catehezele sale baptismale*, mai puțin cunoscute și studiate decât cele ale Sfântului Chiril al Ierusalimului sau ale Sfântului Ambrozie al Milanului, vor arăta cum era conceput, practicat și înțeles Botezul creștin într-unul din cele mai importante centre ale vieții religioase, ale culturii și artei creștine antice: Antiohia Siriei, din a doua jumătate a secolului al IV-lea.

#### SFÎNTUL IOAN GURĂ DE AUR CA INTERPRET AL BOTEZULUI

**1. Catehezele sale baptismale.** — În preajma anului 386, când la Ierusalim se stingea din viață Sfântul Arhiepiscop Chiril, cel dintii mare mistagog creștin, nu departe de acolo, într-un alt important centru religios, politic și cultural al epocii — la Antiohia —, începea să strălucească pe cerul creștinătății din veacul al patrulea un nou lucefăr, care avea să lase în urma lui lumini nestinse încă pînă astăzi: Sfântul Ioan, marele predicator care va fi supranumit mai tirziu *Gură de Aur* și care în anul 386 era hirotonit preot de către episcopul Flavian al Antiohiei.

În calitatea lui de predicator al catedralei episcopale din acest oraș, funcție pe care a îndeplinit-o între anii 386—398, Sfântul Ioan avea, ca toți marii predicatori din acel timp, și sarcina de a pregăti pe catehumeni pentru primirea Botezului, lucru care se făcea, de regulă, în timpul Postului Paștilor<sup>7</sup>. Dar spre deosebire de Ierusalim — unde Sfântul Chiril explica riturile Tainelor de inițiere numai neofitilor — la Antiohia explicarea riturilor baptismale se făcea înainte de botez catehumenilor înscriși la începutul Postului pentru primirea Botezului în noaptea Paștelui (φωτισόμενοι, *competentes, illuminandi seu baptizandi, οἱ μὲλλοντες φωτισεσθαι*). Din nefericire, nu au parvenit pînă la noi toate catehezele cu caracter baptismal (mistagogic) ținute de Sfântul Ioan catehumenilor și neofitilor de la Antiohia. Se pare însă că el a rostit asemenea cuvîntări cel puțin în trei ani diferiți, căci au rămas (sau sînt cunoscute pînă acum) de la el numai 13 cateheze mistagogice, care se pot repartiza în trei serii (cicluri), ținute la Antiohia, în timpul Postului Paștilor din trei ani diferiți, și anume:

a) O serie ținută în anul 387, din care s-a păstrat o singură cateheză, și anume a doua, editată prima dată de Bernard Montfaucon<sup>8</sup> și reprodușă de J. P. Migne, în *Patrologia Graeca* (XLIX, 231—240, cu traducere latină de Bernard Brixian);

b) O altă serie, alcătuită din patru omilii, ținute, după toată probabilitatea, în Păresimile anului 388 și publicate de A. Papadopoulos-Kerameus, în volumul: *Varia graeca sacra. Sbornik greceskih neizdannah bogoslovskih textov IV—XV vekov* (Colecție de texte teologice gre-

7. Sf. Ioan însuși face aluzie, în diverse scrieri ale sale, la faptul că era nevoit să întrerupă sau să întîrzieze continuarea unui ciclu de omilii exegetice, pentru a vorbi catehumenilor. Vezi de ex., *Omilia II despre rolul diavolului în această lume*, P.G., XLIX, 258 și *Omilia XII, I la Geneză* (ținută în anul 388), P.G., LIII, 98. Cp. și Chrys. Baur, *op. cit.*, p. 63.

8. *Sancti Patris nostri Iohannis Chrysostomi... Opera omnia quae exstant...*, t. II, Paris, 1718. col. 231—240 (altă ediție la Veneția 1784, p. 224—231).

cești inedite din sec. IV—XV), Sankt-Petersburg, 1909, p. XX—XXV și 154—183, după Codicele 129 (un «Omiliar») din fosta Bibliotecă Sino-dală de la Moscova, din sec. X—XI, f. 380—387, (azi în Muzeul Istoric din Moscova, fără cotă); numai prima dintre aceste patru cateheze (ținute cu 30 zile înainte de Paști) fusese editată și de J. P. Migne (în P. G. XLIX, 223—232), după o ediție mai veche, a lui Fronton du Duc, din secolul al XVI-lea; cea de a patra (ultima) din această serie a fost ținută neofiților, chiar în noaptea Paștilor, îndată după primirea Botezului.

c) A treia serie (probabil singura păstrată în întregime) este alcătuită din opt omilii (cateheze) baptismale, rostite — pe cât se pare — în cursul Păresimilor din anul 390 și publicate de curînd de către cunoscutul cercetător contemporan al textelor hrisostomice, assompționistul *Antoine Wenger*, după Codicele 6 al Mînăstirii Stavronikita, de pe la începutul secolului al XI-lea (singurul text cunoscut pînă acum)<sup>9</sup>. Primele două din această serie sînt adresate catehumenilor, celelalte sînt adresate neofiților, după botezarea lor, fiind deci rostite în Săptămîna Luminată a anului respectiv.

Nu toate aceste cateheze (12 la număr) sînt însă importante din punctul de vedere care ne preocupă. Cele mai interesante pentru descrierea și explicarea ritualului botezului sînt catehezele a doua și a treia din seria publicată de A. Papadopoulos-Kerameus (*op. cit.*, p. 166—176 și 176—183), cateheza a doua din seria publicată recent de A. Wenger (*op. cit.*, f. 133—150) și — în parte — cele două cateheze disparate (din două serii deosebite) editate mai de mult de J. P. Migne (P. G., XLIX, 223—240). Restul catehezelor postbaptismale — și mai ales *Catehezele a III-a—VIII-a* din seria cea mai completă, publicată de curînd de A. Wenger — cuprind, de fapt, considerațiuni, îndemnuri și sfaturi de ordin moral, privitoare la viața religioasă-morală a noilor creștini, mai ales că autorul lor, cu toate că are în vedere în primul rînd pe neofiți, ține în seamă și pe credincioșii mai vechi (botezați mai de mult), care ascultau aceste omilii laolaltă cu neofiții<sup>10</sup>.

Că să delimităm de la început orizontul preocupărilor de mistagog ale Sfîntului Ioan Gură de Aur, vom preciza că el descrie și explică riturile unei singure taine, Taina inițială și fundamentală a inițierii creștine, adică *Botezul*, neglînd cu totul, în catehezele sale baptismale, celelalte două Taine ale inițierii creștine (Mirungerea și Sfînta

9. Jean Chrysostome, *Huil catéchèses baptismales inédites*. Introd., texte critique, trad. et notes de Ant. Wenger, A. A., Paris, 1957 (Coll. «Sources chrétiennes», 50). 284 p. (dintre care p. 108—262 duble). Numai cateheza III din această serie (intitulată *Către cei luminați* și roslită chiar în noaptea Paștilor) mai era cunoscută și din alte manuscrise grecești, descoperite mai de mult și aflate acum în Apus (ca, de ex., Cod. Paris. graec. 700 din sec. X), și fusese tradusă în latinește de Anianus din Celeda, încă din anul 415; această traducere latină a fost inclusă, parțial ori integral, în florilegiile patristice (*Sacra parallela*) de largă circulație în evul-mediu, fiind cunoscută în Apus înaintea celorlalte omilii hrisostomice cu conținut similar (reeditată și la A. Wenger, *op. cit.*, p. 168—181). De altfel, această cateheză este identică cu cea numerotată a patra, din ciclul celor patru cateheze baptismale editate de către A. Papadopoulos-Kerameus, în col. «Varia graeca sacra». Sankt-Petersburg, 1909.

10. O analiză a cuprinsului tuturor celor 12 cateheze ale Sfîntului Ioan destinate catehumenilor și neofiților, vezi la A. Wenger, *op. cit.*, p. 24—48. Cp. și Th. M. Finn, *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom*, Washington, 1967 (The Cath. of America Studies in Christian Antiquities, 15).



Euharistie), a căror explicare făcea parte din programul obișnuit (clasic) al instrucției mistagogice din acea epocă și de care Sfântul Ioan se ocupă, numai incidental și în chip nesistematic, în unele din omiliile sale exegetice <sup>11</sup>.

Vom expune, în continuare, informațiile pe care le găsim la Sfântul Ioan în legătură cu rînduiala și explicarea riturilor baptismale practicate la Antiohia în deceniul al nouălea al veacului al IV-lea, cînd au fost rostite catehezele. Vom lua ca bază, pentru aceasta, mai ales *Cateheza a doua* din seria publicată de A. Wenger, care ni se pare cea mai cuprinzătoare și cea mai reprezentativă pentru exegeza baptismală hriștostomică, precum o arată și titlul: *...Explicare lămurită a celor săvîrșite simbolic și tipic în dumnezeiescul Botez* (... Σαφής ἀπόδειξις τῶν συμβολικῶς τε καὶ τυπικῶς ἐν τῷ θείῳ βαπτίσματι τελουμένων); ori de cite ori va fi însă cazul, vom indica și locurile paralele din celelalte cateheze baptismale sau din alte omilii ale sale, în care Sfântul Ioan repetă, în diferite variante, ideile sale fundamentale din această cateheză sau aduce dezvoltări și formulări noi cu privire la slujba Botezului și la interpretarea ei.

**2. Rînduiala botezului la Antiohia, după «Catehezele baptismale» ale Sfîntului Ioan Gură de Aur.** — Înainte de a prezenta explicarea propriu-zisă a botezului la Sfântul Ioan, vom încerca să reconstituim *rînduiala slujbei Botezului* pe care o avea în vedere marele predicator, așa cum se săvîrșea ea la Antiohia în epoca aceea și cum reiese din informațiile pe care le dă el în omiliile sale baptismale <sup>12</sup>.

Rînduiala aceasta era încă simplă, în comparație cu cea de azi din riturile liturgice răsăritene, deși se săvîrșea cu mare solemnitate, fiind formată din: *rituri prebaptismale* (care precedau botezul) sau pregătitoare; *botezul propriu-zis* și *rituri postbaptismale*.

*Riturile prebaptismale* erau, ca și la Ierusalim, patru: a) Exorcismele; b) Lepădarea de satana; c) Unirea cu Hristos și d) Ungerea prebaptismală.

a) *Exorcismele* erau citite de către *exorciști*, cu mult înainte de săvîrșirea botezului propriu-zis, și anume în tot cursul Păresimilor, concomitent cu instruirea candidaților înscriși pentru botez încă de la începutul Postului Paștilor; în fiecare zi, după audierea catehezei respective, catehumenii erau trimiși la exorciști (probabil pe grupe), deoarece rugăciunile de exorcizare prescrise de ritual se citeau, de regulă, de șapte ori la rînd (în șapte zile consecutive) pentru fiecare candidat la botez. În fața exorciștilor, catehumenii veneau desculți și dezbrăcați de hainele lor obișnuite, fiind acoperiți doar cu tunica penitenței (μετὰ τοῦ χιτωνίσκου μόνου), țesută de regulă din peri de cămilă sau de capră, și cu mîinile ridicate spre cer, ca vechii oranți creștini, zугrăviți pe pereții catacombelor.

11. Amănunte în lucrarea noastră *Explicarea Sîntei Liturghii după Nicolae Cabasila*, București, 1943, p. 8, n. 12.

12. O amănunțită și savantă expunere asupra riturilor baptismale la Antiohia în secolele al IV-lea—al V-lea, după scrierile Sfîntului Ioan Gură de Aur, vezi la A. Wenger, *op. cit.*, p. 66—104.

Ritul exorcizării consta în rostirea cuvintelor înfricoșătoare ale conjurării (blestemului), destinate să alunge pe demoni, urmate de o rugăciune de invocare adresată lui Dumnezeu, în care era vorba și de pedeapsa gheenei<sup>13</sup>.

b) *Ceremonia solemnă a lepădării de satana și a unirii cu Hristos* avea loc la sfârșitul pregătirii prebaptismale, fie în Vinerea Patimilor, la Ceasul al nouălea, adică la trei ore după amiază (cum indică clar *Cateheza a treia*, din seria Papadopoulos-Kerameus, p. 171), fie în Sîmbăta Patimilor după amiază, imediat înainte de săvârșirea Botezului (cum lasă să se înțeleagă *Cateheza a doua*, 19, din seria A. Wenger, p. 144)<sup>14</sup>. Ritualul se desfășura în prezența și sub conducerea preoților slujitori, în frunte cu episcopul (οἱ ἱερεῖς, οἱ μυσταγωγῶντες)<sup>15</sup>. Aceștia conduceau pe candidați în biserică și le porunceau să se așeze în genunchi, cu picioarele goale, acoperiți numai cu tunica penitenței și cu mâinile ridicate spre cer (ca și la exorcisme). Trecînd prin fața lor, preoții porunceau fiecărui candidat să rostească formula sacramentală a jurămîntului, pe care Hrisostom ne-o redă în întregime: «Mă lepăd de tine, satana, și de pompa (strălucirea) ta, și de slujirea ta, și de lucrurile (faptele) tale»<sup>16</sup>.

Nu reiese clar, din cele ce spune Sfîntul Ioan, dacă formula era rostită de către catehumen ca o singură frază indivizibilă, sau era împărțită în fragmente sub formă de articole (răspunsuri) la întrebările puse de preoți, cum o redă, de exemplu, Sfîntul Chiril al Ierusalimului (*Cateheza I mystagogica*, 19, P. G., XXXIII, 1067), și cum se găsește în ritualul ortodox de azi, din *Molitfelnic*. Remarcăm însă vioiciunea ei, de apostrofă personală, adresată de către catehumen diavolului însuși, spre deosebire de formula evoluată de azi («Mă lepăd de satana...» etc.).

De reținut că Sfîntul Ioan nu pomenește de suflarea și scuirea diavolului de către catehumeni, din ritualul actual al Botezului în riturile liturgice răsăritene.

c) Lepădarea de satana era urmată îndată de *jurămîntul de credință față de Hristos*: «Și mă unesc cu Tine, Hristoase!» (καὶ συντάσσομαι σοι, Χριστέ), angajament pe care catehumenii îl rosteau tot la îndemnul preoților. Sfîntul Ioan acordă o mare importanță acestei ceremonii, care — după el — nu poate fi omisă nici la Botezul *clinicilor* (bolnavilor)<sup>17</sup>.

d) *Ungerea prebaptismală a catehumenilor* se făcea la Antiohia în două etape. O primă ungere, parțială, era făcută cînd de către preot

13. *Cateheza I ad illuminandos*, P.G., XLIX, 225 și *Cateheza II*, 12, din ed. A. Wenger, p. 139-140.

14. Probabil ca, atunci cînd numărul candidaților la botez era foarte mare, ceremoniile pregătitoare ale botezului începeau de Vineri după amiază, continuîndu-se în după-amiaza Sîmbetei Paștilor, mai ales că simbolismul era perfect: vineri spre seară, la ceasul al IX-lea, Mintuitorul murea pe cruce, iar tilharul cel bun cîștiga raiul prin moartea trupeză (Cp. A. Wenger, *op. cit.*, p. 79-80).

15. *Cateheza III*, din ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 171, n. 1.

16. *Cateheza II. ad illuminandos*, 4, 5, P.G., XLIX, 239-240; *Cateheza III*, din ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 172 și *Cateheza II*, 18, 20 din ed. A. Wenger, p. 143-145.

17. *Cateheza I și Cateheza II ad illuminandos*, 3-5, P.G., XLIX, 225 și 230; *Cateheza III*, din ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 172; *Cateheza II*, 21 din ed. A. Wenger, p. 145; *Omilia VI ia Coloseni*, 4, P.G., LXII, 342.

(ιερεὺς), cînd de către episcop (ἀρχιερεὺς), asistat de preoți, îndată după ceremonia unirii cu Hristos și constînd în facerea semnului crucii cu untdelemnul sfințit («balsamul spiritual») și cu formula: «Unge-se X în numele Tatălui și al Fiului și al Sfintului Duh»<sup>18</sup>, formulă identică cu cea pe care o vom găsi ceva mai tirziu la Teodor de Mopsuestia. A doua ungere, de astă dată o ungere completă a trupului, avea loc în noaptea următoare, adică imediat înainte de Botez, și consta în ungerea trupului întreg cu untdelemnul sfințit (τῷ ἐλαίῳ ἐκείνῳ τῷ πνευματικῷ), de către diaconi și clericii inferiori (la femei o făceau diaconițele), după ce preoții dezbrăcau pe catehumeni de hainele lor; căci, spune marele predicator, deși golicuinea trupească cerută nu e a rușinii, ci a inocenței regăsite, totuși, totul trebuia făcut cu sobrietatea și deconvenință curăției misterelor<sup>19</sup>.

e) Înainte de botez se pare că se cerea catehumenilor din Antiohia, ca și din alte părți ale lumii creștine de atunci, o *mărturisire de credință*, la care face aluzie un text, din nefericire nu destul de clar, din *Cateheza a treia* din seria publicată de Papadopoulos-Kerameus<sup>20</sup>, și un altul din *Comentariul la Epistola I-a către Corinteni*<sup>21</sup>, în care Sfîntul Ioan spune clar că, înainte de a coborî în apa Botezului, catehumenii erau obligați să mărturisească credința în învierea morților și «toate celelalte» (articole ale Simbolului de credință). Se pare că, la Antiohia, pe vremea Sfîntului Ioan Gură de Aur se făcea o dublă mărturisire de credință în cadrul slujbei Botezului: una, care consta în recitarea Simbolului de credință și avea loc fie în Joia Patimilor seara după ultima cateheză, fie în Vinerea Patimilor, după ceremonia lepădării de satana și a unirii cu Hristos, și alta care avea loc imediat înainte de botez, sub formă de întrebări și răspunsuri; aceasta din urmă era probabil acea mărturisire sumară a credinței în Sfînta Treime<sup>22</sup>, care se găsește în cele mai vechi descrieri ale rînduiei botezului (ca cea din *Tradiția Apostolică* a lui Ipolit al Romei)<sup>23</sup> și care este în chip expres atestată într-o *Cateheza mistagogică* (inedită) a patriarhului Proclu al Constantinopolului din secolul al V-lea<sup>24</sup>.

f) După aceasta urma *Botezul propriu-zis*. Catehumenul cobora în apa din piscina baptisteriului. Episcopul sau preotul întindea mîna peste capul lui și îl afunda de trei ori consecutiv în apele sfințite, rostind formula sacramentală, identică cu cea de azi din ritualul ortodox: «Botează-se X în numele Tatălui și al Fiului și al Sfintului Duh» (exact sub aceeași formă se găsește și la Teodor de Mopsuestia (*Cateheza XIV*, vezi extrasele în trad. latină editate la A. Rucker, *op. cit.*, p. 17).

18. *Cateheza II*, 22, din ed. A. Wenger, p. 115–146 și *Cateheza III*, din ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 173.

19. *Cateheza II*, 24, din ed. A. Wenger, p. 147; *Cateheza III*, din ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 173 și *Omilia I la Coloseni*, 4, P.G., LXII, 342 (pentru diaconițe). 20. P. 170, r. 10–12.

21. *Omilia XL*, 1–2, P.G., LXI, 347–349.

22. Cp. *Cateheza II*, 26 din ed. A. Wenger, p. 148.

23. Vezi trad. franc. din A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, nouv. éd., Paris, 1962, p. 157.

24. In Cod. Sinait. gr. 191, f. 140 (vezi textul reprodus la A. Wenger, *op. cit.*, p. 96, n. 1).

Formula era rostită o singură dată, fiecare afundare corespunzând cu mărturisirea unei persoane a Sfintei Treimi<sup>25</sup>.

Sfântul Ioan nu menționează lămurit sfințirea prealabilă a apei de botez (afirmată clar la Teodor de Mopsuestia, în *Cateheza XIV* sau a treia despre botez, *op. cit.*, p. 17); dar unele texte din omiliile sale bap-tismale par să se refere la ea, ca de exemplu: «De aceea, cînd vei vedea colimvitra apelor (των ὕδατων κολυμβήθραν) și mîna preotului întinsă asupra capului tău, să nu crezi că aceea ar fi apă simplă și că doar mîna arhierului se întinde peste capul tău. Căci nu omul este cel care lucrează cele ce se fac, ci harul Sfintului Duh este cel care sfințește și firea apelor și se întinde asupra capului tău cu mîna preotului»<sup>26</sup>.

g) Cît privește *riturile postbaptismale*, Sf. Ioan este, din păcate, destul de sobru și adesea destul de vag și neclar în descrierea lor. De la el aflăm numai că, îndată după ieșirea din apa botezului, neofiii rosteau *rugăciunea «Tatăl nostru»*<sup>27</sup>; la ieșirea din piscina baptisteriului, neofiii li se făcea o primire entuziastă de către cei de față, care îi îmbrățișau, îi felicitau călduros și le dădeau *sărutarea frățască*<sup>28</sup>.

Nu se menționează nicăieri la Hrisostom *ungerea postbaptismală* (mirungerea sau confirmarea), care, fără îndoială, se săvîrșea și la Antiohia, ca și în alte părți ale lumii creștine din acel timp, îndată după botez<sup>29</sup>. Se menționează însă conducerea neofiiiilor la dumnezeiasca Masă, unde ei gustau din Trupul și din Sîngele Domnului, deci *împărtășirea pentru prima oară a neofiiiilor*, care avea, desigur, loc în cadrul liturghiei credincioșilor din noaptea Paștilor, la care ei aveau dreptul să ia acum parte pentru prima oară.

Se face aluzie și la *haina albă* (luminată) a botezului, pe care neofiii o purtau în tot cursul săptămîinii pascale; serbările neofiiiilor durau șapte zile, adică toată săptămîina luminată<sup>30</sup>. În tot acest timp, neofiii luau parte la sfînta liturghie și se împărtășeau zilnic, iar în unele zile se adunau și în jurul mormintelor de martiri sau în paraclisele zidite deasupra acestora (*martyria*)<sup>31</sup>.

**3. Explicarea riturilor baptismale.** — *Numirile botezului.* În *Cateheza I, 2*, din seria Montfaucon (P. G., XLIX, 225) Sfîntul Ioan enumeră denumirile botezului, căutînd pentru fiecare din ele o bază biblică. El numește botezul: curățire (καθάρισιον), curățire mistică (μυστικός καθαρμός), baie a renașterii (λουτρόν παλιγγενεσίας, cp. Tit III, 5), iluminare (φώτισμα, cp. Evrei X, 32 și VI, 4), *Bάπτισμα* (Galat. III, 27), înmormîntare (ταφή, cp. Rom. VI, 4) tăiere-împrejur (περιτομή cp. Col. II, 11), cruce (σταυρός, cp. Rom. VI, 6), ș.a.

25. *Cateheze II*, 26 din ed. A. Wenger, p. 147; *Omitia XX*, la *Evangelhia după Ioan*, 2, P.G., LIX, 151 și *Omitia XL*, la *I Corinteni*, 1, P.G., LXI, 348.

26. *Cateheza II*, 10 din ed. A. Wenger, p. 138–139. Cp. și *Omitia III*, la *I Corinteni*, 2, P.G., LXI, 25.

27. *Omitia VI* la *Coloseni*, 4, P.G., LXII, 342.

28. *Cateheza II*, 27 din ed. A. Wenger, p. 148.

29. *Cateheza IV*, 4, din ed. A. Wenger, p. 184.

30. *Cateheza VI*, 24 din ed. A. Wenger, f. 227 și *Omitia la Paști*, P.G., L, 140 și 411 A; Cp. și *Cateheza II ad illuminandos*, 1, P.G., XLIX, 223.

31. *Cateheza VII* și *Cateheza VIII*, 16, din ed. A. Wenger, p. 256.

Adresându-se catehumenilor în *Catehezele prebaptismale*, Sfântul Ioan le spune că li se explică slujba Botezului dinainte, pentru ca ei să știe și să se apropie de această Taină cu o credință și siguranță mai mare și să se poată bucura din plin de generozitatea divină. Pentru a înțelege mai bine cele ce se vor săvârși asupra lor, catehumenii trebuie să aibă credință puternică și să vadă cu ochii sufletului, cu ochii duhovnicești, pentru a nu se gândi numai la cele ce cad sub simțuri. Sub fiecare din formele riturilor văzute, ei trebuie să vadă lucrarea nevăzută a lui Dumnezeu.

b) *Exorcismele*. — Vorbind despre rostul exorcismelor, Sfântul Ioan spune: «Trebuie să știți pentru ce după cateheza zilnică noi vă trimitem spre glasurile exorciștilor. Căci aceasta nu se face nici degeaba, nici la întâmplare. Ci, întrucît vă pregătiți să primiți pe Împăratul cerească, de aceea după cuvîntul nostru de învățătură, luindu-vă în primire cei rînduiți spre aceasta, ca unii care împodobesc o casă pentru împăratul care va să vină în ea, așa curățesc ei conștiința voastră prin acele înfricoșătoare cuvinte, care alungă toată viclenia celui rău, și o fac vrednică de venirea (prezența) împăratului. Căci e cu neputință ca diavolul, oricît de rău și oricît de neimblinzit ar fi, să nu vă părăsească, cu mare grabire, după rostirea acelor cuvinte înfricoșătoare și după invocarea Stăpînului obștesc al tuturor. Și apoi, chiar acest rit toarnă în suflet multă evlavie și îl îndeamnă spre multă zdrobire de inimă»<sup>32</sup>.

Efectele exorcismelor erau deci: alungarea demonilor, curățirea minții și pocăința inimii, adică pregătirea psihologică a catehumenului pentru primirea adevăratului său stăpîn și împărat.

Sfântul Ioan nu pierde prilejul de a accentua acum perfecta egalitate a tuturor candidaților la botez în fața Bisericii și a misterului creștin, indiferent de condiția sau starea lor socială: «Ceea ce e vrednic de admirație și paradoxal (de necrezut) este că aici dispăre orice deosebire și orice nepotrivire de rang social. Căci dacă (în viața socială) unul este în vreo dregătorie lumească, altul se mîndrește cu bunul său neam, altul cu slava din această viață, aici însă și unii ca aceștia stau la cot cu cerșetorul și cu cel îmbrăcat în zdrențe, iar adesea și cu orbul și cu șchiopul și nu se rușinează de cele ce se săvîrșesc; căci ei știu că în cele duhovnicești toate acestea nu au nici un preț, ci se are în vedere numai starea de curăție a sufletului»<sup>33</sup>.

Afirmarea unor asemenea concepții și atitudini creștine, cu atîta claritate și fermitate, în acest al patrulea veac al erei creștine, în care toată organizarea societății păgîne sclavagiste se întemeia tocmai pe diferența profundă dintre clasele sociale, avea desigur sensul și importanța unei adevărate revoluții sociale; și aceasta o face Sfântul Ioan în multe din omiliile sale<sup>34</sup>.

Atitudinea exterioară (τὸ σχῆμα) a catehumenilor, care vin la exorciști desculți, dezbrăcați (acoperiți cu o simplă tunică sau manta) și

32. *Cateheza II*, 12, din ed. A. Wenger, p. 139—140.

33. *Cateheza II*, 13, din ed. A. Wenger, p. 140.

34. Vezi, de ex., *Cateheza III*, din ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 171; *Omilia X, la 1 Corinteni*, 1, (P.G., LI, 247 A și B); *Omilia la Paști și împotriva beției*, P.G., L, 437.

cu mâinile întinse spre cer, simbolizează durerea pe care o simt cei ținuți în lanțurile diavolului; prin aceasta ei arată starea lor de captivi, de robi care vor să se elibereze din tirania celui rău și totodată se pregătesc să intre într-o nouă captivitate, să primească jugul, cel ușor de purtat, al lui Hristos<sup>35</sup>.

c) Sfântul Ioan se adresează apoi creștinilor care garantau pentru catehumeni (astăzi *nași*), atrăgându-le atenția asupra răspunderii ce și-au luat și asupra datoriiilor lor de chezași și îndrumători spirituali ai finilor lor pe calea virtuților. Întrebuințind un termen de comparație din viața economico-juridică a timpului, el îi aseamănă cu ceea ce numim astăzi *giranți*, adică cei care își asumă răspunderea pentru plata solidară a unei datorii contractată de alții și care, în caz de neplata datoriei de către debitori, sînt pasibili de aceeași pedeapsă ca și aceștia, ori trebuie să plătească în locul lor. Sfântul Ioan îi numește *ἀναδεχόμενοι* (cei care primesc pe neofiți, îndată după ieșirea din apa Botezului) și adaugă că, dată fiind nobila lor sarcină, se obișnuiește să fie numiți și *părinți duhovnicești* (διὰ γὰρ τοῦτο καὶ πατέρας ἕθως καλεῖν τοὺς τοιοῦτους πνευματικούς), iar finii sînt *fiii lor duhovnicești* (τέχνα πνευματικά)<sup>36</sup>; ei trebuie să-și ia în serios angajamentul făcut și să supravegheze, să îndemne, să sfătuiască și să îndrepteze pe finii lor, cu o afecțiune cu adevărat părintească.<sup>37</sup>

Cele două paragrafe (15 și 16) ale *Catehezei II*, din seria A. Wenger (*op. cit.*, p. 141—143), consacrate de Sfântul Ioan nașilor la botez, constituie unul dintre puținele texte patristice care atestă existența încă din vechime, a instituției nașilor de botez<sup>38</sup>.

d) *Lepădările*. — Atitudinea de captivi, cu care catehumenii se înfățișează înaintea preoților și rugăciunea lor în genunchi, cu mâinile ridicate spre cer, arată atît robia grea din care au scăpat cît și pe aceea, mai ușoară, a lui Hristos, în care intră de acum. Din formula sacramentală a lepădării («Mă lepăd de tine, satana...»), Sfântul Ioan explică numai ce trebuie să înțelegem prin cuvintele «pompa (strălucirea) lui satan», care și pe atunci păreau, probabil, mai greu de înțeles: tot felul de păcate, spectacolele păgîne din hipodromuri și din teatre, întîlnirile pline de risete și de vorbiri nerușinate, prevestirile și ghicirile, auguriile și observarea timpurilor, incantațiile, amuletele, sărbătorile păgîne etc. (*Cateheza II*, din P. G., XLIX, c. 239 și *Cateheza III*, din ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 172).

Ajunzînd la acest moment din riturile baptismale, într-una din catehezele sale<sup>39</sup>, Sfântul Ioan face o emoționantă digresiune, amintindu-și de ziua neuitată, în care și el rostise aceste cuvinte la primirea

35. *Cateheza II*, din ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 161 și *Cateheza II*, 14, din ed. A. Wenger, p. 141. 36. *Cateheza II*, 16, din ed. A. Wenger, p. 142.

37. *Cateheza II*, 15, din ed. A. Wenger, p. 142.

38. Despre instituția nașilor în primele trei secole vezi: M. Dujarier, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église*, Paris, 1962. Pentru epoca următoare, vezi și Teodor de Mopsuestia, *Catehezele baptismale*, ed. R. Tonneau et R. Devresse, Rome, 1949, p. 345, ș.u.; Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia bisericească, II, Despre iluminare*, ed. M. de Gaudillac, Paris, 1943, p. 251. 39. *Cateheza II*, 19, din ed. A. Wenger, p. 144.

Botezului (circa 372) și regretînd cu amar păcatele făcute de atunci, păcate pentru a căror iertare el imploră și pe catehumeni să se roage, ca niște fii iubitori; într-o cateheză similară<sup>40</sup>, el se aseamănă cu femeile măritate mai de mult, care, atunci cînd văd mirese tinere înaintînd spre altar, plîng pentru că, după nunta lor, n-au știut să-și păstreze nepătat voalul alb de mireasă.

e) *Unirea cu Hristos*. — Sfîntul Ioan ne explică mai pe larg în ce constă unirea cu Hristos, dar prinde prilejul să accentueze încă o dată marea bunătate a lui Dumnezeu, Care, în schimbul acestor cîteva cuvinte rostite de catehumeni, ne acordă, nouă, care nu dăm în schimb nimic, un tezaur întreg de bunătați spirituale<sup>41</sup>.

f) *Ungerea prebaptismală*. — *Untdelemnul ungerii* este și untdelemn pentru ungera atleților, și parfum pentru ungera miresei, iar ungera sau pecetea (σφραγίς) se face sub forma semnului crucii, cum precizează Sfîntul Ioan Gură de Aur în alte omilii<sup>42</sup>. Preotul unge deci pe catehumen ca pe un combatant înrolat în arena luptelor spirituale și în același timp ca pe o mireasă a lui Hristos, care se pregătește de nuntă. Căci, după Sfîntul Ioan, Botezul este mai întii o cuprindere în Hristos. Iar cei ce se înscriu în această oaste spirituală trebuie să creadă în Dumnezeu și Tatăl Domnului Iisus Hristos, cel consubstanțial cu Tatăl și întru toate asemenea Lui, dar cunoscut în propria Sa ipostază (*Cateheza I*, 20—21, din ed. A. Wenger, p. 119). Aci, în expunerea doctrinei hristologice ortodoxe, se pare că Sfîntul Ioan se inspiră din Simbolul niceoconstantinopolitan. El combate în chip lămurit denaturările ariene și sabeliene ale doctrinei corecte, sfătuiind pe catehumeni să-și închidă urechile la discursurile partizanilor lui Arie și să le spună că Fiul este asemenea cu Tatăl după fire (δεικνόντας ὁμοιον κατὰ τὴν οὐσίαν ὄντα τῷ Πατρὶ τὸν Υἱόν), iar pe aderenții lui Sabelie să-i învețe că ființa Tatălui și a Fiului și a Sfîntului Duh este unică, dar sînt trei persoane<sup>43</sup>.

Sfîntul Ioan aseamănă apoi Botezul cu o nuntă spirituală ("Ὅτι γὰρ γάμος πνευματικός ἐστὶ τὰ ἐνταῦθα τελούμενα")<sup>44</sup>. O mare parte din începutul *Catehezei I*, din seria publicată de A. Wenger, este consacrată de Sfîntul Ioan dezvoltării acestei comparații. Logodnica lui Hristos este Biserica, ieșită din coasta lui Hristos, pe cruce, în timpul somnului morții Sale trupești; fiind formată din creștini, fiecare suflet devine logodnica lui Hristos prin Botez, Care îl face să intre în Biserică și să devină partaș la toate prerogativele ei. Sfîntul Ioan folosește, de altfel, aci, o comparație paulină (vezi II Cor. XI, 2: «...V-am logodit unui singur bărbat, ca să vă înfățișez fecioară curată înaintea lui Hristos»). Bunătatea și iubirea lui Dumnezeu este aceea care spală, curățește, iartă și uită păcatele și fărădelegile care urîtesc făptura umană a logodnicei, făcînd din ea mireasă curată, frumoasă și vrednică de cămara Lui de nuntă.

40. *Cateheza III*, din ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 172.

41. *Cateheza II*, 21, din ed. A. Wenger, p. 145.

42. *Cateheza II ad illuminandos*, P.G., XLIX, 240; *Cateheza III*, din ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 172.

43. *Cateheza I*, 22, din ed. A. Wenger, p. 119.

44. *Cateheza I*, 1 și *Cateheza VI*, 24, din ed. A. Wenger, p. 108 și 227, și *Omilia la Paști*, P.G., L, 410 și 441 A.

Aici însă nu e vorba de o unire carnală, ci de una spirituală; Mirele (Hristos) nu caută aici frumusețe trupească, ci sufletul, ori ce fel ar fi el; nu cere nici avere, ci pune o singură condiție: uitarea trecutului și bunăvoință pentru viitor. Dota adusă de mireasă este supunerea și angajamentele față de soț. Darul pe care soțul îl aduce soției înainte de nuntă este manifestarea iubirii lui Hristos pentru Biserica Sa, pentru care s-a jertfit pe Sine, ca s-o curățească prin baia propriului Său sînge vărsat pe cruce, ca s-o sfințească și s-o facă sfîntă și fără de prihană (comp. Efes. V, 25—27)<sup>45</sup>.

Botezul este în același timp un contract sau o învoială spirituală între Hristos și candidatul la botez. După cum în viața civilă se încheie contracte (acte scrise) între cel care încredințează cuiva bunurile sale și cel care le primește, tot așa și aici, între catehumen și noul său stăpîn, de la care el primește bunuri invizibile și perceptibile numai cu ochii credinței, se încheie o convenție, un contract sau un legămînt, scris nu pe hîrtie și nu cu cerneală, ci în Dumnezeu, prin spirit; căci cuvintele angajamentelor rostite de catehumeni aici pe pămînt sînt înscrise în cărțile cerești de către îngeri, care participă nevăzuți la săvîrșirea Botezului și ele vor rămîne neșterse pe vecie în ochii și urechile Stăpînului ceresc<sup>46</sup>.

Să veghem deci cu strășnicie la respectarea contractului semnat la Botez, căci nu există altă cruce, nici o a doua iertare (a păcatelor) prin baia nașterii din nou, spune Sfîntul Ioan, afirmînd unicitatea și nerepetabilitatea botezului. Și este mai ușor să păstrezi haina albă a Botezului, decît să recîștigi puritatea ei cu lacrimi și cu pocăință, după ce ai pătat-o cu murdăria păcatelor. Acela care poate să rămînă curat, rămîne toată viața sa un *neofit* sau *proaspăt luminat* (νεοφώτιστος), meri-tînd pe drept acest nume de cinste.

Intrucît, precum am spus, Botezul este o nuntă spirituală, de aceea și serbarea lui ține șapte zile, adică toată săptămîna Paștilor, ca și festivitățile nunții; iar cînd veșmîntul alb al neofiților se păstrează pur, putem spune că sărbătoarea baptismală durează toată viața.

Semnul sfînt al crucii, făcut la ungere, este ca o pecete pusă pe fruntea catehumenului.

*Cea de a doua ungere prebaptismală* (ungerea completă a trupului) se face «pentru a întări toate măduarele lor (ale catehumenilor) și pentru a le face invulnerabile împotriva săgeților celui rău»<sup>47</sup>.

Dezbrăcarea și goliciumea candidaților, care se făcea de altfel în vederea coborîrii lor în apa botezului, care urma îndată, amintește și goliciumea primilor oameni în paradis și nu constituie nici un motiv de rușine. «Adam și Eva erau goi și nu cunoșteau rușinea înainte de a fi primit haina păcatului, care i-a umplut de rușine. Aici însă nu există nici un motiv de rușine. Căci piscina botezului este cu mult mai bună decît paradisul. În ea nu este șarpele, ci Hristos, Care face slujba inițierii pentru renașterea prin apă și prin Duh Sfînt. Nu există aci arbori

45. *Cateheza I*, 1—3, din ed. A. Wenger, p. 108—111.

46. *Cateheza II*, 17, din ed. A. Wenger, p. 143.

47. *Cateheza II*, 24, din ed. A. Wenger, p. 147.



frumoși și plăcuți la vedere, ci harismele Duhului. Nu e aci pomul cunoștinței binelui și răului, nici lege, nici porunci, ci harul și darurile»<sup>48</sup>.

g) *Botezul (afundarea în apă)*. — «Botezul este moarte și înviere» (καὶ ἅρ τὰς ἑστὶ καὶ ἀνάστασις), spune Sfântul Ioan, rezumînd lapidar cunoscuta concepție fundamentală despre simbolismul botezului, formulată inițial de Sfântul Apostol Pavel și reluată, apoi, într-un fel sau altul, de toți mistagogii epocii patristice. «Căci este îngropat omul cel vechi în păcat și înviază cel nou, înnoit după chipul Ziditorului», continuă el, citînd (probabil din memorie) pe marele său maestru și inspirator, Apostolul neamurilor (comp. Col. II, 12 și III, 10). «Ne dezbrăcăm și ne îmbrăcăm : dezbrăcăm adică haina cea veche, cea pîngărită de mulțimea păcatelor, și îmbrăcăm pe cea nouă, neatinsă de nici o pată. Dar ce spun? Ne îmbrăcăm în Hristos însuși ; căci *cîți în Hristos v-ați botezat* — spune (Sfântul Pavel) — *în Hristos v-ați și-mbrăcat*» (Gal. III, 27)<sup>49</sup>. «Prin coborîrea în sfintele ape (εἰς τὰ ἱερὰ ὑδάτα καθίηαι), se înmormîntează omul cel vechi și înviază cel nou, cel reînnoit după chipul Celui ce l-a zidit. Atunci, înșfîrșit, prin cuvintele preotului și prin mîna sa, survine pogorîrea Sfîntului Duh și (din ape) se ridică un alt om în locul celui vechi, un om spălat de toată întinăciunea păcatelor, dezbrăcat de haina veche a păcatului și îmbrăcat în veșmîntul cel împărătesc»<sup>50</sup>.

Așa se și explică, după Sfântul Ioan, faptul că pe atunci botezul (adultilor) se făcea de regulă la Paști, sărbătoarea Învierii. Deși harul Sfîntului Duh nu este legat de un anumit timp din cursul anului, totuși facem Botezul la Paști, cînd aniversăm triumful Împăratului nostru, Hristos, asupra diavolului și a morții ; căci Botezul este, într-adevăr, răstignire a omului vechi și moarte pentru păcat. Atunci ne împărtășim nu numai din durerea răstignirii, ci și din bucuria învierii. Dar învierea noastră prin Botez se deosebește de cea a Mîntuitorului, prin aceea că ea e imediată ; noi nu mai sîntem obligați să stăm trei zile în mormînt<sup>51</sup>.

În *Comentarul la Evanghelia după Ioan (Omilia XXV, P.G., LIX, 150)*, marele predicator creștin socotește renașterea prin Botez ca o nouă creație a omului, care e mult superioară față de creația primului om. Primul om a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, omul cel nou este unit cu Dumnezeu. Primul om porunca animalelor, omul cel nou este așezat deasupra cerurilor. Primul om a fost făcut în ziua a șasea, omul cel nou este renăscut în ziua întia (a săptămîinii), o dată cu lumina.

Sfîntul Ioan nu uită să sublinieze, cu acest prilej, dogma ortodoxă despre omousietatea și inseparabilitatea persoanelor Sfintei Treimi, în numele Căreia se face Botezul ; el repetă, totodată aci, și o altă idee, des afirmată în scrierile sale, și anume rolul de simplu organ al Duhului, pe care îl are preotul săvîrșitor al Botezului (și al Tainelor în

48. *Cateheza II*, din ed. Papadopoulos-Kerameus (citată la A. Wenger, *op. cit.*, p. 28).

49. *Cateheza II*, din ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 159 și *Cateheza II*, 11 din ed. A. Wenger, f. 139. Pentru concepția paulină asupra botezului, vezi și R. Schnackenburg, *Baptism in the thought of St. Paul* (Botezul în concepția Sfîntului Pavel), Oxford, 1964.

50. *Cateheza II*, 25, din ed. A. Wenger, p. 147.

51. *Cateheza III*, din ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 175.

general), ceea ce explică și forma impersonală (pasivă) a formulei sacramentale clasice a Botezului («Botează-se X...»). «Și pentru ca să înveți și de aici că una este ființa Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, într-un chip potrivit se face și predarea (săvîrșirea) Botezului. Căci atunci cînd preotul rostește : *Botează-se X în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh*, îi scufundă și îi ridică din nou capul de trei ori, pregătindu-l să primească pogorîrea Duhului prin această ceremonie mistică. Pentru că nu preotul singur este cel ce scufundă capul (catehumenului), ci și dreapta lui Hristos. Iar aceasta se arată și din înseși cuvintele celui ce botează. Căci nu zice : *Eu botez pe X*, ci : *Se botează X...*, arătînd că el însuși este numai un slujitor al harului și că el doar împrumută mîna lui, pentru că spre aceasta a fost rînduit de către Duhul ; dar cel ce plinește (săvîrșește) toate este Tatăl și Fiul și Sfîntul Duh, Treimea cea nedespărțită<sup>52</sup>. Așadar, credința în aceasta ne hărăzește iertarea păcatelor, mărturisirea aceasta ne dăruiește înfierea»<sup>53</sup>.

Fără să prevadă, Sfîntul Ioan lăsa în acest text al său un prețios argument în favoarea justetei formulei ortodoxe de azi a botezului, în-trebuințată în vechime în toată Biserica creștină și păstrată neschimbată în mai toate riturile liturgice răsăritene de azi.

Sfîntul Ioan face și el cunoscuta paralelă, care se găsește mai înainte la Sfîntul Chiril al Ierusalimului, între Botezul creștin și trecerea evreilor prin Marea Roșie, privită în general, în literatura mistagogică patristică drept tip sau preînchipuire simbolică a Botezului. Botezul este pentru creștini ceea ce a fost pentru evrei eliberarea din robia Egiptului ; să nu ne mai gîndim deci la robia și la cărămizile Egiptului. Prin Botez noi ne-am învrednicit a vedea mai mari minuni și a dobîndi mai mari favoruri decît evreii la ieșirea lor din Egipt. Ei au văzut pe faraon încercîndu-se cu armata sa ; tu ai văzut pe diavol înghițit de ape cu armele lui. Evreii au trecut marea ; tu ai trecut prin moarte. Ei au fost izbăviți de egipteni ; tu ai fost eliberat de diavol. Ei au scăpat de o robie barbară ; tu ai scăpat de robia, mai grea, a păcatului. Evreii s-au învrednicit să vadă fața luminată a lui Moise ; noi am văzut pe Hristos în slava Sa. Ei erau însoțiți de Domnul prin grația lui Moise ; noi sîntem însoțiți de Hristos însuși. Pentru evrei după ieșirea din Egipt a urmat pustiul, pentru noi urmează cerul. Ei erau conduși de Moise, iar noi de Dumnezeu însuși, Care este călăuzitorul și comandantul nostru. Moise a procurat compatrioților săi în pustie numai mană și apă din stîncă ; nouă Dumnezeu ne dă hrana vieții veșnice și ne adapă din izvoarele nesecate ale Sfîntului Duh, care izvorăsc din sfînta masă, așezată în mijlocul bisericii<sup>54</sup>.

h) *Riturile postbaptismale*. — Prin *sărutarea iubirii frățești*, pe care credincioșii o dau neofitilor la ieșirea lor din apa Botezului, ei împăr-

52. Comp. și *Omilia L la Evanghelia după Matei*, P.G., LVIII, 507 : Nu preotul însuși este cel ce botează de fapt, ci Dumnezeu însuși. Care atinge capul tău cu puterea Sa nevăzută, fiindcă Dumnezeu însuși ne naște și El nu vrea ca noi să avem alt tată decît pe El însuși în această naștere dumnezeiască.

53. *Cateheza III*, din ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 170 și *Cateheza II*, 26, din ed. A. Wenger, p. 143—147. Aceași explicație la Teodor de Mopsuestia, *Omilia XIV (a treia la botez)*, ed. cit., p. 433. 54. *Cateheza III*, 24—25, din ed. A. Wenger, p. 105.

tășesc cu aceștia bucuria eliberării din robia păcatului și a diavolului și intrarea în starea cea nouă, de fii preaiubiți, poftiți la masa împă-rătească. Această sărutare reprezintă și o împlinire a poruncii Mîntui-torului de a ne împăca cu frații noștri înainte de a ne aduce darurile la altar, dar e și o sărutare mistică, sfîntă, după cuvîntul Apostolului, căci gura cu care sărutăm și pe care o sărutăm este intrarea templului lui Hristos, în care s-a prefăcut trupul nostru prin Botez; ea trebuie făcută deci cu conștiință curată și fără nici un gînd ascuns sau rău<sup>55</sup>.

Neofitii sînt conduși apoi la înfricoșătoarea masă, unde vor gusta din Sfîntul Trup și Sînge, devenind locaș al Duhului(οικητήριον γίνονται τοῦ Πνεύματος) și — ca unii ce sînt îmbrăcați cu Hristos — ei apar ca niște îngeri pămîntești, strălucind ca razele soarelui.

i) *Efectele botezului.* — Sfîntul Ioan vorbește, cu o deosebită stă-ruintă, despre efectele Botezului, nu numai în *Catehezele baptismale*, ci și în unele din omiliile sale exegetice. El accentuează, mai mult decît alți Sfinți Părinți, puterea curățitoare a botezului, care spală în apele lui orice păcat, oricît de mare: «Chiar dacă cineva este moleșit ori desfrînat, ori idolatru, chiar dacă ar fi făcut orice rău, chiar dacă ar fi plin de toată răutatea omenească, — totuși, dacă se va pogori în cristelnița apelor (εις τὴν τῶν ὑδάτων κολυμβήθραν), va ieși din dumnezeie-știle valuri mai curat decît razele soarelui...».

Amintind ceea ce spune Sfîntul Apostol Pavel în Epistola I către Corinteni (VI, 11: «Și așa ați fost unii, dar v-ați spălat, v-ați sfîntit, v-ați îndreptat în numele Domnului nostru Iisus și în Duhul Dumne-zeului nostru»), Sfîntul Ioan adaugă: «Noi ne vom strădui să vă ară-tăm că cei ce se apropie de baia (botezului), devin curați de orice rău-tate; dar cuvîntul nostru a arătat mai mult: că ei devin nu numai curați, ci și sfinți și drepti. Căci (Sfîntul Apostol) nu spune numai: «Ați fost spălați..., ci: Ați fost sfințiți și ați fost îndreptați...». După cum o scînteie care cade în vîltoarea apelor se stinge îndată, tot așa păcatul omenesc, căzînd în colimvitra dumnezeieștilor ape, se scufundă și se nimicește. Botezul se numește *regenerare*, tocmai pentru că el este o nouă creație, o zidire din nou. Așa cum o statuie de aur, întunecată de fum, de vechime, de rugină sau de praf, dacă este retopită își re-capătă strălucirea inițială, tot așa Botezul este ca o topitoare a Duhu-lui, în care firea noastră, întinată de urmele păcatului, e retopită prin focul harului, redobîndindu-și strălucirea curăției originare și plămă-dind un om nou din cel vechi<sup>56</sup>.

Vorbînd în altă parte tot despre efectele botezului<sup>57</sup>, Sfîntul Ioan subliniază că neofitul este o făptură cu totul nouă, amintind cuvintele Sfîntului Apostol Pavel: «Dacă cineva este în Hristos, el este o făp-tură nouă» (II Cor. V, 17). Harul lui Dumnezeu remodelează și toarnă din nou sufletele, făcînd din ele altele decît cele dinainte, nu transfor-mînd natura, ci schimbînd voința și luminînd ochiul minții, pentru a vedea limpede uriciunea păcatului și frumusețea virtuții. Foștii idololatri adoră acum pe Ziditorul făpturii și disprețuiesc pe idoli adorati. Ei

55. *Cateheza III*, din ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 75.

56. *Cateheza I ad illuminandos*, P.G., XLIX, 526—527.

57. *Cateheza IV*, 13 ș.u., din ed. A. Wenger, p. 190 ș.u.

au devenit membri ai unei alte cetăți, ai Ierusalimului ceresc, noi soldați ai lui Hristos (οἱ νέοι τοῦ Χριστοῦ στρατιῶται, *Cateheza V*, 26, ed. A. Wenger, p. 213), soldați duhovnicești (στρατιῶται πνευματικοί) ai Bisericii, etc.

Într-o altă cateheză a sa, Sfântul Ioan descrie și enumără, cu știuta-i solemnitate oratorică și într-o minunată gradație, efectele multiple ale Botezului. Neofiții — spune el — sînt ca niște stele care strălucesc pe pămînt mai mult decît stelele pe ceruri; acelea dispar la venirea zilei, acestea încep să strălucească o dată cu ziua cea neapusă a învierii lui Hristos și vor străluci și mai puternic în ziua cea înfricoșată a arătării Lui din urmă, cînd «dreptii vor străluci ca soarele în împărăția cerurilor» (Matei XIII, 43). «Cei ce ieri erau robi, acum sînt liberi (Matei VIII, 36) și cetățeni ai Bisericii; cei ce mai înainte erau în rușinea păcatelor, sînt acum în siguranță și în dreptate. Căci ei sînt nu numai liberi, ci și sfinți, nu numai sfinți (Rom. I, 7) ci și drepti (Rom. II, 13), nu numai drepti ci și fii (Rom. VIII, 14), nu numai fii ci și moștenitori (Rom. VIII, 17), nu numai moștenitori ci și frați (Matei XII, 50) ai lui Hristos, nu numai frați ai lui Hristos, ci și împreună-moștenitori (Rom. VIII, 17), nu numai împreună-moștenitori ci și mădulare (I Cor. VI, 15), nu numai mădulare, ci și templu (I Cor. III, 16), nu numai templu ci și organe ale Duhului»<sup>58</sup>.

Cea mai puternică armă pe care Duhul a dat-o noilor Săi atleți înrolați în oastea luptătorilor lui Hristos și pe care ei o pot folosi în lupta împotriva demonilor și a păcatului, este sîngele lui Hristos, sîngele Noului Legămînt. Sîngele și apa care au curs din coasta Domnului cea împunsă cu sulița pe Cruce, erau simbolul apei Botezului și al singelui Sfintelor Taine. Din coasta Sa a făcut deci Hristos Biserica în timpul morții Sale cu trupul, după cum din coasta lui Adam făcuse pe Eva în timpul somnului acestuia<sup>59</sup>.

După botez, adică după nașterea pentru har, Hristos însuși hrănește neconținut cu propriul Său sînge, pe cei născuți de El. Aceștia dobîndesc cinstea de a fi numiți *creștini* (adică adoratori ai lui Hristos) și *credincioși* prin harul lui Dumnezeu. Fiți deci vrednici de această mare cinste! — îndeamnă Sfântul Ioan Gură de Aur pe neofiți. Fugiți de toate ispitele diavolului, împodobiți-vă cu zelul pentru virtute, frecvențați biserica, petreceți-vă ziua în rugăciune și mulțumire, în lectură și zidire sufletească, în conversații spirituale, ș.a.m.d. Căci «Botezul nu folosește la nimic, dacă după Botez continuăm a duce o viață nedemnă» (*Omilia XI la Evanghelia după Matei*, 6, P.G., LVII, 198).

**4. Considerații critice. Comparație între Sfântul Ioan Gură de Aur și Sfântul Chiril al Ierusalimului ca interpreți ai Botezului.** — Un interval de circa 40 de ani (348 — circa 388) desparte cunoscutele *Cateheze mystagogice* ale Sfântului Chiril al Ierusalimului de *Catehezele baptismale* ale Sfântului Ioan Gură de Aur, ținute la Antiohia. Judecînd după numărul catehezelor de această natură, păstrate de la Sfântul Ioan și adresate catehumenilor și neofiților, se pare că la Antiohia, cea mai

58. *Cateheza III*, 1-5, din ed. A. Wenger, p. 151-153.

59. *Cateheza III*, 16-18, din ed. A. Wenger, p. 160-162.

mare parte din activitatea oratorică a Sf. Ioan spre sfârșitul veacului al IV-lea, a fost consacrată preocupărilor sale doctrinare și exegetice, iar nu celor catehetice; din această perioadă s-au păstrat de la el numai 12 cateheze baptismale, pe când de la Sfântul Chiril al Ierusalimului s-au păstrat 23 (dintre care cinci ținute neofiților), iar de la Teodor de Mopsuestia 16 (dintre care cinci adresate neofiților)<sup>60</sup>.

Dar nu numai cantitativ, ci și calitativ, s-ar putea spune că opera de exegeză baptismală a marelui orator creștin de la Antiohia nu se ridică la înălțimea și importanța teologică și documentară a operei similare rămasă de la ceilalți doi iluștri reprezentanți răsăriteni ai învățămîntului catehetic din veacul al patrulea, pomeniți aci. Fără îndoială, Sfântul Ioan depășește pe Sfântul Chiril, ca și pe alți tilcuiitori ai cultului, prin inegalabilele sale calități oratorice, prin talentul său literar, prin genialitatea dialecticii sau argumentării sale, prin avîntul antrenant și căldura pasională a expunerii. Dar, furat de avîntul vorbirii, Sfântul Ioan uită adesea scopul și obiectul principal al expunerii sale, neglijînd inițierea catehumenilor și a neofiților în conținutul doctrinar și în semnificațiile simbolice ale riturilor Tainelor de inițiere creștină. Ceea ce predomină la el este năzuința de a trasa viitorilor credincioși un dreptar și un model de viață cu adevărat creștină; catehetul mistagog este mai totdeauna covîrșit de orator și de moralist. Elementul parenetic, moralizator, depășește pe cel didactic, instructiv, în *Catehezele baptismale* rămase de la el. Așa, de exemplu, din seria celor opt *Cateheze baptismale*, descoperite și publicate de curînd (ediția A. Wenger), numai primele două sînt destinate catehumenilor, una dintre acestea făcînd începutul catehizării din anul respectiv, iar cealaltă încheind-o (între ele s-au plasat probabil cele ale altor cateheți sau dascăli, la care face aluzie Sfântul Ioan); a treia constituie un panegiric de circumstanță (după botez); celelalte șase nu sînt de fapt cateheze mistagogice, ci mai mult omilii, mijlocind neofiților un învățămînt moral, un fel de curs de îndrumare în viața creștină. De altfel, elementul moralizator predomină chiar și în cele două cateheze mistagogice propriu-zise, de la începutul și de la sfârșitul ciclului.

Învățătura dată de Sfântul Ioan catehumenilor și neofiților poartă deci, în forma ei de expunere, pecetea personalității marelui orator, orientată mai mult spre eforturile ascetice și progresul în virtute decît spre speculația propriu-zisă asupra articolelor învățăturii de credință, ori asupra interpretării simbolice a riturilor sacre. Sfântul Ioan Gură de Aur nu reușește — și nici nu ținteste, probabil — să apară în fața ascultătorilor săi ca un subtil dogmatist sau învățător de doctrină; după el, n-ar sluji la nimic primirea luminii divine, dacă în prealabil nu ne-am purificat ochiul inimii pentru a-l face capabil de această primire<sup>61</sup>.

De aceea, atît catehezele «baptismale» IV—VIII din seria publicată de A. Wenger, ținute neofiților în Săptămîna Luminată din anul 388, cît și cele patru *Omilii despre titlul Faptelor Apostolilor*<sup>62</sup>, ținute în

60. Comp. A. Wenger, *op. cit.*, p. 76—77.

61. Comp. A. Wenger, *op. cit.*, p. 77.

62. P.G., LI, 65—112.

aceeași săptămână din alt an, nu au mai nimic comun cu cele mistagogice ținute în aceeași săptămână la Ierusalim, cu 40 de ani mai înainte, de către Sfântul Chiril. Sfântul Ioan se distinge în ele nu ca un iscusit interpret al cultului, ci ca un moralist sever și un neîntrecut învățător de virtute, un maestru al vieții spirituale. El predică aici, ca și la Constantinopol mai târziu, acea aspră morală a efortului susținut, prin care neofiii puteau să-și mențină curăția și strălucirea Botezului<sup>63</sup>. Temperament liric și înzestrat cu o gingașă sensibilitate, el se lasă bucuros antrenat uneori, în cursul explicării riturilor, de efuziuni sentimentale, de amintiri din viața personală, sau de elanuri poetice, cum sînt acele digresiuni, pline de frumusețe literară și neîntîlmite la alți cateheți, în legătură cu botezul său<sup>64</sup>, ori cu frumusețea mistică și seninătatea vieții rurale de atunci, pe care o evocă în ultima din seria celor opt *Cateheze baptismale*, determinat de prezența credincioșilor de la țară printre ascultătorii săi de la Antiohia.

Așa se explică pentru ce nu a rămas de la Sfântul Ioan o explicație integrală, amănunțită și sistematică, a celor trei Taine de inițiere (Botezul, Mîrîngerea și Sfînta Euharistie), care constituiau pe atunci un capitol principal și nelipsit din programa învățămîntului catehetic, așa cum a lăsat, de exemplu, Sfîntul Chiril al Ierusalimului, în prețioasele *Cateheze mistagogice*. Precum am văzut, dintre cele trei Taine, Sfîntul Ioan explică de fapt numai Botezul. Iar explicarea Botezului dată de el nu întrunește calitățile de sistemă, ordine și metodă, ale explicării date de Sfîntul Chiril; ea este fărîmițată în idei, fragmente, reveniri și dezvoltări risipite în mai multe dintre catehezele sale. Comentarul liturgic al Sfîntului Chiril este superior celui din catehezele baptismale ale Sfîntului Ioan, atît prin sfera mai largă a preocupărilor sale, cuprinzînd în obiectivul lui toate cele trei taine, cît și prin cursivitatea, unitatea și caracterul său sistematic și metodic; în comparație cu el, explicarea dată de Sfîntul Ioan este parțială (incompletă), unitatea și cursivitatea ei fiind des intreruptă prin numeroasele și — adesea — lungile digresiuni morale și literare, spre care autorul alunecă mai cu plăcere decît spre aprofundarea tîlcuirii simbolice sau dogmatice a riturilor baptismale.

Cei doi tîlcuitori ai cultului se apropie însă prin o calitate care le este comună; ca și la Sfîntul Chiril, izvorul principal de inspirație în interpretarea riturilor Botezului este tot Sfînta Scriptură; îndeosebi epistolele Sfîntului Apostol Pavel, marele său maestru și omul căruia i-a închinat atîtea panegirice pline de admirație, constituie pentru Sfîntul Ioan temeiul și autoritatea la care el face mereu apel pentru fundamentarea ideilor sale asupra botezului. De aceea, concepția paulină despre botez ca icoană a morții și a învierii Domnului și ca mijloc de renaștere sau regenerare spiritual-morală rămîne centrală și în explicarea hrisostomică a Botezului, fiind însă, fără îndoială, formulată și dezvoltată într-o manieră proprie, deosebită de cea a Sfîntului Chiril. Comună este, de asemenea, celor doi mistagogi, ideea despre trecerea

63. Comp. A. Wenger, *op. cit.*, p. 101—102.

64. *Cateheza 11*, 19, din ed. A. Wenger, p. 144.

evreilor prin Marea Roșie după izbăvirea din robia egipteană, ca simbol preînchipuitor (tip) al izbăvirii din robia diavolului prin Botezul creștin (vezi Sfintul Chiril, *Cateheza III*, 5, trad. rom. citată, Partea I, p. 91 și Sfintul Ioan, *Cateheza III*, 24—25, ed. A. Wenger, p. 105).

Sfântul Ioan are, în schimb, meritul de a fi reluat și dezvoltat cel dintii, în explicarea sa, unele sugestii pauline asupra Botezului, pe care Sfintul Chiril nu le-a sesizat sau nu le-a acordat suficientă atenție, ca de exemplu, ideea despre Botezul creștin ca mariaj spiritual al credincioșilor cu Hristos și Biserica (cp. III Cor. XI, 2). Nouă și proprie Sfântului Ioan Gură de Aur este, de asemenea, considerarea Botezului ca un contract (legământ) spiritual între neofit și Hristos; această comparație cu un element juridic din viața socială a timpului trădează latura juridică a culturii marelui predicator creștin, care era și mare retor, avocat și bun cunoscător al instituțiilor de drept ale societății timpului.

Dacă explicarea hrisostomică a riturilor baptismale nu este la înălțimea celebrității de orator a autorului ei, în schimb Sfântul Ioan ne procură uneori, în descrierea câtorva dintre aceste rituri, amănunte și informații prețioase pentru reconstituirea ritualului catehumenatului și Botezului la Antiohia în secolul al IV-lea. Din punctul acesta de vedere, *Cătehezele baptismale* ale Sfântului Ioan prezintă mai multă importanță ca documente pentru istoria cultului creștin, decât ca tratate exegetice pentru explicarea cultului.



## „IRODIENI” — DENUMIRE A ESENIENILOR ÎN NOUL TESTAMENT

În două studii publicate în «Revue de Qumran» am putut arăta<sup>1</sup>, cu ajutorul a numeroase argumente că așa-numiții «irodieni» în Evangheliile după Matei (XXII, 16) și după Marcu (III, 6 și XII, 13) sînt esenieni. Căci, așa precum am demonstrat în aceste două studii, esenienii au fost singura sectă iudaică pe care Irod cel mare a protejat-o și a admirat-o atît de mult încît îi considera pe membrii ei că sînt mai presus de ființele omenești<sup>2</sup>. Iar Iosif Flaviu care relatează aceste fapte expune amănunțit cauzele acestei afecțiuni a lui Irod cel mare pentru esenieni<sup>3</sup>. Filon din Alexandria de asemenea pare să afirme și el că esenienii au fost copleșiți cu favoruri de acest rege de a cărui protecție s-au bucurat<sup>4</sup>. Dat fiind ferocitatea lui Irod cel mare, care a ucis un mare număr de saducheii simpatizanți ai regilor din familia hasmoneană, și a ucis pe mulți zeloti și farisei, ca și pe propria sa soție și pe fiul său, pare destul de verosimil ca cei ce se bucurau de protecția și de favorurile lui<sup>5</sup>, să fi fost porecliți «irodieni» de către poporul iudeu. Pe de altă parte se poate regăsi la regii din familia lui Irod cel mare unele doctrine eseniene<sup>6</sup>, ceea ce face verosimil ca esenienii — urîți de atîți dușmani<sup>7</sup> (după cum reiese din multe din scrierile descoperite lângă marea Moartă) — să fi avut neapărat nevoie și să fi obținut protecția regală a lui Irod cel mare și a regilor din neamul său.

Iar «irodienii» care au venit să ispitească pe Hristos (Marcu XII, 13) erau neîndoios membrii unei secte religioase, unei grupări religioase, deci niște *homines religiosi* și nu erau nici slujbași și nici simpatizanți politici ai regilor din familia lui Irod. Pentru că ei au înțeles foarte bine sensul implicit al cuvintelor Mîntuitorului:

1. Constantin Daniel, «Les Hérodien» du Nouveau Testament sont-ils des Esséniens», în «Revue de Qumran», no. 21, 1967, p. 31—53; și, «Les Esséniens et «ceux qui sort dans les maisons des rois», (Matthieu, II, 7—8 et Luc. 7, 24—25), în «Revue de Qumran», no. 22, 1967, p. 261—277.

2. *Antichitățile iudaice*, XV, X, § 4, no. 372: *μειζόν τι φρονῶν ἐπ'αὐτοῖς ἢ κατὰ τὴν θνητὴν φύσιν*.

3. Flavius repetă că Irod cel mare a cinstit și onorat, pe toți esenienii din pricina lui Menahem: *καὶ πάντας ἀπ'ἐκείνου τοὺς Ἑσσηνοὺς τιμῶν*, *Antichitățile iudaice*, XV, X, § 4, no. 372.

4. *Quod omnis probus liber sit*, § 89—91, și de asemenea *Apologia iudeilor*, § 18: «Dar chiar regi mari, fiind cuprinși de mirare în fața unor astfel de oameni, s-au complăcut să aducă omagiu caracterului lor venerabil copleșindu-i cu binefaceri și onoruri».

5. Ura iudeilor împotriva lui Irod cel mare a fost atît de puternică încît data morții sale a fost consacrată ca o sărbătoare religioasă și populară (Cf. J. Cohen, *Les Pharisiens*, Paris, 1877, tom. I, p. 374).

6. De pildă cuvintele regelui Irod Antipa cu privire la Sfîntul Ioan Botezătorul: «Acesta este Ioan Botezătorul care a înviat dintre morți; și de aceea Puterile lucrează în el» (Matei XIV, 2). Deci regele Irod Antipa afirma că Sfîntul Ioan Botezătorul înviase în persoana lui Hristos, și ca îngerii numiți «Puterile» acționează, lucrează în el. Se știe rolul mare pe care esenienii îl acordau îngerilor în învățăturile lor.

7. *Immuri*, IV, 10: «ei (interpretii ai minciunii) și văzători ai ușurării au uneltit împotriva mea (uneltiri) ale lui Belial»; *Immuri*, V, 17: «cei mai nelegiuți dintre cei puternici s-au năpustit asupra mea cu chinurile lor și în fiecare zi ei macină sufletul meu»; *Immuri*, II, 31—33: «și Tu m-ai slobozit de pizma ilcitorilor minciunii și de ceata căutătorilor de ușurări. Tu ai slobozit sufletul săracului pe care ei proiectaseră să-l suprimă, făcînd să curgă sîngele lui din pricina slujbei Tale», etc.



«Dați cezarului ce este al cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu» (Marcu XII, 14—17). În adevăr ceea ce aparținea cezarului trebuia înapoiat cezarului, pentru că dinarul acela avea săpat pe el semnul că este proprietatea cezarului, adică chipul și asemănarea cezarului. Dar ceea ce aparținea lui Dumnezeu și ceea ce trebuia să fie desigur înapoiat lui Dumnezeu era omul care purta în el chipul și asemănarea lui Dumnezeu după cuvintele Facerii (I, 26—27). Așadar omul trebuie să se consacre în întregime și total lui Dumnezeu, pentru că are în el chipul și asemănarea lui Dumnezeu așa precum dinarul o avea pe cea a cezarului. Iar «irodienii» au înțeles prea bine această parabolă (în sensul ei grecesc de «comparație») pentru că spune textul Evangheliei «s-au minunat» sau «au admirat» acest răspuns al lui Hristos, cu adevărat minunat. Prin urmare irodienii aveau o cultură teologică, de îndată ce au înțeles această citație implicită din Facere și au priceput pe dată sensul acestei parabole.

De asemenea în Evanghelia după Marcu (III, 1—6) fariseii țin sfat cu irodienii cu privire la Hristos, Care vindecase într-o zi de sâmbătă un infirm ce avea mina uscată, atrofiată. Pe de-o parte, esenienii, care păzeau mai cu strictețe decît toți ceilalți iudei ziua de sâmbătă puteau să-și dea părerea cu multă competență în ceea ce privește această călcare a poruncilor legii cu privire la repaosul de sâmbătă; pe de altă parte esenienii erau medici iscusiți (după Flaviu Iosif)<sup>8</sup>, și deci puteau să-și dea seama dacă exista o primejdie de moarte în boala celui vindecat și dacă această afecțiune putea să mai aștepte pînă a doua zi; iar irodienii erau în stare să decidă asupra legalității acestei vindecări făcute sâmbăta. Este însă evident și perfect logic că fariseii nu puteau să țină sfat, cu privire la legalitatea vindecării făcute de Hristos în ziua de sâmbătă, decît cu niște *homines religiosi*, adică cu niște oameni competenți care cunoșteau bine Scriptura, și ar fi fost cu totul imposibil să fi ținut sfat cu niște profani, oameni fără nici-o cultură teologică, incompetenti, așa cum ar fi fost slujbașii sau simpatizanții politici ai regilor din casa lui Irod.

Prin urmare acești «irodienii» erau niște *homines religiosi* și ca atare nu puteau fi decît membri ai singurei secte religioase iudaice care avea legături strînse cu Irod cel mare, și care fusese protejată de el, adică gruparea religioasă a esenienilor.

Tot astfel în pericopele ce încep din Evanghelia după Marcu: XI, 18 și pînă la Marcu XII, 12, diferitele grupări religioase vin rînd pe rînd să-L ispitească pe Iisus, se apropie de El și îi pun întrebări. Mai întii vin conducătorii Templului, căpeteniile preoțești, învățătorii legii și bătrînii (Marcu XI, 27), apoi vin fariseii (Marcu XII, 13), în fine vin saducheii (Marcu XII, 18). Se află deci aici o enumerare a tuturor grupărilor religioase iudaice care se știe că existau în acea vreme; doar esenienii lipsesc. Totuși în locul lor se află irodienii, care ocupă exact locul ce trebuia să revină esenienilor, adică imediat după farisei, conform numărului lor de membri.

În acea zi controversale și disputele cu Hristos sînt susținute de persoane cu o înaltă cultură teologică. Ar fi cu totul cu neputință ca irodienii singuri să fi fost niște profani, niște laici fără nici o cultură religioasă, așa cum ar fi fost normal să fie niște slujbași ori niște simpatizanți politici ai regilor din casa lui Irod.

Tot așa Sfîntul Evanghelist Marcu scrie, cu privire la fariseii și la irodienii care veniseră să-L ispitească pe Hristos, că El a cunoscut fățărnicia lor, adică ipocrizia lor (Marcu XII, 15). Dacă acești irodieni ar fi fost slujbași sau simpatizanți politici ai regilor din neamul lui Irod cel mare — așa cum s-a pretins de

8. *Războiul iudeilor*, II, VIII, § 6, no. 136. Filon din Alexandria afirmă și el că esenienii erau niște vindecători iscusiți în: *Quod omnis probus liber sit*, § 87.

către mulți exegeți moderni -- fățărnicia lor, ipocrizia lor ar fi fost cu totul firească și evidentă pentru oricine. Or, tocmai fiindcă irodienii nu erau niște profani, niște laici, și nu erau slujbași și simpatizanți politici, ci erau niște *homines religiosi*, adică membri ai unei grupări religioase, de aceea, cunoașterea de către Hristos a fățărniciei lor era o faptă vrednică de amintit în scris de către Sfântul Evanghelist, care urmărirea să arate că Hristos cunoștea sufletul oamenilor cu care vorbea.

De altfel asocierea fariseilor, acești sectanți iudei atât de scrupuloși, cu vrăjmașii lor, partizanii politici ai familiei lui Irod cel mare persecutorul lor, pare de la început de neconceput. De aceea «irodienii» (din Marcu XII, 13), nu pot fi slujbași sau persoane particulare, membri ai unui partid politic ce susținea pe regii din familia lui Irod cel mare, ci erau, mult mai probabil, niște *homines religiosi*, care fuseseră protejați de Irod cel mare și primiseră această poreclă rușinoasă de «irodieni» tocmai din cauza acestei protecții.

În afară de aceasta, dacă irodienii ar fi fost partizani politici ai regilor din familia lui Irod sau niște slujbași ai lor, planul mai-marilor Templului de a-L ispiti pe Hristos și de a-L face să spună că nu trebuie plătită darea cuvenită cezarului ar fi fost absurd. Pentru că în mintea lor, ar fi existat convingerea că Hristos nu putea să interzică plata impozitului datorat cezarului tocmai în prezența unor slujbași ai lui Irod sau a regilor din neamul lui, care aveau rolul chiar să silească pe iudei să plătească acest impozit.

Tot astfel multe argumente «ex silentio» confirmă această identificare a esenienilor cu irodienii. Căci în Evangheliile irodienii nu mănîncă niciodată la masă cu Hristos, ca fariseii de pildă, și se știe că esenienii luau masa separați de ceilalți iudei, între ei. De asemenea irodienii nu vin să susțină dispute, controverse cu Apostolii: ei nu se amesteacă nici cu poporul care îl urmează pe Hristos; nu au avut nici un rol activ în judecarea și condamnarea lui Hristos, întrucît esenienii voiau totdeauna să rămînă la o parte și separați de toți cei care nu făceau parte din secta lor.

Însă nici în Matei XXII, 16, și nici în Marcu III, 6 și XII, 13, acest nume de «irodieni» care denumește pe esenieni nu este pus de către Sfinții Evangheliști în gura lui Hristos însuși, ci denumirea de «irodieni» este menționată numai de către cei doi Evangheliști. Și aceasta, se pare, pentru că Hristos refuză și nu acceptă să numească pe esenieni «irodieni», adică pare să nu vrea să insulte pe esenieni dîndu-le această poreclă de ocară, pe care le-o aruncau vrăjmașii lor, fariseii și saduchei precum și zeloții. Dar această poreclă a esenienilor fiind foarte probabil răspîdită, și întrucît Hristos avea nevoie să se facă înțeles de către iudei, El a trebuit să facă aluzie la esenieni numindu-i cu un nume asemănător: «aluatul lui Irod». Căci Hristos spune Apostolilor: «Păziți-vă de aluatul fariseilor și de aluatul lui Irod» (Marcu VIII, 15). Iar în Matei XVI, 12, Evanghelistul explică că «aluat» înseamnă «învățătură, doctrină». Or, această doctrină a lui Irod este cea a «irodienilor», așa cum au înțeles această expresie și Sfinții Părinți, pentru că nu se poate admite logic că Irod cel mare a avut o doctrină religioasă creată de el (aluatul său fiind pus alături de aluatul fariseilor, care era deci o doctrină religioasă), și nici că Irod a avut o altă doctrină decît aceea a protejaților săi esenieni, pe care precum am arătat, îi socotea mai presus de ființe omenești. Dar în acest caz, cea învățătură religioasă a lui Irod și a protejaților săi irodieni era o puternică doctrină religioasă, aproape tot atât de puternică cît și cea a fariseilor, căci Hristos spune ucenicilor să se ferească de amîndouă aceste învățături, puse pe același plan.

Pe de altă parte dacă învățătura lui Irod este doctrina irodienilor — dat fiind că o doctrină religioasă nu poate fi decît a unor *homines religiosi* și nu a unor profani, urmează în chip absolut consecvent că irodienii erau într-adevăr membri ai unor secte religioase iudaice. Or, dacă irodienii sînt niște *homines religiosi*, atunci în acest caz, ei nu pot fi decît esenieni, pentru că numai esenienii dintre toți membrii grupărilor religioase iudaice s-au bucurat de protecția lui Irod care i-a copleșit cu favorurile, adică cu binefacerile sale, așa cum afirmă și Filon din Alexandria<sup>9</sup>.

Un alt argument important dovedește că irodienii sînt cu adevărat esenieni. Într-adevăr Hristos, grăind către poporul ce venise să-L vadă pe Sfîntul Ioan Botezătorul în pustiu spune :

«Ce ați ieșit să vedeți în pustiu ?  
Oare, trestie bătută de vînt ?  
Dar ce ați ieșit să vedeți ?  
Oare, un om îmbrăcat în veșminte moi ?  
Iată cei ce poartă (veșminte) moi  
Se află în casele regilor» (Matei XI, 7—8).

Dar în pustiu nu se aflau ca membri ai unor grupări religioase iudaice, la acea vreme, în afară de Sfîntul Ioan Botezătorul, decît esenienii și zeloții.

Și pare foarte probabil că expresia folosită de Mîntuitorul «trestie bătută de vînt» să numească prin joc de cuvinte, prin amfibologie intențională, prin *dublu sens literai*, pe zeloții. Într-adevăr în limba ebraică *qaneh* înseamnă «trestie» și zelot se spunea *qanna*. Prin urmare denumirea de «trestie» pare să fie o apelație criptică pentru a numi în chip ascuns pe acești luptători, eroi ai luptei împotriva romanilor, care se aflau la acea epocă ascunși în pustiu și duceau lupte de «partizani» împotriva romanilor. Pentru că în pustiu nu se putea afla în nici un caz vreo trestie, trestia nu crește evident în pustiu, și acest nume de «trestie» are evident un alt sens.

Iar oamenii ce purtau veșminte moi și care se aflau în casele regilor (Matei XI, 8) trebuiau să fie neapărat: a) locuitorii ai pustuiului, b) să se afle în pustiu în case clădite sau proprietate a regilor, c) să fie îmbrăcați în haine moi adică luxoase. Dar în pustiu nu existau decît următoarele «case» ale regilor: castelul de la Masada situat în sudul Mării Moarte, palatul de la Ierihon; mai existau însă și alte «case», clădirile de la Qumran<sup>10</sup>, a căror construcție a fost începută precum se știe de către regii din Iuda. Or, în toate aceste trei clădiri ale «regilor» s-au aflat, precum se știe, urme ale șederii esenienilor.

Pe de altă parte esenienii se îmbrăcau în veșminte de in albe, deci erau îmbrăcați în haine «moi», elegante, și ei acordau o mare însemnătate veșmintelor lor pe care erau obligați să le păstreze curate și meru albe. Așadar cuvintele Mîntuitorului «cei ce poartă veșminte moi se află în casele regilor» se referă la niște *homines religiosi* care locuiau în pustiu ca și esenienii, care purtau haine moi ca și esenienii, și care locuiau în clădiri ale regilor ca și esenienii. Dat fiind că singurii regi din vremea lui Hristos erau cei din familia lui Irod, Hristos afirmă deci

9. *Apologia iudeilor*, § 18.

10. Qumran a fost identical de către M. Noth cu «*Ir-hammelah*», = orașul sării» (M. Noth, *Das Buch Josua*, 1938, p. 72) una dintre cetățile din Iuda așezată în pustiu după Jos. XVI, 61—62. Și R. de Vaux arată că săpăturile și cercetările de la Qumran justifică această ipoteză căci au fost găsite fundațiile unei clădiri datînd din epoca israelită sub ruinele clădirii eseniene de la Khirbet Qumran (R. de Vaux, *L'Archéologie et les manuscrits de la Mer Morte*, London, 1961, p. 71—72). Drept urmare clădirile de la Qumran puteau să fie numite pe bună dreptate «case ale regilor» de vreme ce regii din Iuda le construiseră pentru prima oară și le duraseră temeliele.

că acești *homines religiosi* trăiesc în apropierea regilor din neamul lui Irod că sînt protejați de către ei, și că sînt prin urmare cei pe care iudeii din vremea Sa îi numeau «irodieni», așa cum îi numește și Sfinții Evangheliști Matei și Marcu.

\*

Credem că putem însă aduce în studiul de față și alte argumente noi spre a dovedi această identitate dintre «irodieni» și esenieni.

1. Desigur ar fi suficient să demonstrăm că irodienii din Evanghelii erau niște *homines religiosi* și nu laici, profani, slujbași sau simpatizanți ai regilor din neamul lui Irod, spre a dovedi identitatea lor cu esenienii. Aceasta, pentru că, în conformitate cu sursele istorice ce le posedăm în prezent, nu a existat o altă grupare religioasă iudaică decît aceea a esenienilor care a fost protejată de Irod cel mare.

Or, în Marcu XII, 13, marii preoți și scribii ca și bătrînii (Marcu XI, 27) au trimis pe unii farisei și pe irodieni spre a ispiți pe Hristos. De aceea este foarte probabil că ei au trebuit să folosească neapărat niște *homines religiosi* și nu niște profani fără vre-o cultură religioasă, așa cum ar fi fost slujbașii sau partizanii politici ai regilor din familia lui Irod. Apoi fariseii și irodienii au venit la Hristos ca să discute cu El o problemă religioasă, teologică în ultimă instanță cu privire la datoria unui *homo religiosus*, adică dacă trebuie sau nu ca un om credincios să plătească darea cuvenită cezarului. Este cu neputință de imaginat ca acești conducători religioși ai Templului să fi trimis spre a discuta cu Hristos probleme teologice, în care se foloseau desigur argumente și citate din Sfînta Scriptură, pe niște laici fără nici-o cultură teologică, cum ar fi fost slujbașii sau partizanii politici ai regilor din neamul lui Irod.

De aceea sîntem obligați să tragem încheierea logică: acești «irodieni» din Evanghelii sînt niște *homines religiosi* și prin urmare nu pot fi decît esenieni.

2. Tot astfel trebuie să observăm că este cu neputință să considerăm pe irodienii din Evanghelii, drept membri ai unei partide politice — cum s-a pretins — sau a unei grupări politice favorabile regilor din neamul lui Irod<sup>11</sup> (de care aceștia nici nu aveau nevoie, fiind instalați ca regi de voința romanilor și nu de voința vreunor partizani politici, iar domnia lor se sprijinea pe forța armatelor romane nu pe partizani politici), întrucît în tot Noul Testament nu se pomenește de nicio grupare de simpatizanți laici sau de vre-o partidă politică oarecare. Iar în acea vreme la iudei existau mai degrabă grupări sau secte religioase cu oarecare tendințe politice, cum erau saducheeii, fariseii și zeloții, și nu existau deloc partide politice propriu-zise. Adică ideo-

11. Tertulian, *De praescriptione. Adversus haereticos*, P.L., II, 75; Sf. Epitanie, *Adversus haereses*, P.G., XLI, 269 și 272; Fer. Ieronim, *Commentarium in Mattheum*, P.L., XXVI, 168; H. H. Rowley, *The Herodians and the Gospels*, in «Journal of Theological Studies», tom. XLI, 1940, p. 14—27; C. G. Montefiore, *The Synoptical Gospels*, London, 1927, tom. I, p. 83; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin, 1959, p. 73—74; M. Simon, *Les sectes juives d'après les témoignages patristiques*, in «Studia Patristica», vol. I, Berlin, 1957, p. 528; și de asemenea M. Simon, *Les sectes juives au temps de Jesus*, Paris, 1960, passim.

logia politică era acoperită și asociată totdeauna cu concepțiile religioase, iar tezele teologice ale unei secte erau legate de cele pur politice. De aceea nu se poate concepe că irodienii din Evanghelii au fost o grupare politică și ei nu pot fi identificați decît cu aceia care au fost protejați și covîrșiți cu binefacerile de către Irod cel mare, adică cu esenienii.

3. De altfel oamenii regilor din casa lui Irod, demnitarii sau slujbașii lor nu sînt numiți deloc «irodieni» în Noul Testament.

Într-adevăr în Luca XXIII, 11, Irod Antipa era la Ierusalim «ὁ τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ «cu ostașii săi», și în Matei XIV, 2, Irod Antipa vorbește cu slujitorii săi εἶπεν τοῖς παῖσιν αὐτοῦ. Sau tot așa în Luca VIII, 3, Huza demnitar al lui Irod Antipa e numit χουζᾶ ἐπιτρόπου Ἡρώδου deci este chemat «epitrop». Tot astfel regele Agripa Irod și soția sa Veronica (Berenice) sînt însoțiți μετὰ πολλῆς φαντασίας «de o mare escortă» (Fapte, XXV, 23). Și demnitarul regal menționat în Ioan IV, 46, slujbaş al unui rege din neamul lui Irod cel mare, este numit βασιλικός și nu «irodian».

Așadar nicăieri, demnitarii sau dregătorii regilor din neamul lui Irod cel mare nu sînt numiți în Noul Testament «irodieni» (cf. și Fapte XII, 20).

4. Dar dacă esenienii au fost protejați de Irod cel mare și de regii din neamul lui, dacă irodienii din Evanghelii sînt acești *homines religiosi* protejați de regii succesori ai acestui mare tiran, atunci în acest caz qumranienii, esenienii de la Qumran, trebuiau să respecte și să se poarte cu deferență față de romani, protectori și stăpîni ai regilor din neamul lui Irod, și de asemenea față de greci, considerați și ei ca cetățeni romani.

Or, se poate constata în adevăr că sectanții de la Qumran interziceau membrilor lor orice acțiune, orice faptă de violență împotriva «păgînilor», căci se poate citi în *Documentul de la Damasc*: «și să nu întindă mîna spre a vărsa sîngele niciunui păgîn din pricina bogăției și a ciștigului; și apoi să nu ia niciunul din bunurile lor ca să nu hulească, decît la porunca sfatului Obștii lui Israel» (XII, 6—?)<sup>12</sup>.

Tot astfel se află stipulat în același manuscris esenian: «În toate cazurile în care se va fi pronunțat anatema împotriva vreunui om, acest om va fi ucis cu porunca păgînilor»<sup>13</sup> (*Documentul de la Damasc* IX, 1), ceea ce constituie dovada că esenienii de la Qumran erau în bune relații cu «păgînii» adică cu romanii, căci un om condamnat la moarte

12. Traducerea lui A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1959, p. 170.

13. Urmăm traducerea dată de prof. A. Dupont-Sommer, (*Ibidem*), deși alți autori au dat alte traduceri acestui pasaj dificil. De observat că acest text confirmă întru totul procedura urmată în procesul și osîndirea lui Iisus Hristos, care nu a putut fi condamnat la moarte decît cu aprobarea romanilor, în speță a lui Pilat. Se vedește așadar încă o dată istoricitatea autentică a relației din Evanghelii cu privire la osîndirea lui Hristos și a procesului Său, și se vede cît de neînțelemeiate sînt diferitele critici și obiecțiuni ce s-au adus cu privire la deslășurarea procesului și a condamnării Lui (de pildă de I. Winter, *The Trial of Jesu*, Berlin, 1959).

de către esenieni din motive religioase, era condamnat la moarte și de romani care ratificau astfel sentința eseniană. Acest pasaj constituie de asemenea o dovadă că esenienii nu voiau să calce legile penale instaurate de către romani și ascultau cu luare aminte de ei.

Prin urmare manuscritele de la Marea Moartă mărturisesc respectul față de romani, protectori ai regilor din neamul lui Irod cel mare, ceea ce dovedește că existau legături între esenieni și cei ce guverneau în numele romanilor, regii succesori ai lui Irod.

5. Paolo Sacchi sugerează<sup>14</sup> un argument important pentru întărirea acestei identificări a esenienilor cu irodienii din Evanghelia. Într-adevăr Iosif Flaviu relatează că un iudeu când devenea membru al sectei esenienilor depunea un jurământ în felul următor: «El se jura că, de i se va întâmpla să comande el însuși, să nu se arete insolent în exercitarea dregătoriei sale și nici să întrecă pe subordonații săi prin veșmînt sau gătindu-se mai mult» (Iosif Flaviu, *Bellum judaicum*, II, VIII, § 6, no. 140). Iar Paolo Sacchi scrie cu privire la acest pasaj: «Aceasta lasă să se înțeleagă că printre esenieni nu erau numai frați contemplativi, ci că unii dintre ei puteau să ajungă, și ajunseseră deja la o putere (autoritate). Căci era exclus, dat fiind caracterul sectei, să fie vorba de putere religioasă; și pare evident că esenienii au obținut însărcinări politice». De fapt Irod cel mare a numit pe esenianul Menahem<sup>15</sup>, cel care îi prezisese că va ajunge rege, ca vicepreședinte al *Sanhedrinului* Sinedriului<sup>16</sup>.

Urmează de aici că cei ce au fost numiți în Evanghelia «irodieni» puteau să fie foarte bine esenieni, pentru că esenienii au fost numiți în slujbe și demnități de către aceia ce dețineau puterea — regele Irod cel mare și regii din neamul lui. Urmează de asemenea că esenienii erau în foarte bune relații cu regii din neamul lui Irod, care îi numeau în demnități politice și prin urmare esenienii puteau fi porecliți «irodieni» de către ceilalți iudei.

6. Există un fapt care nu a putut fi explicat în mod satisfăcător pînă în prezent: părăsirea de către esenieni a clădirilor de la Qumran în vremea domniei lui Irod cel mare, și în parte în vremea domniei fiului său Archelaus. Se pare că clădirile de la Qumran au fost avariate de către cutremurul de pămînt de la 31 î. d. Hr.; dar în toată vremea domniei lui Irod cel mare aceste clădiri nu au fost locuite, pentru că nu s-au găsit decît foarte puține monede ce datează din timpul domniei sale (37—4 î. d. Hr.) și mai cu seamă ceramica și celelalte vestigii arheologice dovedesc părăsirea vremelnică în acest interval de timp. Doar în timpul domniei lui Archelaus (4 î. d. Hr.—6 d. Hr.) aceste clă-

14. În «Revue de Qumran», vol. 23, 1968, p. 447, nota 5.

15. Cf. *Mišna, Hagigah*, II, 2, și de asemenea J. Cohen. *Les Pharisiens*, Paris, 1877, tom. II, p. 379.

16. Filon din Alexandria, care îi lauda așa de mult pe esenieni în operele sale, era în relații foarte bune și înrudit cu regii din neamul lui Irod cel mare (cf. Jean Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958, p. 13, 14 și 15). Aceste relații între apologetul esenienilor și regii coborîtori din Irod nu pot fi întâmplătoare și presupun că exista o afinitate pentru învățăturile eseniene și la acești principii.

diri de la Qumran au fost locuite din nou<sup>17</sup>. Care poate fi explicația părăsirii clădirilor de la Qumran de către esenieni în vremea domniei lui Irod cel mare, care cîntea așa de mult pe acești sectanți iudei?

S-ar părea că soluția cea mai plauzibilă a acestei probleme ar consta în faptul că, în timpul domniei lui Irod cel mare, esenienii au fost chemați să viețuiască la Ierusalim unde unii dintre ei au fost numiți în dregătorii sau au avut ocupații în acest oraș după cum vom vedea.

Am arătat anterior că un esenian Menahem, a fost numit de Irod cel mare vicepreședinte al Sinedriului<sup>18</sup>. Dar se pare că esenienii au locuit în Ierusalim în vremea lui Irod, pentru că acest rege reclădind din nou zidul ce înconjura orașul Ierusalim, a pus să se construiască în vecinătatea imediată a palatului pe care și l-a făcut atunci o poartă care s-a numit «poarta esenienilor»<sup>19</sup>. Este incontestabil că această poartă a fost construită de către Irod cel mare pentru esenieni, căci ea era situată în vecinătatea imediată a palatului său, și în partea de zid pe care a construit-o el în jurul Ierusalimului (această poartă fiind așezată — după spusele lui Iosif Flaviu, la apus și destul de aproape de cotitura pe care o făcea zidul întorcîndu-se spre sud). Se poate presupune că această poartă a esenienilor (ἐπί τῆν Ἐσσασηων πύλῃν) a fost construită de Irod cel mare, special pentru esenieni, fiind vorba de o poartă ce nu era împodobită cu statui, cu imagini, cu chipuri și cu semne ale puterii romane, știut fiind că, după cum arată clar Ipolit<sup>20</sup>, unii dintre esenieni nu voiau să intre într-un oraș spre a trece sub o poartă împodobită cu statui. Pentru că ei considerau că Sfînta Scriptură interzice trecerea pe lângă statui sau chipuri.

Pe de altă parte citim în opera lui Iosif Flaviu că reconstrucția Templului din Ierusalim efectuată de către Irod cel mare s-a săvîrșit într-un chip cu totul aparte<sup>21</sup>. Căci nici Templul lui Solomon (III Regi V și VI) și nici cel al lui Zorobabel (I Ezra III, IV, V și VI) nu au fost construite de către preoți. Or, Iosif Flaviu afirmă categoric că o mie de preoți au lucrat la reclădirea acestui Templu<sup>22</sup> după ce învățaseră meseria de lemnari și de zidari. Și apoi acești preoți lucrau în veșminte speciale (de in?) cumpărate de Irod cel mare. Or, această grijă de puritate excesivă prezintă pecetia sigură a esenismului. De altfel preoții de la Templu trebuiau în principiu să fie scutiți de orice muncă manuală<sup>23</sup>, în timp ce se pare că preoții esenieni lucrau cu toții o muncă

17. R. de Vaux, *op. cit.*, p. 18—19, și mai ales p. 28 și 87. După datele furnizate de studiul monedelor găsite în ruinele de la Khirbet Qumran, reocuparea acestor clădiri s-a efectuat la începutul domniei lui Archelaus între anul 4 și 1 î.d.Hr. (*Ibidem*, p. 28).

18. Cu privire la Menahem cf.: M. R. Lehmann, *Talmudic Material relating to the Dead Sea Scrolls*, în «Revue de Qumran», tom. 1, fasc. 3, p. 391—404, și mai cu seama p. 391; să se vadă și *Antichitățile iudaice*, XV, X, § 4, no. 370. 19. *Războiul iudeilor*, V, IV, § 2, no. 145.

20. Ipolit, *Contra haereses*, lib. IX, 26, P.G., XVI, 3403.

21. *Antichitățile iudaice*, XV, XI, § 1, no. 380 sq.

22. *Ibidem*, no. 390.

23. Deoarece în conformitate cu poruncile din Deuteronom XIV, 22 ș.u., ei primeau a zecea parte din cerealele recoltate de iudei, din vin și din untdelemn și pe deasupra primeau carnea jertfelor aduse în Templu.

manuală fiind membri ai unei secte care nu disprețuia deloc munca manuală<sup>24</sup>.

Așadar este foarte probabil că acești o mie de preoți ce au lucrat la reconstruirea Templului să fi fost cei mai mulți preoți esenieni, obișnuiți cu muncile manuale, și nu preoți ce făceau parte din secta fariseilor sau a saducheilor, care desigur nu efectuaseră în toată viața lor o muncă atât de aspră ca aceea de lemnar și de zidar.

Această ipoteză pare cu atât mai verosimilă cu cât decizia lui Irod cel mare de a reclădi Templul din Ierusalim a întâmpinat mai întâi o puternică opoziție din partea iudeilor<sup>25</sup>, adică a unor *homines religiosi* — saducheii și fariseii. Era însă neapărat necesar să existe și unii *homines religiosi* iudei care să aprobe și să fie de acord cu această reconstrucție a Templului pentru ca Irod cel mare să fi luat hotărârea de a reconstrui Templul. Iar la acea epocă nu mai erau alții decât esenienii care ar fi putut aproba această decizie, întrucât atunci nu existau la iudei decât aceste trei secte religioase. De asemenea cei care ar fi trebuit «a priori» să aprobe această decizie a lui Irod cel mare de a reclădi Templul erau acei *homines religiosi*, iudei care în scrierile lor afirmau că Templul este spurcat, care refuzau să aducă jertfe în Templu, adică tocmai esenienii.

Dar mai cu seamă noul sul al Templului, al cărui conținut a fost publicat în rezumat de către Yigael Yadin (vezi mai jos), manuscris găsit în 1967, cel mai lung dintre manuscrisele aflate la Marea Moartă și cel mai important manuscris, nepublicat pînă în prezent în textul său original, dovedește pe deplin că esenienii se gîndeau intens la o reconstruire a Templului. Prin urmare este foarte probabil că esenienii au fost cei care au inspirat lui Irod cel mare decizia de a reclădi Templul.

Rezultă de aici că esenienii au putut fi ocupați, în vremea domniei lui Irod cel mare, cu lucrările de reconstrucție a Templului din Ierusalim, și pare destul de probabil că esenienii au fost stabiliți în vremea domniei lui Irod cel mare la Ierusalim<sup>26</sup>, unde lucrau la reclă-

24. *Războiul iudeilor*, II, VIII, § 129, no. 131; Filon din Alexandria, *Quod omnis probus liber sit* (Cum că orice om virtuos este liber), § 72.

25. *Antichitățile iudaice*, XV, XI, § 1, no. 380 și § 2, no. 388.

26. După moartea lui Irod cel mare, acest tiran blestemat și urît de întreg poporul iudeu, tulburări violente au izbucnit în întregul său regat. Astfel s-a produs o răscoală destul de însemnată la Ierusalim (*Antichitățile iudaice*, XVII, 9, 1—3; *Războiul iudeilor*, II, 1, 1—3), căci poporul cerea ca stelnicii lui Irod să fie osîndiți. Cînd Archelaus fiul lui Irod cel mare se afla la Roma, au izbucnit tulburări în Iudeea și mai ales la Ierusalim. Romanii au fost atacați în acest oraș, ceea ce i-a făcut să cucerească Templul și să pună mîna pe vistieria lui (*Antichitățile iudaice*, XVII, 10, 1—2; *Războiul iudeilor*, II, 3, 1—5). Dar răscoala a izbucnit din nou la Ierusalim și o parte din garda personală a lui Irod cel mare a trecut de partea poporului ceea ce a făcut pe guvernatorul roman Sabinius să ocupe palatul lui Irod cel mare (*Antichitățile iudaice*, XVII, 10, 3; *Războiul iudeilor*, II, 3, 1—3). În Galileea, Iuda fiul lui Ezechia, s-a proclamat rege după ce a jefuit arsenalul de arme regal și după ce a purtat lupte cu romanii (*Antichitățile iudaice*, XVII, 10, 5; *Războiul iudeilor*, II, 4, 1). În regiunea Perei, un oarecare Simon, fost sclav al lui Irod cel mare, s-a proclamat și el rege (*Antichitățile iudaice*, XVIII, 10, 6; *Războiul iudeilor*, II, 4, 2); tot așa un păstor, pe nume Athrogene, după ce s-a proclamat rege a luptat împotriva romanilor cu partizanii săi (*Antichitățile iudaice*, XVII, 10, 7; *Războiul iudeilor*, II, 4, 3). Este foarte probabil că aceste tulburări și aceste violențe care au izbucnit după moartea lui Irod cel mare au izgonit pe esenieni, protejați și onorați de acest rege, din orașele Palestinei și din teru-



direa Templului sau au avut slujbe pe lângă Irod. Așadar esenienii, cel puțin cei ce locuiau în Palestina în vremea lui Irod, au putut fi numiți de către iudei cu o poreclă de ocară, aceea de «irodieni» dat fiind ura generală și violentă ce inspira iudeilor Irod cel mare.

7. Întrucît Mîntuitorul a vorbit în aramaică, se pare că esenienii sînt numiți prin dublu sens literal, prin amfibologie literală în versetele din Luca VII, 25 și Matei XI, 8.

În adevăr textul acestui verset din Evanghelia după Luca VII, 25 este următorul: (Ἰδοὺ) οἱ ἐν ἱματισμῷ ἐνδύσῃ καὶ τροφῇ ὑπαρχόντες ἐν τοῖς βασιλείοις εἰσίν. «Iată! Cei ce sînt într-un veșmînt slăvit și în desfătări sînt în casele regilor»).

Expresia din textul grec τοῖς βασιλείοις trebuie tradusă prin «castele, palate, fortărețe regale», la fel ca și expresia greacă din Matei XI, 8 ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων — literal: «în casele regilor», pentru că regii nu stăteau în case obișnuite și casele în care locuiau regii sînt numite, în genere, în toate limbile, «castele, palate, cetăți, fortărețe etc.». Pe de altă parte este evident că în această pericopă Mîntuitorul vorbea de locuințe regale situate în pustiu, pentru că El își începe cuvîntarea prin întrebarea: «Ce ați ieșit să vedeți în pustiu?» (Matei XI, 7). Iar în pustiu Iudeii, despre care vorbea Mîntuitorul se aflau castelul regal de la Massada, cel de la Ierihon și clădirile fortificate de la Qumran care fuseseră construite tot de regi și care au putut aparține unor regi. Dar în aramaică, limbă în care vorbea Hristos atunci cînd se adresa iudeilor, «castel, fortăreață» se spune נְסֻדָּא («chasana») <sup>27</sup>, iar în siriacă, dialect al limbii aramaice precum se știe, «fortăreață, castel» se spune «hes<sup>e</sup>no», în vreme ce omul care locuiește într-un astfel de castel este numit în siriacă «hes<sup>e</sup>noio», iar la plural la starea emfatică «hes<sup>e</sup>noie» <sup>28</sup>.

Drept urmare «cei ce erau în castelele regale» sau «în locuințele regilor» pare să fie traducerea în greacă a termenului «hes<sup>e</sup>noie» din siro-aramaică care are sensul de «cei ce locuiesc în castele, în fortărețe». Întrucît Hristos a vorbit în aramaică, El a putut foarte bine folosi termenul «hes<sup>e</sup>noie» «cei ce locuiesc în castele» pe care Sfinții Evangheliști l-au tradus în greacă. Dar cuvîntul aramaic «hes<sup>e</sup>noie» «cei ce locuiesc într-un castel» este foarte apropiat din punct de vedere fonetic și sună la fel aproape ca și cuvîntul grecesc Ἑσσηνοί, sau ca termenul latin *Eseni* folosit de Pliniu cel bătrîn. De aceea pare foarte probabil că Hristos a folosit o amfibologie intenționată, un dublu sens literal spre a menționa în felul acesta pe esenieni, a căror nume, așa cum îl cunoaștem în transliterarea sa greacă, este foarte apropiat de

salim unde se aflau amenințați și în primejdie. Ei au venit să se refugieze în cetățuia de la Qumran, ale cărui ziduri de piatră solide și al cărui turn masiv de apărare putea să le ofere o securitate mult mai mare cu atît mai mult cu cit apropierea de Ierihon, unde se afla o garnizoană romană și aceea a castelului regal de la Macheronta, ce aparținea regilor din familia lui Irod cel mare, îi punea la adăpost de orice atac, putînd să semnalizeze prin fum, de pildă, ca în vechime, apropierea primejdiei.

27. G. Dalman, *Aramäisch- Neuhebräisches Handwörterbuch*, Frankfurt am Main, 1922, sub vocabulo, p. 156.

28. J. Brun, *Dictionarium syriaco-latinum*, ed. altera, Beyrouth, 1911, sub vocabulo, p. 163.

termenul siro-aramaic «*hes<sup>e</sup>noie*» — «cei ce locuiesc în castele, în fortărețe».

Dar dacă Hristos a făcut această amfibologie intențională cu privire la numele esenienilor, dacă «esenienii» sînt numiți «cei ce locuiesc în castelele regiilor» (în acea vreme doar regii posedau castele), atunci în acest caz «irodienii» sînt neapărat esenieni, pentru că singurii regi din acea epocă erau regii din neamul lui Irod.

8. Într-un articol publicat recent am urmărit să dovedim că ereticii menționați de Sfîntul Apostol Iuda în Epistola sa sînt esenieni<sup>29</sup>. În adevăr numeroase argumente pot întări această teză, căci Sfîntul Apostol Iuda numește pe acești eretici «văzători (în vise)», așa cum își dădeau numele și esenienii în scrierile lor și așa cum îi numește și Filon din Alexandria. Sfîntul Apostol Iuda afirmă apoi că acești eretici au fost osîndiți mai dinainte, deci de către Templu, și apoi el citează în Epistola sa două scrieri eseniene apocrife.

Dar în afară de aceasta Sfîntul Apostol Iuda învinuiește pe acești eretici, care trebuie identificați cu esenienii, spunînd despre ei că : *θαυμάζοντες πρόσωπα ωφέλειας χάρι* literal : «admirînd fețe din pricina folosului» (Iuda, 16) adică «admirînd fețe importante, persoane marcante, din pricina folosului pe care îl au de la acestea». Or, aceasta este exact aceeași învinuire care se află implicită în porecla de ocară «irodieni» pe care iudeii o dădeau esenienilor, adică esenienii sînt acuzați și de către Sfîntul Apostol Iuda ca și de iudei (prin porecla de «irodieni») că erau protejați de cei puternici, de către cei ce dețineau puterea, adică de regii din familia lui Irod. Căci desigur esenienii trebuia să grăiască de bine și să fie recunoscători aceluia care le acordau protecția lor.

Pe de altă parte Sfîntul Apostol Iuda scrie în Epistola sa despre ereticii ce se strecuraseră printre creștini (Iuda, 4) că ei : *καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαάμ μισθοῦ ἐξεχούθησαν* «prin rătăcirea lui Valaam s-au lăsat ademeniți de mită» (Iuda, 11). Or, Valaam fusese un văzător, un profet, un ghicitor ca și esenienii, și el obliga să fie plătit pentru serviciile sale, primea deci mită (Num. XXII, 25 ș. u. ; XXIII ; XXIV) de la un rege Valaac, fiul lui Sefor, rege al moabiților, la fel cum erau și esenienii răsplătiți prin binefaceri, cum se exprimă Filon, de către un rege, Irod cel mare, care era ca și regele Sefor al moabiților urît de poporul iudeu și dușman al său.

Se pare că Sfîntul Apostol Iuda învinuiește în chip foarte limpede pe acești eretici numiți de el *ἐνοπιζόμενοι* «văzători (în vise)» de a fi primit acele binefaceri, favoruri, de care vorbește și Filon din Alexandria, de la un rege asemănător lui Valaac fiul lui Sefor. Or, un astfel de rege nu putea fi în Palestina la epoca Epistolei Sfîntului Apostol Iuda, decît un rege din familia lui Irod cel mare. Credem deci că Sfîntul Apostol Iuda în Epistola sa face o aluzie foarte limpede la legăturile dintre «esenieni» acești «văzători» cu regii din familia lui Irod,

29. Constantin Daniel, *La mention des Esséniens dans le texte grec de l'Épître de St. Jude*, «Le Muséon», tom. LXXXI, 1968, p. 503—521.

pe care îi acuză în fond că sînt «irodieni» protejați de acești regi coborîtori din Irod, așa cum îi acuzau și iudeii din acea vreme.

9. Unul din numeroasele nume, titluri, apelații, denumiri și porecle pe care și le dădeau esenienii din Qumran în scrierile lor era și acela de «văzători» precum se știe (*Imnuri*, II, 14—15; *Regula războiului*, XI, 7—8; *Documentul de la Damasc*, II, 11—13; *Imnuri*, XIV, 7) și acest nume în aramaică sau în ebraică pare să corespundă fonetic — adică să sune foarte apropiat de 'Εσσαϊος, 'Εσσηνός «esenian, esean», deci să fie originea, etimologia acestui nume de «esenian».

Or, există în literatura rabinică un text care menționează pe niște *homines religiosi* numiți «văzători», care sînt în acest pasaj, incontestabil, esenieni. Pe de altă parte același text arată legăturile dintre «văzătorii» mai sus pomeniți și dinastia nelegitimă a lui Irod cel mare (cfr. articolul nostru, *Faux Prophètes, surnom des Esséniens dans le Sermon sur la Montagne*, în «Revue de Qumran», no. 25, Décembre, 1969, pp. 45—79).

În adevăr în *Tosephta* (adăogire, supliment) la tratatul talmudic *Sota*, 14, 1—5, se poate citi: «Rabbi Yohannan ben Zakkay spunea... de cînd s-au înmulțit *văzătorii*, ei nu mai recunosc repaosul, nu se mai tem de text și au lepădat jugul cerului pentru ca să lase să domnească peste ei jugul unui rege de carne și de sînge»<sup>30</sup>.

Or, Rabbi Yohannan ben Zakkay a trăit înainte și după distrugerea celui de al doilea Templu de către romani<sup>31</sup>, și fiind ucenic al lui Hillel a fost unul dintre învățații cei mai vestiți dintre tannații. El conducea înainte de nimicirea celui de al doilea Templu o însemnată școală rabinică, iar după dărîmarea Templului a înființat celebra Academie de la Yabne. Ca urmare el a putut să cunoască foarte bine pe esenieni și a fost contemporan cu ei căci trebuie să fi avut ceva mai mult de 40 ani cînd a fugit din Ierusalim, în anul 67 sau 68, spre a înființa Academia din Yabne. În acest text de literatură rabinică Rabbi Yohannan ben Zakkay arată că «văzătorii» aceia nu mai recunoșteau studiul, învățarea Scripturii (așa cum interpretează termenul acesta de «repaus» și Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome, 1955, no. 1503) fiind vorba fără îndoială de studiul, și de învățătura din școlile învățătorilor legii farisei, a învățătorilor tannații din sinagogi. Se știe că fariseii studiau legea nescriasă, legea orală, sau predania, tradiția pe care desigur esenienii nu o recunoșteau ca valabilă<sup>32</sup>.

30. R. P. Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome, 1955, no. 1503.

31. «Jüdisches Lexikon», Band III, Berlin, 1929, col. 291—293; și mai ales: J. Neusner, *A Life of Rabban Yohannan Ben Zakkay*, Lelden, 1962.

32. J. Carmignac, *Les éléments historiques des Hymnes de Qumran*, în «Revue de Qumran», tom. II, no. 2, p. 205—222, enumeră numeroasele aluzii ostile făcute de *Imnurile* eseniene împotriva fariseilor. Aceștia sînt numiți «căutători de ușurințe» în *Imnuri*, II, 15; II, 32; în al 3-lea *Comentariu la Isaia*, linia 10 (asupra lui Isaia, 30, 18), în *Comentariul lui Naum*, linia 2 și 7 (asupra lui Naum, 2, 12 și 13). Pe de altă parte expresia «căutători de ușurințe» este un joc de cuvînte, o amfibologie intențională, un dublu sens literal clar de tot, căci în ebraică termenul «ușurințe» «Hlqwt» este foarte apropiat fonetic și sună la fel aproape ca și «Hlkwt» «directive». faimoasa *Halakha* «porunci, predanii, ordine» date de farisei și existente într-o mare parte a Talmudului.

Apoi Rabbi Yohannan ben Zakkay spune că acești «văzători» nu se mai tem de «text», desigur de textul Sfintei Scripturi, și aceasta înseamnă că ei interpretează într-un chip foarte liber textul Sfintei Scripturi, așa cum știm că făceau esenienii<sup>33</sup>.

În afară de aceasta, acești văzători lăsau să domnească peste ei «jugul unui rege de carne și de sînge». Or, singurii regi în epoca ce a precedat dărîmarea celui de al doilea Templu și în vremea în care viețuia Rabbi Yohannan ben Zakkay erau regii coborîtori din Irod cel mare, căci nu poate fi vorba de împărații romani. Deoarece în acest caz textul din Talmud nu ar fi folosit expresia de «regi» și pe deasupra Rabbi Yohannan ben Zakkay a fost un prieten al romanilor, precum este cunoscut, și n-ar fi făcut această afirmație — vrednică de un zelot inamic al romanilor — despre supunerea la poruncile împăraților romani, care de altfel nu se amestecau în problemele religioase ale popoarelor supuse Romei (și în acest text este vorba fără îndoială de supunere în probleme religioase).

Reiese de aici că celebrul învățător tannait vorbea despre supunerea și despre legăturile acestor «văzători» cu regii din neamul lui Irod ce trăiau în acea vreme de dinainte de nimicirea Templului, adică vorbea de Agripa I (41—44 d. Hr.) și mai ales despre Agripa al II-lea (26—100 d. Hr.). Ultimul din acești doi regi a fost în adevăr însărcinat cu supravegherea Templului și cu numirea marilor preoți<sup>34</sup>. La acesta din urmă pare să facă aluzie Rabbi Yohannan ben Zakkay și nu la cezarii romani, fiindcă Agripa al II-lea avea o autoritate însemnată în problemele religioase, și deci aceia care ascultau de ordinele lui în materie de credință ascultau de poruncile «unui rege de carne și de sînge» și «lepădau jugul cerului».

Astfel acești «văzători» atașați îndeaproape unor regi din neamul lui Irod și care ascultau de ei, par să fie cei pe care Evangheliile îi numesc «irodieni», și sînt deci esenieni.

Dovada hotărîtoare că acești «văzători» care ascultau de poruncile unor regi «de carne și de sînge» sînt cu adevărat esenieni, este dată de același text din *Tosephta* la tratatul talmudic *Sota*, 14, 1—5, care arată că Rabbi Yohannan ben Zakkay imediat după cuvintele grăite de el cu privire la «văzători» a spus: «De cînd s-au înmulțit burlacii și de cînd

33. Cu privire la interpretările inexacte și false ale textelor din Scriptură făcute de către Qumranieni, de văzut: J. van der Ploeg, *Bibelverklaring te Qumran* (Exegeza biblică la Qumran), Amsterdam, 1960, și de asemenea A. Dupont-Sommer, *op. cit.*, *passim*, precum și Constantin Daniel, *Une mention paulinienne des Esséniens de Qumran*, în «Revue de Qumran», no. 20, 1966, p. 553 ș.u., unde s-a putut demonstra că Sfîntul Apostol Pavel acuză în II Corinteni II, 17, pe «Cei numeroși, cei mulți», adică pe esenienii de la Qumran, după numele ce-și dădeau în scrierile lor, că falsifică cuvîntul lui Dumnezeu. Cfr. și: Constantin Daniel, *Un esenian menționat în Faptele Apostolilor, Var-lisus (Fapte, XIII, 6—12)*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 9—10, p. 661—685, în care arătăm că Sfîntul Apostol Pavel acuză pe Var-lisus care era esenian că «strîmbă căile Domnului cele drepte».

34. Iosif Flaviu, *Antichitățile iudaice*, XX, VIII, 8, 179; XX, 9, 196, 197, 203, 213, 216, 220—222, 223; H. Graetz, *Geschichte der Juden...*, Band, III, 4, p. 318 ș.u.; E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4-e Auflage, Band I, 3, p. 543 ș.u. și p. 585; Strack Billerbeck, II, p. 769. De altfel Rabbi Yohannan ben Zakkay era mai curînd contemporanul lui Agripa al II-lea (26—100), pentru că la moartea lui Agripa I (la 44) celebrul învățător iudeu trebuia să fie un tînăr destul de puțin vîrstnic.

s-au rărit ucenicii (înțelepților) slava Scripturii a încetat»<sup>35</sup>. Or, ucenicii înțelepților erau ucenicii fariseilor pentru că acest nume de «înțelepți» este acela pe care și-l dădeau fariseii în tratatele cele mai vechi ale literaturii rabinice<sup>36</sup>. Dar esenienii au fost singurii burlaci, celibatari din întreaga istorie a iudeilor, adică singura grupare religioasă din întreaga istorie a iudeilor care porunca adepților ei să nu se căsătorească a fost cea a esenienilor<sup>37</sup>. Prin urmare acești «văzători» de care vorbește creatorul Academiei de la Yabne sînt esenieni, pentru că în același text învățatul iudeu pomeneste de «burlaci (celibatari)», care sînt fără nici-o îndoială esenieni. Și apoi dacă ucenicii înțelepților sînt farisei, care poate fi secta iudaică a căror membri sporesc și fac concurență fariseilor? Din spusele lui Iosif Flaviu știm că esenienii erau a doua sectă iudaică după numărul membrilor lor și era a doua după aceea a fariseilor<sup>38</sup>. Deci despre secta esenienilor este vorba în pasajul de mai sus din tratatul *Sota*, pentru că ea singură putea să aibă un număr de membri atît de mare, încît să neliniștească pe un fariseu cum era Rabbi Yohannan ben Zakkay. Astfel acești «văzători» și acești «burlaci» care sînt esenieni ascultă de poruncile unui rege de «carne și de sînge» din neamul lui Irod cel mare, și prin urmare ei au putut fi numiți cu o poreclă iniurioasă ca cea de «irodieni», așa cum îi aflăm menționați în Evangheliile după Matei și Marcu.

10. În scrierile descoperite lângă Marea Moartă, esenienii își dau adesea numele de «săraci» (*Regula războiului*, XIII, 14; *Immuri*, V, 22), «săraci ai binefacerii Tale» (*Immuri*, fragmente risipite, frag. 16, 19, 3; *Immuri*, II, 3; *Immuri*, III, 25), «sufletul săracului» (*Immuri*, V, 16; *Regula războiului*, XI, 9, 13; *Comentariul lui Avacum*, XII, 3, 6, 10; *Comentariul la Psalmi 37*, I, 10 și II, 10; *Documentul de la Damasc*, B, XIX, 9). Dar tot în scrierile qumraniene se întilnește expresia antinomică «bogăția săracului» (*Comentariul lui Avacum*, XII, 10) sau este vorba de «bogăția oamenilor sfințeniei ei» (*Regula comunității*, IX, 8) sau de «bunurile Obștii» (*Ibidem*, VIII, 7, 8). Iar aceste expresii contradictorii dovedesc pe deplin că esenienii nu erau atît de săraci precum îi arăta numele ce și-l dădeau de «săraci»<sup>39</sup>.

Dimpotrivă sîntem obligați să admitem că erau chiar foarte bogați, după sulul de aramă descoperit în 1952 în a treia peșteră de la Qumran, peșteră ce conținea acest sul de aramă alături de alte scrieri

35. R. P. Joseph Bonsiven, *op. cit.*, no. 1503

36. R. Travers Herford, *Les Pharisiens*, Paris, 1928, p. 34, nota 3.

37. Constantin Daniel, *Esséniens et eunuques*, în «*Revue de Qumran*», no. 23, 1968, p. 353 ș.u.

38. După Iosif Flaviu erau 6000 farisei (*Antichitățile iudaice*, XVI, II, 4, 42), în vreme ce după Filon din Alexandria existau 4000 esenieni.

39. Jean Carmignac scrie cu privire la aceste expresii: «Celle remarque laisse entendre que la Communauté possédait des membres disséminés dans l'ensemble du pays et qu'ils possédaient collectivement de véritables richesses» (în: *Les textes de Qumran*, vol. II, Paris, 1963, p. 116). Tot astfel R. de Vaux scrie: «Pline dit que les Esséniens vivaient «sans argent», Philon dit qu'ils mettaient tout en commun et déposaient leurs gains entre les mains d'un procureur, Josèphe dit qu'en entrant dans la secte ils abandonnaient leur fortune à la Communauté et qu'ils n'avaient qu'un seul patrimoine administré par un homme de confiance. Ces textes imposent aux membres une obligation de pauvreté individuelle, mais ils n'excluent pas que la Communauté ait possédé des biens, ils le supposent au contraire» (R. de Vaux, *op. cit.*, p. 97).

eseniene<sup>40</sup>. Despre bogăția esenienilor, pare să ne aducă date precise tocmai acest sul de aramă, și această bogăție ar fi fost imensă de circa 200 milioane de dolari în valuta actuală<sup>41</sup>. Este drept că unii autori au putut afirma că această bogăție nemăsurată nu a aparținut esenienilor, dar alți cercetători au susținut dimpotrivă că această mare avere trebuia să aparțină cu siguranță sectei esenienilor și vom cita printre aceștia din urmă pe K. G. Kahn<sup>42</sup> și pe E. M. Laperroussaz<sup>43</sup>. De fapt sulul de aramă a fost descoperit într-o ascunzătoare unde se aflau și numeroase scrieri eseniene și este foarte puțin verosimil ca sulul de aramă să nu fie de origine eseniană, ca și celelalte texte găsite în aceeași peșteră. Căci pe de o parte «binefacerile, favorurile» cu care Irod cel mare a «copleșit» pe esenieni (precum se exprimă Filon)<sup>44</sup> i-a făcut desigur să fie foarte bogați, întrucât de alte favoruri și binefaceri decât bogăție nu putea fi vorba din partea lui Irod cel mare.

Pe de altă parte averile membrilor sectei acumulate vreme de două veacuri (căci aceasta pare să fi fost durata sectei, dacă admitem că a fost fondată pe la 150 î. d. Hr.) trebuiau să îmbogățească secta eseniană, mai ales fiindcă în această sectă intrau mai cu seamă «cei obosiți de viață» (după expresia lui Pliniu cel bătrîn), deci oameni avînd o vîrstă matură, care posedau desigur o oarecare avere pe care o puneau la dispoziția sectei atunci cînd intrau ca membri ai asociației acesteia. Pe deasupra produsul muncii membrilor sectei, care duceau o viață destul de austeră, aducea desigur venituri importante. Esenienii posedau plantații de palmieri la Ain Fechka (*aens... socia palmarum*, scria despre esenieni Pliniu cel bătrîn *Naturalis Historia*, V, 17) și poate și la Ierihon, unde regele Archelaus fiul lui Irod cel mare construise un mare apeduct pentru a iriga plantațiile de palmieri.

Dar clădirile de la Qumran și de la Ain Fechka înzestrate cu toate comoditățile pe care viața în pustiu putea să le ofere la acea epocă, constituie dovada certă că esenienii nu trăiau în mizerie și nu erau cu adevărat «săraci»<sup>45</sup>.

În fine s-a descoperit la Qumran, la acești «săraci» (despre care Pliniu cel bătrîn spune că trăiau *sine pecunia* «fără bani»), o cantitate însemnată de monede și de bani de argint căzuți jos și pierduți<sup>46</sup>, ceea ce dovedește că esenienii posedau o cantitate însemnată de monede,

40. J. T. Milik, *Le rouleau de cuivre de Qumran* (3 Q 15), în «Revue Biblique», LXVI, p. 321-357.

41. I. D. Amusin, *Manuscrisle de la Marea Moartă*, traducere română, București, 1961, p. 121.

42. K. G. Kahn, *Les rouleaux de cuivre de Qumran*, în «Revue Biblique», 1954, p. 193-205.

43. E. M. Laperroussaz, *Remarques sur l'origine des rouleaux de cuivre découverts dans la grotte 3 de Qumran*, în «Revue de l'Histoire des religions», 1961, no. 2, p. 157 ș.u.

44. *Antichitățile iudaice*, XV, X, 4. 372; *Apologia iudeilor*, § 18.

45. Esenienii erau totdeauna bine îmbrăcați și la mese purtau veșminte sacre de «în» (*Războiul iudeilor*, II, VIII, 5, 128). «El erau totdeauna îmbrăcați în alb», relatează Iosif Flaviu, care adaugă «ei își fac o datorie... din a fi totdeauna îmbrăcați în alb» (*Ibidem*, II, VIII, 3, 123). În fiecare oraș, acela dintre esenieni care era numit chestor împărțea membrilor sectei care treceau prin acel oraș veșminte curate și albe. Or, această albeașă a veșmintelor constituia, fără îndolală, un mare lux la acea epocă în Palestina, pentru că săpunul nu exista încă, pentru că apa era rară în acea țară secetoasă și caldă, și praful era în mare cantitate. Dar acest lux dovedește că esenienii nu erau cu adevărat «săraci».

46. R. de Vaux, *op. cit.*, p. 97: «nous avons trouvé des centaines de monnaies».

dacă își permiteau să piardă un număr atât de mare<sup>47</sup>. Pe de altă parte, cum este bine cunoscut, s-a găsit la Qumran o comoară de 561 monede de argint împărțite în trei oale ce conțineau respectiv 223, 185 și 153 piese<sup>48</sup>. Tot astfel se poate presupune pe bună dreptate că, dacă esenienii dăruiau averea lor sectei întrînd ca membri în ea, ei nu mai plăteau zeciuiala datorită Templului pentru preoți și leviți, pentru că fiecare esenian nu mai poseda nicio avere personală și prin urmare era drept ca să nu fie obligat să plătească vreo dare sau vreo zeciuială oarecare<sup>49</sup>.

Așadar secta eseniană în totalitatea ei pare să fi fost destul de bogată<sup>50</sup>, cu toate că fiecare esenian în parte putea pretinde că nu posedă nimic și să-și dea numele de «sărac», căci bogăția sectei era un bun colectiv. Totuși această bogăție nu putea să fie acumulată și nici conservată mai ales de către esenieni, decît dacă erau protejați de către cei ce dețineau puterea<sup>51</sup>. Căci secta esenienilor nu putea să nădăjduiască să-și păstreze bogățiile într-un regim politic supus unei trine tiranii (aceea a Templului, aceea a romanilor și aceea a regiilor cohoritori din Irod cel mare), decît dacă era în relații foarte bune cu această putere onresivă. Cum nu se poate deloc afirma că esenienii erau în bune relații cu Templul, existența acestei bogății atât de mari a lor constituie o mărturie evidentă a protecției de care se bucura din partea regiilor din neamul lui Irod cel mare, și ca urmare, din partea stăpînilor acestor regi, romanii.

Deci denumirea de esenieni, pe care ei o căpătaseră de la iudei, se referă desigur la protecția din partea regiilor din neamul lui Irod, protecție care a permis esenienilor să strîngă și mai ales să păstreze bogățiile lor.

47. Tîlharii atacau pe esenieni care erau obligați să călătorească înarmați (*Războiul iudeilor*, II, VIII, 4, 125 ș.u.). Si Filon arată că terapeuții, care erau esenieni din Egipt, erau de asemenea atacați de tîlhari (*De vita contemplativa*, § 24). Dar dacă esenienii erau atacați de tîlhari, aceasta este o dovadă că ei erau bogăți, că posedau bunuri și averi, pentru că tîlharii în general nu atacă pe cei săraci. Fără nici o îndolală, așa precum am arătat în articolele menționate la nota 1, acești «tîlhari» erau zeloți, adică membri sectei care lupta în pustiu împotriva romanilor și a prietenilor lor, dar totuși acești «tîlhari», zeloții trebuia să atace și să jefuiască pe cel bogat, pe cel de la care puteau jefui ceva, căci zeloții trăiau din aceste furturi. Și aceasta este o dovadă că esenienii erau totuși avari și tîlharii găseau la ei destule bogății.

48. R. de Vaux, *op. cit.*, p. 27.

49. Se poate ca aceasta să fi fost una dintre «momelile» pe care o exercita secta esenienilor asupra iudeilor, pentru că în felul acesta cei ce intrau în secta eseniană erau scutiți de numeroasele impozite și contribuții datorite autorităților politice și religioase din vremea lor.

50. Este foarte plauzibil de presupus că chinurile și torturile aplicate esenienilor în vremea războiului din 66—71 de către ostașii romani nu aveau alt scop decît să-i silească să dezvăluie ascunzăturile în care țineau averile sectei, pe care sulurile de bronz le înșiruie. În acest scop, se pare, romanii care erau așa de însetați de bani, chinulau pe esenieni și îi sileau să hulească pe legislatorul lor (Moise?), sau să mănince alimente interzise (*Războiul iudeilor*, II, VIII, 10, 151—155).

51. Citim în *Interpretarea lui Avacum*, XII, 9—10, că preotul nelegiuit a jefuit orasele din Iuda de «hogăția săracilor». Aceasta înseamnă fără îndolală că un mare preot ostil esenienilor a confiscat averea esenienilor ce se afla în mai multe orașe din Iuda. Dar faptul acesta dovedește că, în vremea aceea, esenienii erau bogăți.

11. Noul manuscris esenian numit provizoriu de către Ygael Yadin «Manuscrisul Templului»<sup>52</sup> pare să confirme realitatea legăturilor strinse dintre esenieni și Irod cel mare, și drept urmare să justifice porecla de «irodieni» ce li s-a dat. Precum este cunoscut *Manuscrisul Templului* conține o mare colecție de «*halakhot*» «reguli, porunci, norme legale», o enumerare de sacrificii și de ofrande de adus la diferitele sărbători, o descriere amănunțită a Templului, în fine statutele puterii regale și organizarea armatei. Dar aproape jumătate din acest manuscris tratează despre Templu. Și este vorba de un templu altul decât acela pe care Dumnezeu îl va face pentru Israel la sfârșitul veacurilor, și altul decât acela pe care iudeii îl construiseră la întoarcerea lor din Babilon. Manuscrisul conține indicațiile și instrucțiunile pentru construirea unui Templu de către mâini omenești. Totuși, așa cum scrie Yigael Yadin, această parte a *Manuscrisului Templului*, care se referă la organizarea și clădirea Templului, este rău conservată și «necesită lungi studii suplimentare»<sup>53</sup>. Autorul manuscrisului «crede sau dorește să se facă să se creadă de către cititorii săi că este vorba de un decret divin adresat de Dumnezeu lui Moise, sau cu alte cuvinte că este vorba de o Tora». Și ori de câte ori este în text termenul de «Dumnezeu», chiar într-o citație biblică, textul acestui manuscris sună «Eu», «Meu», «Mine». Cît despre statutul regelui, textul se referă mai cu seamă la două subiecte: gărzile personale ale regelui și fazele mobilizării care trebuie orînduite de către rege, oricâte ori țara lui Israel se află amenințată de vreun război.

Or, se știe că esenienii erau profund ostili Templului, pe care îl considerau «spurcat, impur»<sup>54</sup>, de unde desigur dorința lor de a reconstrui Templul. De altfel faptul că esenienii nu aduceau jertfe la Templu<sup>55</sup>, dovedește că ei nu considerau al doilea Templu, cel clădit după întoarcerea din exil, drept sfânt, drept adevăratul Templu al lui Dumnezeu. Pe de altă parte esenienii ar fi putut avea un rol important în direcția și conducerea unui Templu reconstruit de către ei sau reclădit conform relațiilor primite de către ei.

De aceea este mai mult ca probabil că noul *Manuscris al Templului*, scris și dictat direct de către Dumnezeu — după felul în care este re-

52. Ygael Yadine, *Le manuscrit du Temple*, în «Nouvelles chrétiennes d'Israël», decembrie, 1967, vol. 18, nota 3-4, p. 40 ș.u. 53. *Ibidem*, p. 42.

54. Cf. *Documentul din Damasc*, VI, 11-14, Ed. Cothénet scrie cu privire la acest pasaj din *Documentul din Damasc*: «Il semble d'après ce texte que non seulement les membres de la secte devaient s'abstenir de participer au culte sacrilège qui est exercé par des prêtres indigènes au Temple de Jerusalem, mais même qu'ils doivent s'opposer par la force à sa continuation» (J. Carmignac, Ed. Cothénet, et H. Lignée, *Les textes de Qumran*, II, Paris, 1963, p. 168, note 15). Pe de altă parte în *Imnuri* cultul și sacrificiile la Templul din Ierusalim nu sînt menționate nicăieri. După J. Carmignac, ruptura definitivă a esenienilor cu Templul din Ierusalim a trebuit să aibă loc după toamna anului 103 î.d.Hr. (*Ibidem*, p. 51). Totuși în vremurile escatologice, armatele oștii esenienilor vor pune mina din nou pe orașul cel sfânt (*Regula războiului*, I, 3) și vor săvîrși cultul și jertfele din Templu. Și lucrul acesta dovedește că în vremea cînd a fost redactată *Regula războiului*, esenienii nu luau parte la cultul și la jertfele din Templu.

55. Filon din Alexandria, *Quod omnis probus liber sit*, § 75; Iosif Flaviu, *Antichitățile iudaice*, XVIII, 19. Cf. J. Carmignac, *L'Utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la Règle de la Communauté* în «Revue Biblique», 1956, no. 4, p. 524-532. De altfel, și lucrul acesta este evăzcut, calendarul diferit folosit de către esenieni îl împiedeca să ia parte la sărbătorile și la cultul din Templu.



dactat —, a determinat pe Irod cel mare să înceapă reclădirea Templului. Căci datele coincid, întrucît *Manuscrisul Templului* datează din vremea lui Irod cel mare (în conformitate cu cele afirmate de către Yigael Yadin), care a început lucrările de reconstrucție ale Templului la anul 19—20 î. d. Hr. Dar era necesar ca esenienii să fie în relații foarte bune cu Irod cel mare pentru ca acest rege să dea crezare acestui sul al Templului și să creadă că textul lui reprezintă cu adevărat cuvintele lui Dumnezeu însuși<sup>56</sup>.

De asemenea pare imposibil să nu se admită o relație cauzală între apariția în vremea lui Irod cel mare a acestui *Manuscris al Templului* care propune facerea unui Templu nou, și faptul că exact în această epocă Irod cel mare începe reconstrucția Templului. Apoi astfel de proiecte, construcția unui templu ca și aceea a unui palat, nu sînt elaborate decît de persoane ce se află în imediata apropiere a unui rege, și astfel de proiecte nu pot fi făcute de niște străini de casa și de curtea unui rege.

Rezultă de aici că existența acestui proiect de reclădire a Templului, a acestui proiect de reformă a sistemului de mobilizare a armatei și de organizare a gărzii regelui, dovedește pe deplin că esenienii se aflau printre oamenii de casă ai lui Irod cel mare, printre cei ce erau ascultați de regele Irod, și deci că meritau porecla de «irodieni» pe care iudeii le-au dat-o.

12. Se pare de asemenea că un învățător iudeu din secolul al IV-lea a afirmat și el că esenienii erau foarte legați de Irod cel mare și în buni termeni cu el.

Căci așa cum arată M. R. Lehmann<sup>57</sup>, tratatul din *Mișna, Hagigah, II, 2*, relatează că Menahem care a fost vicepreședinte («*ab bet-din*») al Sinedriului (sanhedrinului) a demisionat din această calitate după cîțva timp și locul său a fost luat de către Șammai. Dar o *Baraita* (literal: «ceea ce este lăsat în afară, opinie, idee, teză care nu se află incorporată în textul *Mișnei* propriu-zise) afirmă că Menahem plecînd a luat cu sine 80 de perechi de ucenici înțelepți (deci 160 de discipoli<sup>58</sup>, toți îmbrăcați în veșminte de «*syrykwn*» («veșminte de mătase» sau mai exact «veșminte luxoase»). Însă Menahem este fără îndoială esenianul care prezisese lui Irod cel mare că va fi rege și că pe deasupra va avea și o domnie foarte lungă (*Antiquitates judaices*, XV, X, § 4, 374 ș.u.). După cele arătate în *Mișna, Hagigah, II, 2*, Menahem s-a separat deci de ceilalți învățători ai legii, iudei. Iar acest text criptic a fost interpretat în chip diferit de către *Talmudul* din Babilon și de către cel din Ierusalim. Se pare că părerea admisă cel mai curent cu privire

56. Dacă planul Templului clădit de către Irod cel mare nu este exact același decît Templul descris în acest *Manuscris al Templului* — și cercetările lui Yigael Yadin vor stabili credem acest lucru — se poate ca intervenții ulterioare să fi modificat puțin acest plan. Totuși trebuie studiată îndeaproape asemănarea dintre cele două Temple, fapt cu atât mai greu, cu cît planul Templului lui Irod nu este cunoscut decît destul de puțin precis, din descrierea lui Iosif Flaviu.

57. M. R. Lehmann, *Talmudic Material relating to the Dead Sea Scrolls*, în «*Revue de Qumran*», tome I, fasc. 3, p. 391—404, în special p. 391.

58. De observat că numărul esenienilor ce locuiau la Qumran pare să fi fost de asemenea tot 150—200 (cf. R. de Vaux, *op. cit.*, p. 70 și J. T. Millik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Iuda*, London, 1959. p. 97.

la această *Baraita* de către comentatorii iudei a fost că Menahem a devenit eretic.

Dar un mare învățător al legii iudeu Rabba (mort la 352) a interpretat acest text în sensul că Menahem și discipolii săi au intrat în slujba regelui<sup>59</sup> (care în acea vreme era Irod cel mare). Pe de altă parte în *Talmudul* palestinian, veșmintele lui Menahem și a celor 80 de perechi de ucenici ai săi înțelepți («*tlmydy chcmym*») sînt descrise ca fiind niște veșminte de aur, deci luxoase («*tyrky zhb*») cum ar fi trebuit să poarte cei ce trăiau în preajma regiilor.

Astfel, după marele învățător al legii iudeu Rabba, esenianul Menahem și cele 80 de perechi de ucenici ai săi au devenit demnitari ai lui Irod cel mare după ce au părăsit sinedriul. Rezultă că porecla de «irodieni» pe care o dădeau iudeii esenienilor pare destul de justificată și ei, esenienii, discipolii lui Menahem (care era sigur esenian după cum s-a arătat) sînt cei pe care Evangheliile îi numesc «irodieni».

Dar este vrednic de remarcat că Mîntuitorul aduce esenienilor aceeași învinuire ca și *Mišna*, *Haqiqah*, II, 2, adică veșmintele lor luxoase și elegante, atunci cînd spune vorbind despre *homines religiosi* ce se aflau în casele regiilor din pustiu :

«Dar ce ați ieșit să vedeți, oare ?

Oare, un om îmbrăcat în veșminte moi ?

Iată ! cei ce poartă (veșminte) moi

Se află în casele regiilor» (Matei XI, 7—8).

Pare sigur că Mîntuitorul vorbește despre aceiași sectanți iudei ca și *Mišna*, *Haqiqah*, II, 2, pentru că esenienii acordau o foarte mare însemnătate veșmintelor pe care le purtau albe și curate și le schimbau foarte des<sup>60</sup>, și pentru că esenienii au fost protejați de către Irod cel mare care «i-a coplesit cu binefacerile». De altfel Mîntuitorul face și alte aluzii la legăturile esenienilor cu Irod cel mare, cînd numește doctrina lor «aluatul lui Irod» și cînd îi numește «oameni ce locuiesc în casele regiilor».

Încheiem studiul nostru cu concluzia că «irodieni» din Evangheliile după Matei și după Marcu sînt în mod neîndoielnic esenieni și că această poreclă nu putea să denumească decît pe membrii sectei eseniene, date fiind legăturile strînse dintre această grupare religioasă și Irod cel mare.

59. «Boetosienii», grupare de *homines religiosi* protejată de Irod cel mare pare să fie tot secta esenienilor pentru că numele lor înseamnă «casa esenienilor». Căci dintr-o epocă foarte veche s-au identificat acești «boetosieni» cu esenienii, căci «Bytwsym» («boetosieni») pare să însemne «Byt=casă» și «Vsym» sau «Wsym» = esenieni. Această explicație veche a fost reluată de prof. I. M. Grîntz, în articolul său publicat în revista «Sinai», XVI (1952), p. 11—43. Pe de altă parte, Ernest Renan, din cauză că «boetosienii» au fost protejați de către Irod cel mare, i-a identificat cu «irodieni» din Evangheliile (cf. E. Renan, *La vie de Jesus*, Paris, 1898, p. 226, note 2).

Despre acest subiect să se vadă o discuție mai amplă în *Les «Hérodiens» du Nouveau Testament sont-ils des Esséniens ?* în «Revue de Qumran», no. 21, 1967, p. 47, nota 66.

60. Să se vadă nota 45.

## APOSTOLATUL DUPĂ NOUL TESTAMENT

Scopul întrupării Fiului lui Dumnezeu a fost înfăptuirea mntuirii lumii; iar Biserica a fost întemeiată pentru continuarea operii Sale mntuitoare. Cuvintele cu care Mntuitorul și-a început propovăduirea, îndată după botez, au fost: «Pocățiți-vă că s-a apropiat împărăția cerurilor» (Matei IV, 17). Și cum împărăția cerurilor pe pământ este Biserica, apelul la pocăință constituie totodată îndemn și chemare la pregătirea pentru intrarea în Biserică.

Nucleul inițial al Bisericii au fost cei dintii chemați și aleși de Hristos, adică primii ucenici, deveniți apoi apostoli. Cu ei începe formarea, în chip treptat, a Bisericii și răspîndirea pretutindeni în lume a credinței în Hristos. În chip firesc însă ei nu sînt nici înainte de Biserică, nici în afara ei, ci fac parte integrantă din Biserică, din trupul ei, sînt o parte componentă a ei, alături de ceilalți membri ai ei. De fapt Biserica «pămîntească» s-a format treptat începînd cu întruparea Domnului nostru Iisus Hristos, Capul ei, cu activitatea Lui, cu jertfa de pe cruce, cu învierea și cu proslăvirea Sa. Aceste momente au devenit piatra de temelie a ei. Efectiv însă Biserica ia ființă și începe activitatea proprie la Cincizecime, o dată cu Pogorîrea Duhului Sfînt.

În continuare vom urmări să clarificăm: denumirile, împuternicirile și rolul apostolilor și ucenicilor Mntuitorului în Biserică și în viața credincioșilor.

După datele nou testamentare, apostolia este mai întîi o chemare personală, apoi o urmare, o ucenicie sau o pregătire, după care urmează și alegerea nominală și oarecum «solemnă» a celor doisprezece, pe care osebindu-i dintre ceilalți ucenici, mai mulți la număr, Domnul i-a numit «apostoli» (Luca VI, 13); și numai după o vreme de inițiere în noua învățătură, lingă Mntuitorul, are loc — după înviere (Ioan XX, 19—23; Matei XXVIII, 18—19) — împuternicirea și trinitatea lor definitivă în misiune.

Cum uneori cei doi termeni «apostoli» și «ucenici» se confundă, iar alteori se întîlnesc împreună într-o singură expresie — deși termenii reprezintă categorii sau grupuri deosebite — e necesar să cercetăm fiecare termen în parte cu semnificația lui — restrînsă și lărgită — și cu rostul fiecărui grup în sinul Bisericii.

Apostolii au fost mai întîi ucenici, făcînd parte și ei din «mulțimea ucenicilor» (Luca VI, 17) sau din ceea ce Domnul a numit «turmă mică» (Luca XII, 32). Această «mică turmă» sau început de Biserică s-a format treptat, pe măsură ce se înmulțeau cei ce credeau în Hristos-Domnul. De aceea, în urmărirea procesului de formare a Bisericii, trebuie să ne ocupăm întîi de ucenici. Aceasta și pentru faptul că pînă la Cincizecime cei doisprezece apostoli nu se deosebeau mult de ceilalți ucenici; iar Sfîntul Ioan Evanghelistul — unul din cei doisprezece — nu-i numește pe aceștia niciodată apostoli, ci numai «ucenici» sau «Ucenicii lui Iisus» (Ioan XVII, 2) sau «cei doisprezece» (Ioan VI, 67).

### I. — Sensul termenilor «μαθήτης» și «ἀπόστολος»

Chemarea la ucenicie consta în apelul personal al Domnului, iar acceptarea chemării la ucenicie, care implica urmarea necondiționată a lui Hristos, se mani-

feșta prin răspunsul direct al fiecăruia. Chemările erau personale, sau individuale: «Vino după Mine» (Matei IX, 9; Ioan I, 49; Luca IX, 59); sau: «Veniți după Mine și vă voi face pescari de oameni» (Matei IX, 19); ori cu caracter general: «Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați... și veți afla odihnă sufletelor voastre» (Matei XI, 28—29). Această chemare cu caracter general era o chemare la credință, nu la ucenicie. Celor chemați individual li se indica și misiunea, pe cînd celor chemați colectiv li se arătau doar binefacerile lucrării harului peste ei, pacea și mîntuirea sufletelor.

Dintre cei chemați la ucenicie, cei mai mulți urmau și ascultau pe Domnul periodic (Matei V—VII; Luca V, 1—4; Ioan VI, 5—13); iar alții — mult mai puțini («cei doisprezece» și «cei șaptezeci») — urmau pe Domnul permanent. Și unii și ceilalți se numeau, la început, ucenici, fără altă deosebire.

Termenul de «ucenic» sau «învățăcel» — μαθητής<sup>1</sup> are și un sens general clasic — de ucenic al unui dascăl sau filozof oarecare — și un sens religios<sup>2</sup>, de ucenic sau învățăcel care își modelează viața după învățătura și după pilda marelui Dascăl, străduindu-se și pentru desăvîrșirea și mîntuirea semenilor lui (Matei X, 24—25; Efes. IV, 13). În acest sens, termenul «ucenic» este folosit în Noul Testament pentru următoarele categorii de ucenici: ucenicii lui Moise (Ioan IX, 28); ucenicii fariseilor (Matei XXII, 16); ucenicii lui Ioan Botezătorul (Matei IX, 14; Ioan I, 35); sau ucenicii lui Apollo, care cunoșteau numai botezul lui Ioan (Fapte XVIII, 24—25; XIX, 1—3).

În sens restrîns însă denumirea de ucenici se aplică — în Evanghelii și în Faptele Apostolilor — unor grupuri mai mici: al celor doisprezece, aleși de Domnul și numiți apostoli (Luca VI, 13); și al celor «șaptezeci de ucenici»<sup>3</sup>, aleși ceva mai tîrziu (Luca X, 1); iar în sens larg termenul se aplică «multimii ucenicilor» (Luca VI, 17; Fapte I, 15; VI, 27) din care au fost aleși cei 12 și cei 70. Din «mulțimea ucenicilor» făceau parte și unele persoane ca: Nicodim și Iosif din Arimateea etc. care «erau ucenicii lui Iisus, dar într-ascuns» (Ioan XIX, 38—39; VII, 50). Tot ucenici au fost numiți, după Cincizecime, cei creștinați (Fapte VI, 2, 7; IX, 1; 29; XIII, 52; XIV, 20—22 etc.), pînă cînd ei au fost numiți pentru prima oară, în Antiohia, creștini (Fapte XI, 26).

În celelalte scrieri ale Noului Testament (în afară de Evanghelii și Faptele Apostolilor) nu se mai întîlnește termenul de ucenici, pentru că ele folosesc alte denumiri pentru credincioși: «frați», «sfînți» și creștini; și, ca denumire generală, «poporul lui Dumnezeu» (I Petru I, 9), sau Biserica. Pentru cei ce împlineau un rol conducător și sfîntitor în Biserică sînt folosite denumiri deosebite: «întîistătători» (I Tes. V, 12), «proieștoși» (I Tim. V, 17), «igumeni», «conducători» sau «cîrmuitori» (Evr. XIII, 7, 17); și mai tîrziu: episcopi, preoți și diaconi, deosebit de cele de: apostoli, evangheliști, păstori și învățători, care adesea indicau aceleași persoane. Astfel, apostolii, care aveau toate harismele, sînt numiți și «întîistătători» (Evr. XIII, 7, 17) și «cîrmuitori» și «presbiteri», sau «împreună-preoți (slujitori)» (I Petru V, 1; II Ioan, 1).

1. Μαθητής (ucenic) — aflat în Noul Testament de 252 ori: la sinopticii de 150 ori; la Ioan de 74 ori și în Fapte de 28 ori — derivă din verbul μαθηάω, «a învăța, a se instrui, a învăța ceva de la cineva cu scopul de a-l urma»: el la și sensul lui μαθητεύω, «a învăța pe cineva pînă cînd acesta devine învățăcel (μαθητής), pînă cînd își însușește învățătura ce i s-a predat». Vezi și Dr. V. Gheorghiu, *Sfînta Evanghelie după Matei, cu comentariu*, 1925, p. 835.

2. Lagrange, *Evangile selon Saint Matthieu*, Paris, 1925, p. 544: «Μαθητεύω semnifică instruirea religioasă după care cineva este în drept a se socoti «urmaș», «ucenic» și se apropie ca sens de ἀκολουθέω, «a urma, a împlini»; și de θελειώω, «a desăvîrși».

3. În legătură cu cei «Șaptezeci de ucenici» și problema ierarhiei bisericești, vezi: «Cei șaptezeci de ucenici ai Mîntuitorului», în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 9—10, p. 682—705.

De aceea, cu toate că «în limbaj creștin sînt numiți «ucenici» îndeosebi cei șaptezeci (Luca X, 1) care se atașaseră de timpuriu lui Hristos»<sup>4</sup>, totuși termenul se aplică deopotrivă la toate categoriile de ucenici ai lui Hristos, deosebiți între ei numai prin harisme și harul special al treptelor preoției. Toți sînt ucenici numai ai lui Hristos și cărțile Noului Testament nu recunosc creștinilor calitatea de ucenici ai unuia sau altuia dintre conducătorii primelor Biserici (I Cor. I, 12). În Fapte IX, 25 unde pare a se vorbi de «ucenicii lui Pavel», nu se înțelege o nouă categorie de ucenici, alături de cei ai lui Hristos<sup>5</sup>. În acest fel, cuvintele: «Mulți sînt chemați dar puțini aleși» (Matei XXII, 14) nu se referă numai la «cei doisprezece» și «cei șaptezeci», ci la toți creștinii sau ucenicii.

Tuturor acestor categorii de «ucenici», dar cu deosebire celor 12 și celor 70, li se cerea, pe lângă dragoste jertfelnică: lepădare de sine, de familie și de avuție și luarea crucii, pentru a fi ucenici demni de Hristos (Marcu VIII, 34—35; Matei X, 37—39; XIX, 27—29; Luca IX, 57—62; XIV, 27—33). Așa au putut contribui — cu cuvîntul și cu fapta — toți acești ucenici, frați sau creștini, alături de apostoli și de ceilalți păstori și misionari — fiecare cu darul primit — la răspîndirea Evangheliei între popoare (I Petru IV, 10—11). «Fiecare creștin devenise un misionar și un mărturisitor al Domnului, în care găsisse mîngîierea și pacea»<sup>6</sup>; și, datorită acestei convingeri și noi stări sufletești, lua parte la un apostolat în sens larg, sub supravegherea Apostolilor — care disciplinau și pe harismatici (I Cor XIV, 26—34), sau a păstorilor Bisericilor, sau a comunităților respective.

În felul acesta se explică repeziciunea cu care s-a răspîndit creștinismul; căci nu pretutindeni și nu totdeauna Apostolii au fost primii vestitori ai Evangheliei. Ci adesea alți misionari — cunoscuți sau anonimi — ucenici (frați) mai mici, sau simpli credincioși, purtați din cetate în cetate, sau din ținut în ținut, de interesele sau slujbele lor<sup>7</sup>, duceau cu ei și noua învățătură creștină, așa cum o primiseră (Fapte VIII, 5—17; XI, 19—21) și pe care Apostolii venind o desăvîrșeau. Așa, cei care crezuseră la Cincizecime — făcînd parte din peste 16 neamuri și țări — au devenit cei dintîi vestitori ai Evangheliei în părțile lor. De asemenea, în multe ținuturi, unde Apostolii nu ajunseseră, tot prin astfel de pionieri anonimi, individuali, ori în unele părți prin coloniști<sup>8</sup> creștini a fost făcută cunoscut Evanghelia lui Hristos, pe care o întăreau apoi slujitorii Bisericilor nou înființate.

4. Vigouroux, *Disciple*, în «Dictionnaire de la Bible», t. III, col. 1440.

5. E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 296: «Creștinii nu sînt desemnați niciodată ca ucenici ai unuia sau altuia»; Rengstorf, Μαθητής, în Kittel, *Wörterbuch des Neues Testaments*, t. IV, p. 464: «Ucenicii lui Pavel sînt creștini convertiți de el, la Damasc, sau însoțitorii lui pe drumul Damascului, pe care i-a întors la credință prin propria sa mărturie și prin faptul convertirii sale personale. Aceștia sînt cei care-l scapă apoi de primejdia de moarte».

6. F. W. Farrar, *Primele zile ale creștinismului*, traducere de Nicodim, Mitropolitul Moldovei, vol. III, Mînăstirea Neamț, 1938, p. 194.

7. Ch. Bigg, *The First Epistle of St Perer*, Edinburg, 1910, p. 70, 72, 74: «Pelerinii, negustorii, meseriași de toate categoriile, soldați și funcționari mai mici au contribuit cu toții la această mare operă de evanghelizeare în lume».

8. După datele istorice reiese că și poporul român, care s-a plămădit o dată cu pătrunderea creștinismului în aceste părți, tot așa s-a creștinat. Dintre Apostoli, numai Sfîntul Andrei a ajuns pînă în părțile Dobrogei. La populația din celelalte ținuturi subcarpatice și transcarpatice creștinismul a fost răspîndit tot prin misionari anonimi, veniți ca pelerinii, meseriași, negustorii, soldați, funcționari și coloniști creștini, aduși de împărații romani, din Asia, pentru a le coloniza, după războaiele cu Dacii (Cf. *Istoria Bisericii Române*, Manual pentru Institutele teologice, vol. I, București, 1957, p. 40).

Cuvîntul *ἀπόστολος*<sup>9</sup> (trimis) este specific Noului Testament. Ideea de trimis sau apostol și acțiunea lui sînt exprimate mai ales prin verbul *ἀποστέλλω* (a trimite), din care derivă substantivul apostol (același înțeles îl are și verbul *πέμπω*). Septuaginta folosește termenul *ἀπόστολος* doar o dată, cu înțelesul de «trimis», exprimînd ideea ebraicului *šeliach* *שְׁלִיחַ* (derivat din verbul *šalah* *שָׁלַח* a trimite)

cu referire la proorocul Ahia, trimis să vestească o nenorocire. În perioada după exil, așa-zisii «șeluhimi» — între care unii erau preoți și leviți — mergeau prin cetăți cu Cartea Legii și învățau Legea Domnului (II Cron. XVII, 7—9). De aceea unii au susținut că Apostolii sînt șeluhimii din epoca de după exil, cu toate că între șeluhimi și apostoli nu poate fi apropiere sau asemănare. Căci Apostolii erau deținători ai imputernicirii și ai întregitei slujiri (de a învăța, a sfinți și a conduce) primite de la Mîntuitorul, prin trimiterea de a merge pretutindeni spre a întemeia și a organiza Biserici<sup>10</sup>.

Așadar, în sens creștin, termenul «apostol» indică un mandat divin ce trebuie adus la îndeplinire, în numele și în locul Celui ce l-a imputernicit cu el. Și Apostolii, prin slujirile și imputernicirile ce li s-au acordat — însoțite de harisme — sînt executorii acestui mandat și purtătorii bunei vestiri a Noului Testament. Acest nume îl poartă, ca un titlu special, îndeosebi cei 12 Apostoli — și mai apoi Pavel — sau așa-numiții «Apostoli primari», sau «Apostoli fondatori».

Termenul *ἀπόστολος* a fost folosit pentru prima dată de Mîntuitorul cu acest conținut nou: de dăruire a multiple slujiri și harisme, iar folosirea lui cu acest înțeles în Noul Testament, fie în formă substantivală sau adjectivală, fie sub cea verbală, constituie un indiciu că «apostolatul este o creație propriu creștină»<sup>11</sup>; și că deci «apostolatul primei generații creștine nu era o instituție luată din iudaism»<sup>12</sup>.

Deși Mîntuitorul nu s-a numit El însuși «apostol», totuși El a avut permanent conștiința că este «trimis» ceresc. Iar Sfîntul Apostol Pavel, care a înțeles și a interpretat just sensul și misiunea apostolatului (Fapte XXVI, 16—18), atribuie și folosește cuvîntul «apostol» și pentru Mîntuitorul (Evr. III, 1). Iisus Hristos este «Apostolul» sau «Trimisul» Tatălui, în calitatea Sa de Fiul al Tatălui (Matei XXVI, 37—38; Gal. IV, 4), de Dumnezeu întrupat (Ioan I, 12), de Dumnezeu și Om. În această dublă calitate, El avea de îndeplinit o înedită misiune: către Dumnezeu și către omenire. Adică una de sus în jos, de la Dumnezeu către lume; și alta de jos în sus, de la oameni la Dumnezeu. În aspectul prim, slujirea Mîntuitorului a urmat să aducă omenirii mesajul mîntuirii; iar în celălalt aspect, să ducă Tatălui, la proslăvirea Sa, ca o ofrandă și ca un omagiu, pe cei răscumparați, înfiați și împăcați cu Dumnezeu (Efes. II, 14—16), prin întregitele Sale slujiri. Domnul pre-

9. Termenul *ἀπόστολος*, este folosit în Noul Testament de 78 ori: de 9 ori în Evangheli; de 28 ori în Faptele Apostolilor și restul în celelalte scrieri nouotestamentare. *Ἀποστέλλω*, «a trimite», se folosește de 135 ori; iar *πέμπω* de 42 ori.

10. Rengstorff, *ἀπόστολος*, în Kittel *op. cit.*, t. I, p. 429: «*ἀπόστολος* a fost întrebuințat de Iisus în forma lui aramaică-șeliach *שְׁלִיחַ* care este însă lipsit de sensul de slujire, propriu termenului *ἀπόστολος*, cînd desemnează pe cei 12 Apostoli, în comunitatea primară». Le Camus, *Apôtre*, în «Dictionnaire de la Bible», I, p. 782: «Luată ca substantiv, *ἀπόστολος* are sensul de trimis cu un mandat de îndeplinit... În genere... în limbajul biblic această denumire este rezervată celor doisprezece ucenici privilegiați, din care Iisus făcuse pietrele fundamentale ale Bisericii».

11. Batiffol, *L'Apostolat*, în «Revue biblique», oct., 1906, p. 520.

12. *Ibidem*, p. 522; J. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus Christ*, Paris, 1950, p. 262, nr. 1, unde sînt indicați criticii, după părerea cărora «noțiunea de apostolat este o creație a Bisericii primare, după modelul sau inspirația Vechiului Testament».

zintă Biserica drept noul «popor agonisit lui Dumnezeu» (I Petru II, 9), ducând astfel la slavă Biserica (Evr. II, 10—14).

Iisus Hristos a fost trimis să descopere lumii învățătura Evangheliei și tainele mântuirii; să facă cunoscut și să slăvească pe Dumnezeu ca Tată iubitor și milostiv (Ioan XIV, 9, 13; XVII, 3—10). Iar celor care au primit pe Fiul «trimis» de sus, Tatăl le-a dăruit din Duhul Fiului Său (Gal. IV, 6—7; Rom. VIII, 15—17), făcându-i să devină «fii prin har» și oferindu-le și moștenirea cerească. Mîntuitorul a fost trimis deci «să facă lucrurile Tatălui» (Ioan X, 36—37) și să împlinească voia Lui, realizînd planul mîntuirii (Ioan III, 17; XVII, 1—8). Mîntuitorul precizează misiunea Sa, la începutul propovăduirii, repetînd cuvintele lui Isaia (LXI, 1—2): «Duhul Domnului peste Mine, pentru că M-a uns și M-a trimis să binevestesc săracilor, să vindec pe cei zdrobiți la inimă, să propovăduiesc robilor iertarea și orbilor vedere. Să slobozesc pe cei apăsați. Să vestesc anul mîntuirii Domnului» (Luca IV, 18—19). Așadar, «apostolia» Mîntuitorului constă în mărturisire și realizare: Fiul mărturisese pe Tatăl și Tatăl dă mărturie pentru Fiul (Ioan V, 37); și mărturisind, Fiul a realizat prin jertfa Sa mîntuirea obiectivă, plănuită de Dumnezeu.

În cel de al doilea aspect al misiunii Sale — de jos în sus — slujirea lui Hristos a constatat în eliberarea din robia păcatului și a morții (Evr. II, 14—15), în răscumpărarea (I Petru I, 18—19), sfințirea, ajutorul spre desăvîrșire și ducerea celor aleși în «slava cerească» (Ioan XVII, 22—24; Efes, II, 13; I Petru I, 7—8; V, 10). Acest aspect îl pune în lumină îndeosebi Sfîntul Apostol Pavel, în Epistola către Evrei, unde spune: «De aceea, frați sfinți, părtași ai chemării cerești, luați aminte la Apostolul<sup>13</sup> și Arhiepiscopul mărturisirii noastre, la Iisus Hristos» (Evr. III, 1). Cel ce l-a dat arhieria, Același l-a dat lui Hristos și apostolia, fiindcă ele fac un tot unitar.

Expresia «Apostolul și Arhiepiscopul mărturisirii noastre, Hristos» indică tocmai slujirile Mîntuitorului: de «învățător» (Luca IV, 37; XIII, 33; Matei XIII, 57), de «împărat» (Matei XXV, 31—46; Ioan XVIII, 36—37; Fapte II, 36; I Petru III, 19) și de «arhierie» și «Miel de jertfă» care ridică păcatele lumii (Ioan I, 29; Evr. IV, 14; V, 1—5; VI, 20), ori «Păstorul cel bun care-și pune sufletul pentru oi»<sup>14</sup> (Ioan X, 11). Prin aceste slujiri El continuă a mijloci — la Tatăl — pentru lume și după proslăvirea Sa.<sup>15</sup>

Sfîntul Ioan Gură de Aur, tilcuind expresia paulină «Apostolul și Arhiepiscopul», afirmă că: «Numindu-l Apostol și Arhiepiscop nu spune nimic despre ființa sau esența și Dumnezeirea Lui, ci numai despre demnități omenești... L-a numit Apostol fiindcă e fost trimis; și Arhiepiscop al mărturisirii noastre, adică al credinței»<sup>16</sup>, în jertfa Sa răscumpărătoare. Demnitatea de împărat a avut-o Domnul Hristos și înainte de în-

13. În textul din Evrei III, 1, în *Biblia* română, edițiile 1914, 1936, 1944 și noua ediție 1968, precum și în *Noul Testament* edițiile 1937, 1944 și 1951 etc. cuvîntul ἀπόστολος este redat prin «trimis». Excepție fac: *Biblia*, zisă britanică, ed. 1924 și 1966, precum și noua traducere franceză: *La Sainte Bible de Jérusalem*, ed. 1966, care păstrează termenul grec «apostol», respectiv, «Apostolul și Arhiepiscopul».

14. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean*, Paris, 1925, p. 275: «Ca Păstor, El (Hristos) este reprezentantul lui Dumnezeu, însărcinat cu mîntuirea oilor... și va exercita judecata supremă chiar în felul unui păstor (Matei XXV, 32—40). Ideea de Împărat-Păstor reprezintă un Mestă al Jertfirii de Sine însuși și a Jertfei, idee ce se potrivea bine înainte de pătimirea lui Iisus».

15. Prot. Dr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 374—375: «Iisus continuă a interveni pentru noi și să ne învețe prin Duhul Sfînt... El e recunoscut acum de oameni ca Împărat, însă ca Împărat ce se impune prin suferința Lui de pe pămînt și prin grija Lui... din cer, ca Împărat-Arhiepiscop... ca Împărat-Mîntuitor și ca Împărat-Miel».

16. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia V la Evrei*, P.G., LXIII, 49—50.

trupare, pe cînd «Arhieriu a devenit cînd a luat trup, cînd a adus jertfa»<sup>17</sup>. Prin urmare, cînd a primit arhieria sau slujirea preoțească atunci a primit și apostolia, pentru că de fapt apostolia implică și preoția sau arhieria, precum și celelalte slujiri: împărătească și proorocească, sau învățătoarească, tustrele fiind un tot unitar. Și ele l-au fost date pentru ca după ce le va exercita, să le transmită Apostolilor, aleși de El (Ioan XX, 19—23), și Bisericii, care aveau să continue opera mîntuirii peste veacuri. Teodoret al Cirului, înțicind și el aceeași expresie paulină (Evr. III, 1), spune: «L-a numit Apostol și Arhieriu, ca om, căci dacă ar fi ca Dumnezeu ar fi fost Arhieriu și înainte de întrupare... ca să fie invederat că numai întrupării i se potrivesc numele de Apostol și de Arhieriu»<sup>18</sup>. Așadar, numai în această calitate de Dumnezeu întrupat putea Mesia să realizeze opera mîntuirii și să întemeieze Biserica, fiind unicul și desăvîrșitul Mijlocitor între Dumnezeu și oameni<sup>19</sup>.

Iisus Hristos este Apostolul sau Trimisul Tatălui, de care este atât de strîns legat încît formează — în sens «ontologic»<sup>20</sup>, una cu Cel care L-a trimis (Ioan X, 30; XVII, 21—22), una prin fire și prin împreună-lucrare (Ioan III, 16—17; V, 17, 22—30); intrucît mîntuirea este operă comună a Sfintei Treimi, deși realizată practic de Mîntuitorul. De aceea, a-L primi sau a-L respinge pe Hristos înseamnă a primi sau a respinge pe Tatăl (Matei X, 40; Luca X, 16). Așa că «Apostolul Iisus nu este un simplu trimis, ci este Dumnezeu-Omul care revărsă toate darurile și harismele Sale asupra Bisericii»<sup>21</sup> — prin Apostoli — începînd de la Cincizecime. De fapt, Mîntuitorul acordase Apostolilor încă de la alegerea lor o seamă de harisme (Matei X, 1, 7—8) și harul apostolesc după înviere (Ioan XX, 19—23), pe care Cincizecimea doar le-a reactivat și le-a sporit cu altele noi.

De cine, cum și cînd a fost uns sau sfințit și trimis Fiul? După Sffnta Scriptură, Tatăl L-a sfințit și L-a uns: «Cel pe care Tatăl L-a sfințit și L-a trimis» (Ioan X, 36). Sau: «Duhul Domnului peste Mine, pentru că M-a uns... și M-a trimis...» (Luca IV, 18). Aici apare clar ideea de sfințire legată indisolubil de cea de trimitere, sau de apostolat, indicînd și timpul. Cu mult înainte de întruparea Domnului, David profetise despre Mesia-Hristos că va fi «uns» pentru misiunea Lui. «Pentru aceasta Te-a uns pe Tine Dumnezeule, Dumnezeul Tău, mai mult decît pe părtașii Tăi» (Ps. XLIV, 8). Această ungere și sfințire privea firea Lui omenească, așa cum odinioară se ungeau împărații, proorocii și arhieriei. Ungerea acelor era

17. *Ibidem*, XII, col. 103.

18. Teodoret al Cirului, *Comentariu la Epistola către Evrei*, P. G., LXXII, 697.

19. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 195: «Arhieriu e Fiul lui Dumnezeu numai în urma căderii omului, ca Cel ce se întrupează și mijlocește ca Om la Dumnezeu.. Dacă demnitatea de Învățător și de Împărat a lui Iisus Hristos își are ultimul izvor în calitatea Lui de Dumnezeu, demnitatea de Arhieriu prin excelență o are în calitatea Lui de cel mai deplin mijlocitor între om și Dumnezeu, întrunind în persoana Lui, ontologic, și pe Unul și pe celălalt; alîndu-se și în partea Lui Dumnezeu, care trebuie împăcat, și a oamenilor, care caută împăcare».

20. J. Bonsirven, *op. cit.*, p. 268: Iisus este reprezentantul desăvîrșit al lui Dumnezeu pe pămînt. «reprezentarea lui e autentică: e una «în sens ontologic» nu în sens moral». Rengstorf, *op. cit.*, I, p. 423 și 425 afirmă că: «Acl (Evr. III, 1) Apostol poate însemna numai că Iisus s-a făcut descoperirea ultimă a lui Dumnezeu...». Iar Alex. Westphal, *Apôtres*, în «Dictionnaire Encyclopédique de la Bible», I, col. 76 spune: «Iisus însuși este numit Apostol, pentru că El a reprezentat în chip desăvîrșit pe Dumnezeu pe pămînt».

21. Harismele au fost revărsate asupra întregii Biserici; pentru că atât în ziua învierii (cînd acordă harul apostoliei, în grup, și nu fiecăruia în parte) cît și la Cincizecime (unde au fost prezenți pe lîngă Apostoli și cei «ca la 120» de «irați» (Fapte I, 15—22), harismele s-au revărsat peste «toată Biserica», iar limbile de foc împărțeau fiecăruia în parte harismele.



însă o prefigurare a adevăratei Lui ungeri. «Trupul Domnului a fost uns cu ungera cea adevărată, adică cu locuirea Duhului Sfînt în acest trup»<sup>22</sup>.

De altfel «ungerea» și slujirile mîntuitoare sînt exprimate prin cele două nume ce le poartă: Iisus Hristos. Căci Hristos înseamnă «Unsul», **מְשִׁיחַ** de unde și numele de Mesia; iar Iisus înseamnă «Mîntuitor», redînd ebraicul «Ieșua» sau «Iehoșua», «Cel care mîntuiește» (de la verbul **ישׁע**, a mîntui. Deci «Iisus Hristos este numit cu două nume: cu numele de Iisus, pentru că mîntuiește, și cu numele de Hristos, pentru că este preot»<sup>23</sup>. Această «ungere» sau sfințire a naturii umane a primit-o Iisus în momentul întrupării și în vederea arhieriei Lui. Sfîntul Ioan Gură de Aur spune că: «El (Hristos) a fost hirotonit de Dumnezeu»<sup>24</sup> (Tatăl); și deci «Hristos a devenit arhieru cînd a luat trup, în vederea autojertfirii»<sup>25</sup>. «Ceea ce numim sfințire nu e decît o consecință. Tatăl n-avea nevoie să comunice Fiului sfințenia pe care El o poseda, ci naturii umane pe care El urma să și-o asume și cu care avea să fie recunoscut ca «Sfîntul lui Dumnezeu» (Ioan VI, 69)<sup>26</sup>.

Asupra momentului aceslei sfințiri arhieresti a naturii Lui umane, majoritatea exegeților<sup>27</sup> sînt de părere că acesta este momentul întrupării. Alții îl socot momentul botezului<sup>28</sup>; iar alții momentul jertfirii Sale pe Cruce<sup>29</sup>. Dar în momentul autojertfirii Hristos își dovedește și exercită calitatea de Arhieru și Mijlocitor, primită o dată cu întruparea Sa. Dacă s-a spus că «Hristos însuși s-a făcut preotul propriei sale jertfe»<sup>30</sup>, adică: «S-a jertfit cu trupul, dar a fost Preot după Duh; Același a și jertfit și s-a și jertfit; dar după trup»<sup>31</sup> aceasta nu înseamnă că El a fost sfințit arhieru atunci cînd și-a exercitat preoția.

Cei care susțin sfințirea în momentul autojertfirii, o fac probabil pe temeiul cuvintelor din rugăciunea arhierască, rostite în preajma acestui moment: «(Tată) pentru ei (ucenicii Mei) Mă sfințesc pe Mine, ca și ei să fie sfințiți în adevăr» (Ioan XVII, 19). «Mă sfințesc pe Mine», adică Dumnezeirea Mea consacră umanitatea pe care am luat-o în vederea autojertfirii. Această autojertfire este în legătură nu numai cu aducerea Sa ca jertfă, dar și cu sfințirea Apostolilor, pe care-i trimitea la «slujirea cuvîntului» și la creștinarea lumii (Matei XXVIII, 18—19; Marcu XVI, 15—16).

22. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Psalmi*, P.G., XXIV, 397—400 (și în traducerea de Pr. Dr. O. N. Căciulă, *Comentar la Psalmi*, în «Izvoarele Ortodoxiei», București, 1939, p. 221—222.

23. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, X, 11, în «Izvoarele Ortodoxiei», trad. de Pr. D. Fe-cioru, București, 1943, vol. 1, p. 233.

24. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VIII la Evrei*, P.G., LXIII, 68.

25. *Ibidem*, XI,1, col. 103. 26. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean*., p. 292.

27. Dintre exegeții vechi: Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Chiril al Alexan-driei; iar dintre moderni: Lesêtre, Prat, Lagrange etc.

28. Lesêtre, *Prêtre*, în «Dictionnaire de la Bible», t. IV, col. 660: «Mulți au socotit că această ungere se făcuse în ziua Botezului; este mai exact însă a spune cu alții că această ungere urcă în chiar momentul întrupării și că Iisus Hristos a fost făcut preot în același timp cînd a fost făcut om».

29. Ferd. Prat, *La théologie de Saint Paul*, Paris, t. I, p. 451. Combătînd părerea sfințirii în momentul autojertfirii, spune: «Nu trebuie confundată demnitatea preoțască cu exercitarea ei. Preotul nu devine preot în momentul cînd aduce jertfă, căci el n-are dreptul să o aducă, decît pentru că este preot. Consacrarea arhierască a lui Iisus Hristos coincide cu întruparea Sa... El este preot din primul moment al vieții Sale pămîntești; și, precum se exprimă Sfîntii Părinți, Divinitatea este aceea care consacră umanitatea Sa».

30. Sf. Chiril al Alexandriei *Comentariu la Ioan*, P.G., LXXIV, 969.

31. Sf. Ioan Gură de Aur, *De cruce et latrone*, P.G., XLIX, 399—400; și *Omilia II*, col. 408.

O dată împlinită misiunea Lui de Apostol și Arhiereu, Mîntuitorul transmite — după înviere — cele trei slujiri ale Sale Apostolilor, care, prin ele, contribuie și ei la mîntuirea oamenilor, devenind astfel ei înșiși «organe de mîntuire a altora»<sup>32</sup>. Apostolia și arhieria Domnului erau o «ungere» de la Tatăl; și El tot prin «ungere» a transmis acestea Apostolilor.

Înțelesul termenului «apostol» aplicat lui Iisus Hristos în îndoitul aspect al slujirii Sale (de sus în jos și de jos în sus) avea să treacă — întocmai ca și cele trei slujiri — care au caracter de permanență (Matei XXVIII, 18—20; Luca XXII, 19; Ioan XX, 21—23) — și asupra Apostolilor.

Într-adevăr, în virtutea misiunii Sale divine, Domnul Hristos a fost îndreptățit să cheme la Sine, să aleagă, să formeze, să sfințească și să trimită în lume «apostoli», investindu-i cu puteri harice și cu slujiri asemenea slujirilor Lui. Prin aceasta, activitatea Apostolilor avea să se desfășoare — ca și activitatea Mîntuitorului — sub ambele aspecte; de sus în jos și de jos în sus. De aceea, Apostolii, care continuă misiunea mîntuitoare a Mîntuitorului, se află oarecum în identitate de lucrare cu Iisus Hristos, într-alt cît ei lucrează din El, prin El și pentru El. Și în acest sens ei lucrează și pentru Tatăl (Matei X, 40; Luca X, 16).

Înțelegînd că în noțiunea «apostol» sînt cuprinse «multe slujiri», Teofilact al Ohridei spune: «Apostolii lui Hristos», adică ai Împăratului ceresc, sînt «soli și slujitori»<sup>33</sup>; adică «soli» în «slujirea Cuvîntului» și «slujitori» ca păstori sau cîrmuitori și arhieriei în «slujba împăcării» (II Cor. V, 18—19), prin întregile slujiri primite de la Hristos.

Întrucît însă El era «calea, adevărul și viața» și avea sfințenia și ca om, prin voință — prin virtute (Matei IV, 1—11; XXVI 39; Ioan VIII, 46 Evr. II, 18), Hristos «s-a sfințit ca Preot și ca victimă, ca să fie și Apostolii consacrați și sfințiți»<sup>34</sup>. «Sfințirea într-adevăr»<sup>35</sup> privea deci numai pe Apostoli și prin ea se înțelege statornicirea lor în dreapta învățătură. Așa învață și Sfîntul Apostol Petru: «Curățiți-vă (sfințiți-vă) sufletele prin ascultarea de adevăr» (I Petru I, 22). Iar Sfîntul Ioan Gură de Aur spune: «Hristos i-a sfințit (pe Apostoli) prin darul Duhului și al dreptelor învățături. Căci dreptele învățături despre Dumnezeu sfințesc sufletele»<sup>36</sup>.

Această «sfințire pregătea misiunea Apostolilor, analoagă celei a Fiului»<sup>37</sup> făcîndu-i părtași și ai apostoliei și ai jertfei și preoției Sale, asumîndu-i în tot ceea ce a făcut, ca o Căpetenie a lor și a Bisericii. Acest lucru îl lămurește iarăși Sfîntul Ioan Gură de Aur, cînd zice: «Mă sfințesc», adică Mă aduc jertfă Ție (Tatăl)... Chiar și pe ei Ți-i consacru și-i aduc jertfă». De aceea, fie că se face aceasta prin Căpetenie, fie că se vor jertfi ei înșiși, precum zice: «Faceți-vă mădularele voastre jertfă vie, sfință» (Rom. XII, 1); și «am fost socotiți ca niște oi de junghiere» (Ps. XLIII, 22). Dar și fără moarte îi aduce jertfă (pe Apostoli) și ofrandă. Fiindcă a arătat aceasta și i-a

32. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LXXXII la Ioan*, P.G., LIX, 413.

33. Teofilact, *Cele patru sprezece trimiteri ale slăvitului și prealăudatului Apostol Pavel*, trad. de Veniamin Costache, București, 1904, vol. III, p. 18.

34. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean...*, p. 436.

35. *Ibidem*, p. 449: «Sfințirea ce le obține Iisus îi substituie în tot rolul Său, de preot și jertfă, împărțitor al harului... și legături ale unității în Hristos» (Ioan XVII, 11—20).

36. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LXXXII. la Ioan*, P.G., LIX, 413.

37. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean...*, p. 448; *Orthodoxia*, trad. de N. Grosu, Sibiu, 1930, p. 49—50: «Mîntuitorul nu numai că a înscenat pe Apostoli prin alegerea lor, ci i-a și consacrat special prin rugăciunea sacerdotală (Ioan XVII); iar trimițîndu-le Duhul Sfînt prin suflarea Sa le-a acordat puterea de a dezlega păcatele (Ioan XX, 22—23); însă adevărata lor consacrare s-a făcut prin coborîrea Sfîntului Duh».

făcut pricini ale mântuirii altora, zicînd și despre mîntuirea lor înșiși și de sfințirea prin credință și prin jertfă»<sup>38</sup>.

Deosebit de acest moment de sfințire a Apostolilor, prin «rugăciunea arhierască», Mîntuitorul le transmite harul apostolic în momentul primei arătări după înviere, cînd le-a acordat definitiv apostolatul, inclusiv preoția: «Precum M-a trimis pe Mine Tatăl și Eu vă trimit pe voi. Și zicînd acestea a suflat și le-a zis: «Luați Duh Sfînt, cărora veți ierta păcatele, se vor ierta și cărora le veți ține, vor fi ținute» (Ioan XX, 21—23)

Marii exegeți ai Bisericii îl cuiesc astfel acest loc: «Ucenicii acum au primit puterea spirituală și harul (apostolesc); dar nu ca să învieze morți și să facă minuni, ci ca să ierte păcatele. Căci deosebite sînt harismele Domnului. De aceea, a adăugat: «Cărora veți ierta păcatele, vor fi iertate... arătînd clar ce fel de putere le dă»<sup>39</sup>. Sau, cum explică Sfîntul Chiril al Alexandriei: «Acum (Ioan XX, 22) Domnul i-a sfințit pe Apostoli păstori și învățători ai lumii și săvîrșitori ai dumnezeieștilor Lui Taine»<sup>40</sup>. Iar mai departe se întrebă: «Unde și cînd au primit Ucenicii Mîntuitorului harul apostolesc prin Duhul? În casa în care li s-a arătat îndată după înviere și a suflat peste ei, zicînd: «Luați Duh Sfînt»? Sau în ziua Sfintei Cincizecimi, cînd li s-au împărțit limbile de foc «și au început a grăi în limbi». ...Căci, sau credem că li s-a dat harul îndoit, sau nu cunoaștem momentul în care au fost făcuți părtași ai Duhului Sfînt...». Și concludde, apoi: «Deci Ucenicii au primit împărțirea Duhului Sfînt atunci cînd Hristos le-a suflat și le-a spus: «Luați Duh Sfînt». Că Hristos nici nu poate minți și nici nu ar fi zis: «Luați», dacă nu le-ar fi dat acest har al Duhului. Iar în ziua Sfintei Cincizecimi, Dumnezeu a voit să arate o manifestare mai vădită a harului Duhului Sfînt»<sup>41</sup>.

În adevăr, la Cincizecime, umplîndu-i de Duhul Sfînt, le-a dat un spor de har și de harisme, care a aprîns în ei harul și a reactivat harismele dinainte primite (Matei X, 1, 8; Luca X, 9, 17—20) și le-a sporit cu altele noi (Fapte II, 4; I Cor. XII, 28—31), fără ca aceasta să constituie o «hirotonie» a Apostolilor. La acest eveniment al Pogorîrii Duhului Sfînt au asistat și alți credincioși («ca la 120») pe lângă cei 12 Apostoli (Fapte I, 15—22) adică și cei 70 ucenici și alți «frați» (cf. Fapte I, 14—15—25; II, 1—4); dar nici unul n-a primit harul preotesc atunci.

«Umplerea de Duhul Sfînt însemna că ei au fost luminați de Duhul, care a aprîns în ei harul»<sup>42</sup> dinainte primit. Preoția este un har permanent și transmisibil prin succesiune, de la Cel care o are și a exercitat-o, adică de la Hristos; și numai El personal a putut s-o treacă Apostolilor, cum a și făcut-o prin «sufierea Duhului Sfînt»; iar Apostolii aveau s-o transmită prin hirotonie urmașilor lor, mai departe. Prin urmare Duhul Sfînt este numai agentul de transmitere, nu și arhierul care a exercitat-o și o transmite.

De aceea, preoția este inseparabilă de apostolat și de păstorie întrucît apostolia și preoția Apostolilor și a ierarhiei bisericești, succesoară lor, derivă direct de la Hristos Apostolul și Arhierul. Harul mîntuitor ca și harismele sînt daruri ale lui Dumnezeu Cel în Treime; totuși, slujirile — prin care lucrează îndeosebi harul — sînt atribuite Domnului Hristos, care le-a exercitat; iar harismele — deși unele acordate mai înainte de Hristos — sînt atribuite Duhului Sfînt. Căci: «sînt slujiri

38. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LXXXII, la Ioan*, P.G. LIX, 413.

39. *Ibidem*, LXXXIV, col. 471.

40. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Ioan*, P.G., LXXIV, 708—709.

41. *Ibidem*, col. 712—717.

42. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XI, la Faptele Apostolilor* P.G., LX, 93—94,

deosebite, dar Domnul este același; și harisme deosebite, dar același Duh; și lucrări deosebite sînt, dar este același Dumnezeu» (I Cor. XII, 4—6).

## II. — Apostolii lui Hristos

Termenul «apostol» se întîlnește cel mai des ca un titlu consacrat și acordat de Mîntuitorul celor 12 Apostoli și lui Pavel, adică pentru grupul «marilor Apostoli», sau al «Apostolilor fondatori»<sup>43</sup>. Există însă și alte texte unde termenul «apostol» este folosit pentru a desemna alt grup de persoane — deosebit de cei «mari» — (I Cor. XV, 7), pe care comentatorii le-au interpretat ca referindu-se la «cei 70 de ucenici». Sub forma de «apostoli» sau trimiși ai Bisericilor (II Cor. VIII 23), termenul nu constituie o categorie aparte, ci vizează tot pe cei din primele două grupuri de apostoli. Ca oponenți ai celor două categorii de apostoli, și îndeosebi ai Apostolului Pavel, sînt amintiți și «falșii apostoli» (II Cor. XI, 13).

«Apostoli fondatori» sînt numiți în sens strict, după Cincizecime, doar cei doisprezece Apostoli și mai apoi Apostolul Pavel, căci numai ei aveau plenitudinea harului și «toate harismele»<sup>44</sup> și deci puteau întemeia Biserici, mergînd din loc în loc<sup>45</sup>. Nașterea și dezvoltarea Bisericii este atît de strîns legată de activitatea Apostolilor încît se poate spune că «după moartea lui Iisus, istoria Apostolilor devine istoria Bisericii»<sup>46</sup>. Unele slujiri, ca: vestirea Evangheliei și botezul le făceau și alți misionari: prooroci, evangheliști, păstori și învățători, care aveau harul pro-

43. L. Cerfaux, *La théologie de L'Eglise, suivant Saint Paul*, Paris, 1965, p. 353.

44. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXII la I Corinteni*, trad. de Teodosie Athanasiu, București, 1908, p. 429: «Apostolii aveau toate harismele». Existau și alți harismatici, precum «cei șaptezeci» de ucenici sau apostoli (cf. I Cor. XV, 7) și alții deosebiți și de ei. Între harismatici însă și slujitorii bisericești — care au preoția prin hirotonie de la Apostoli — nu poate fi nici o confuzie sau vreun amestec. Harul preoțesc are caracter de permanență, pe cînd harismele în genere sînt temporare. Totuși ele nu se exclud, ci adesea purtătorii harului preoțesc — excluzînd Apostolii mari și mici (cei 70), care aveau și harul și harismele — aveau și ei unele harisme. Nu toți harismaticii însă erau și clerici, sau slujitorii bisericești.

Slujirile cu caracter de permanență — care constituie și definesc apostolatul propriu-zis — au existat dintru început, fiind acordate de Mîntuitorul îndată după înviere (Ioan XX, 21—23). Ele sînt reactivate și puse în lucrare la Cincizecime, cînd Apostolii primesc un spor de har și «toate harismele». Așa încît harul apostolesc — care include preoția — a fost concomitent cu harismele la Apostoli, fiindcă apostolatul este totodată o întreită slujire și «o sinteză de harisme». Ele au fost concomitente și la «Apostolii secunzi», sau «cei șaptezeci», colaboratorii cei mai apropiați ai marilor Apostoli. Exercițarea slujirii preoțești începe din ziua Cincizecimii, prin botezul celor 3.000 de convertiți (Fapte II, 41), o dată cu a învățurii și a conducerii sau organizării cultului și a Bisericii.

Dar, deși existau funcțiunile treptelor ierarhiei bisericești, așa precum spune Sf. Ioan Gură de Aur (*Comentariu la Faptele Apostolilor*, P.G., LX, 116), «nu existau termenii, denumirea (τὸ ὄνομα) nici de diacon, nici de preot sau episcop; totuși ei fuseseră hirotoniți pentru aceste slujbe». Deci nu apăruseră termenii respectivi sau, cel puțin, nu sînt amintiți decît abia mai tîrziu. De aceea deținătorii acestui har (preoțesc) erau desemnați la început cu denumirea harismelor «prooroci și învățători» sau «păstori și învățători» (Fapte XII, 1; Efes. IV, 11) etc. Deosebit de acestea existau și alte denumiri, ca: proiostoși, cîrmuitorii, igumeni etc., de care s-a mai amintit, dar care denumiri erau toate previzorii, pînă la găsirea și precizarea termenilor consacrați apoi treptelor ierarhiei bisericești. Iacob «fratele» Domnului îndeplinea slujba de episcop, dar nu este indicat nicăieri cu această denumire. Sila și Iuda Varsava purtau numele de prezbiteri, de igumeni și de prooroci (Fapte XV, 22, 32) ceea ce dovedește concomitența harului preoțesc cu harismele, ei făcînd parte dintre cei «70».

45. E. Jaquier, *op. cit.*, p. 378: «Apostolii erau călători prin funcțiunea lor».

46. Le Camus, *op. cit.*, p. 789; Rengstorf, *op. cit.*, I, p. 431—437: «Apostolatul creștin primar apare ca un dar al Celui înviat. Apostolatul lui Iisus este todeauna martorul faptelor istorice».

ției, precum și una sau mai multe harisme<sup>47</sup>; dar ei, neavînd «plinătatea harului», nu puteau acorda «darul Duhului Sfînt» (Fapte VIII, 17; XIX, 6), nici nu puteau hirotoni clerici (episcopi, preoți și diaconi), ceea ce constituia darul exclusiv al marilor Apostoli.

Specificul «apostoliei» Apostolilor era răspîndirea Evangheliei pretutindeni și întemeierea de Biserici, fără a avea un sediu și o jurisdicție locală, ca episcopii, ci avînd jurisdicția universală, asupra întregii Biserici. De aceea, «între «Apostol» și «episcop» nu poate fi nici o confuzie. Apostolii în chip unic și excepțional posedă și «apostolia» ca dar direct și personal de la Mîntuitorul și deci netrasmisibil, și funcția episcopală (puterea sacramentală și pastorală), care este transmisibilă și cu sens limitativ: «episcop succesor de Apostol»<sup>48</sup>. Adică, în apostolat sînt unele daruri (harisme) temporale și netrasmisibile (numite și «personale»), precum și unele daruri permanente și trasmisibile (numite și «impersonale»). «Apostolatul în plinitudea darurilor lui spirituale nu are și nu poate să aibă succesiune, puterile și darurile apostolice fiind personale și date Apostolilor de Mîntuitorul printr-o chemare nominală. Apostolatul este o sinteză de diferite haruri harismatice. Apostolii... au trasmis, în chip individual, darurile care sînt necesare creștinilor, sau Bisericii, ca întreg. Apostolii ca protoierarhi au trasmis succesorilor lor aceste puteri ierarhice, cu caracter general, nu și pe cele cu caracter personal»<sup>49</sup>, sau netrasmisibile.

*Sfîntul Apostol Pavel.* — Născut în Tarsul Ciliciei, de neam evreu, Saul este un mare învățat din vremea lui. Și-a făcut educația religioasă și a învățat Legea «la picioarele lui Gamaliel» (Fapte XXII, 3). Zelos fariseu, fusese prezent și se învoise la uciderea lui Ștefan (Fapte VII, 58; VIII, 1). A prigonit Biserica (Idem, VIII, 3). «Și încă, «sufînd cu amenințare și cu ucidere împotriva ucenicilor Domnului, Saul a plecat la Damasc, întărit cu scrisori — de la arhierii și sinedriu — și însoțit de ostași, ca să-l aducă pe creștini — bărbați și femei — legați la Ierusalim» (Fapte IX, 1—3).

Pe calea spre Damasc se petrece însă un lucru neașteptat. Căci în loc să-l aducă el pe «ucenicii Domnului», legați, i se arată Iisus înviat în lumina strălucitoare (IX, 9) și devine el «legatul lui Hristos» (Efes. III, 1; Filimon 1), convertindu-se îndată. Acest fenomen extraordinar și supranatural și-a imprimat adînc pecetea în toată ființa și activitatea ulterioară a lui Saul. Urcă la Damasc, unde este botezat de Anania — păstorul cetății și unul din cei «70» — după care începe îndată a propovădui în sinagogi pe Hristos ca Fiul lui Dumnezeu (Fapte IX, 17—20). Merge apoi la Ierusalim, unde Varnava îl pune în legătură cu Apostolii, care-l priveau cu suspiciune (IX, 26—29) și continuă a vesti pe Iisus cu îndrăzneală. Dar începutul apostolatului său are loc după așa-zisa «hirotonie» pentru apostolat — în Antiohia — împreună cu Varnava, de către «proorocii și învățătorii» acelei Biserici (Fapte XII, 1—3); după care este amintit cu numele roman de Pavel (XIII, 9).

Personalitatea sa se distinge prin cultura lui vastă și mai ales prin temperamentul lui înflăcărat, prin zelul său misionar, prin puterea de pătrundere și de interpretare a adevărilor și tainelor creștine, ca și prin trăirea lui «în Hristos».

47. Așa este cazul, de pildă, cu Sila și Iuda Varsava care erau și preoți, dar aveau și alte harisme, ca darul conducerii sau chivernisirii și erau și prooroci, cum s-a arătat și mai sus. Și tot așa și cu alții.

48. Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Paris, 1959, p. 132—133.

49. «*Orthodoxia*...», p. 49—50; 57—58: «Cu toată plinitudinea puterii lor cu adevărat «supra-episcopale»... Apostolii decid toate chestiunile esențiale de acord cu poporul (Fapte I, 15—16, 22—24, 26; VI, 5—6; XI, 12; XV, 22—25, 28—29)».

Alegerea și apostolia, la care este chemat, le primește Pavel direct de la Mîntuitorul Hristos, precum însuși mărturisește, redînd cuvintele Lui: «Spre aceasta M-am arătat ție, ca să te aleg slujitor și martor și a celor ce ai văzut și a celor întru care Mă voi (mai) arăta ție, alegîndu-te din popor și din neamurile la care te trimiți acum, ca să le deschizi ochii pentru a se întoarce de la întuneric la lumină și de la puterea satanei la Dumnezeu, ca să ia iertare de păcate și să sorț între cei sfinți prin credința în Mine» (Fapte XXVI, 16—18). Sint arătate aci și felul alegerii și al misiunii sau apostoliei lui între neamuri.

De aceea spune el la adresa iudaizanților — adversarii care-i contestau autenticitatea apostolatului său: «Pavel, apostol nu de la oameni, nici prin om, ci prin Iisus Hristos și prin Dumnezeu Tatăl care L-a înviat pe El din morți» (Gal. I, 1). El insistă a demonstra că este «robul lui Hristos» și că este chemat de sus și ales de Dumnezeu, prin Iisus Hristos de la care a primit «harul și apostolia», spre a face cunoscută Evanghelia mîntuirii, la neamuri (Rom. I, 1, 5).

Din acestea — și alte texte — reiese clar că: «Adevărata sursă a apostolatului lui Pavel stă în faptul că el a primit misiunea sa de la Hristos în persoană, căci nu există Apostol adevărat al lui Hristos decît acela pe care Hristos l-a ales și l-a trimis»<sup>50</sup>; și că în consecință «conștiința apostolatului său este determinată esențial de înțîlnirea lui cu Iisus pe calea Damascului»<sup>51</sup>. Momentul hotărîtor, însă, de cînd începe adevărata activitate apostolică a Sfîntului Pavel este — precum s-a amintit — cel din Antiohia, unde slujitorii Bisericii de acolo (Fapte XIII, 1—3) au purces, după îndemnul Duhului Sfînt, la «consacrarea lui pentru apostolat».

În ce a constat, sau ce le-a acordat «hirotonia» sau punerea mîinilor de către «soborul slujitorilor din Antiohia»? A fost ea o sfințire sau o consacrare episcopală, cum au susținut unii comentatori?<sup>52</sup>. Sau a fost o «binecuvîntare», sau o «consacrare pentru apostolat»<sup>53</sup>, ori a fost doar confirmarea lui oficială pentru apostolat, făcută de Domnul Hristos însuși prin acest «sobor»? Evident că nu poate fi vorba de o «hirotonie episcopală», deoarece și el — ca și Varnava cu care e «consacrat» — avea aceleași harisme, ba mai multe chiar decît «proorocii și învățătorii», care-l consacrau. Ci, e vorba de o consacrare oficială în apostolat, cu binecuvîntarea lui Dumnezeu, ca o confirmare în acest apostolat, care din acest moment începe a se desfășura în toată amplexarea și cu toată forța lui spirituală.

Oricum s-ar considera «hirotonia» lui Pavel (și o dată cu el și a lui Varnava), Pavel avea harul apostolesc — și respectiv episcopal, inclus în cel apostolesc — de la Hristos, prin Duhul Sfînt. Vorbînd de hirotonirea lui Pavel și a lui Varnava, Sfîntul Ioan Gură de Aur spune: «Vezi de cine se hirotonesc? De Luciu din Cirena și de Mōnain; dar mai ales de Duhul. Căci cu cîl persoanele sint mai mici, cu atîta pare mai împede harul lui Dumnezeu. Trebuie să vedem că această

50. Batiffol, *Apôtre*, în «Dictionnaire Apologetique de la foi Catholique», I, p. 251.

51. Rengstorf, *op. cit.*, I, p. 437.

52. Așa susțin: Amonius, Salmeron, Leon cel Mare, Cornelius, Lapide, Beelen, Reischl, Bisping, Hake, Döllinger, Patrizzi, Felten, Kaulen, Prat etc. Vezi la E. Jacquier, *op. cit.*, p. 381.

53. Așa: Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXVIII, 1, la Fapte*; Ecumenius (*Comentariu la Fapte*, P. G., CXVIII, 213), o socotește «hirotonie pentru apostolat», căci «Pavel și Varnava aveau vrednicia de episcop». Teofilact al Ohridel, *Comentariu la Fapte*, P. G., CXXV, 689; și E. Jacquier, *op. cit.*, p. 379—381: «Duhul Sfînt este Duhul lui Hristos care vorbește în numele Său, prin gura proorocilor Lui... Și cînd Duhul Sfînt zice: «Osebiți-Mi pe Varnava și pe Pavel...», Hristos este Cel care, prin organul Duhului Sfînt, dă instrucțiunile Sale pentru lucrul pe care el aveau să-l împlinească în numele Lui».

hirotonie este lucrare dumnezeiască și nu omenească»<sup>54</sup>. Prin urmare, este clar că, direct sau indirect, Pavel a primit harul și apostolia de la Dumnezeu, prin Iisus Hristos și prin Duhul Sfânt (Rom. I, 5; Gal. I, 1; Fapte XIII, 2). De aceea, el nu are nevoie de scrisori de recomandare din partea vreunei comunități sau autorități, ca unii trimiși ai Bisericilor (cf. II Cor. VIII, 23; Rom. XVI, 7 etc.); ci el aduce dovezi din propria-i lucrare și experiență.

Sfântul Pavel este Apostol pentru că: a fost chemat și ales de Hristos, care l-a trimis a fi Apostol al neamurilor (Fapte XXVI, 17)); pentru că predică Evanghelia autentică (Gal. I, 6—9; II, 7—9); și pentru că Dumnezeu conlucrează cu el — ca și cu ceilalți Apostoli — prin Duhul Sfânt și prin semne și minuni. Comunitatea din Corint, unde, ca și în Galatia și pretutindeni, adversarii lui iudaizării căutau să-l discrediteze și să-i compromită misiunea — pe motiv că nu-i apostol adevărat fiindcă el n-a văzut pe Hristos — este «pecetea apostoliei» lui în Domnul (I Cor. IX, 2), în care Dumnezeu a confirmat apostolatul său prin revărsarea prisositoare a tot felul de harisme ale Duhului Sfânt (I Cor. XII, 1—30). De aceea el scrie corintenilor: «Avem noi oare nevoie ca unii de scrisori de recomandare către voi, sau de la voi? Scrisoarea noastră sînteți voi, scrisă în inimile noastre, cunoscută și citită de toți oamenii, arătîndu-vă că sînteți scrisoare a lui Hristos, slujită de noi, scrisă nu cu cerneală, ci cu Duhul lui Dumnezeu Celui viu, nu pe tablă de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii» (II Cor. III, 1—3). «Dovezile mele de apostolat — spune el, în alt loc — s-au arătat la voi, prin toată răbdarea, prin semne și minuni și puteri» (II Cor. XII, 12)

În sfîrșit, Sfântul Pavel este apostol, pentru că l-a văzut pe Hristos înviat. «Oare nu sînt eu apostol? Oare nu sînt eu liber? Oare nu am văzut eu pe Hristos, Domnul nostru? Oare nu sînteți voi lucrul meu în Domnul? Dacă pentru alții nu sînt Apostol, sînt măcar pentru voi; căci voi sînteți pecetea apostoliei mele (I Cor. IX, 1—2).

Acei «unii» care au nevoie de scrisori de recomandare — de care s-a amintit în citatul precedent, ca și acei «alții» din acest ultim citat, nu sînt alții decît

54. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXVIII, I la Fapte*. P.G., LX, 205—206. Cert este că Pavel și Varnava făceau parte dintre «proorocii și învățătorii» Bisericii din Antiohia, în acel moment, sau aveau cel puțin aceleași harisme și daruri ca și ei. Dacă Varnava este indicat primul între ei, este probabil pentru că el era delegatul Bisericii-Mame din Ierusalim. Ce erau acești «prooroci și învățători»? Erau simpli harismatici sau aveau și harul slujirii profești? Erau și una și alta. *Didahia celor doisprezece Apostoli* spune că «proorocii erau arhieriei», iar «învățătorii, profeți». În îndemnul către credincioși ea afirmă: «Luați deci pîrgă din roadele viei și ale grîului, din bol și din oi și dați-o proorocilor, căci ei sînt arhierii voștri». Iar mai departe adaugă: «Hirotoniți-vă episcopi și didascali vrednici de Domnul... căci și el vă îndeplinește serviciul profeților și al învățătorilor» (XIII și XV). (Vezi în *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. de Pr. Ioan Mihăilescu și Pr. Matei Pîslaru, vol. I. Rîmnicul-Vilcea, 1956, p. 96—97). Se pare că expresia: «prooroc și învățători» era echivalentă cu expresia paulină: «păstori și învățători» (Efes. IV, 11), dacă este adevărat că: «Numirea de păstori și învățători corespunde numirii de episcopi și profeți» (Diac. Dr. Haralambie Rovența, *Epistola către Efeseni*, București, 1929, p. 94).

Din Faptele Apostolilor (XIII, 2—3) reiese limpede că «slujba» pe care o făceau acei «prooroci și învățători» era serviciul divin liturgic (Λειτουργοὺντες). Această slujbă îmbrățișa cultul în totalitatea lui: rugăciune, predică, profeție, cîntări, Sfînta Euharistie, probabil și glosolalia» (E. Jacquier, *op. cit.*, p. 379). Vezi și Teodor M. Popescu, «*Primii didascali creștini*», București, 1932, p. 32—33. *Didahia* (XV) vorbește chiar de «liturgia proorocilor și învățătorilor». Aceasta dovedește deci că pe lângă harismele proorociei și învățăturii, unii dintre ei aveau și harul profeșc și erau «episcopi» (J. A. Petit, *Les Actes des Apôtres*, în *La Sainte Bible avec commentaire*, t. XV, Paris, 1903, p. 151—152: «Proorocii și învățătorii» care au hirotont pe Pavel și Varnava erau «episcopi» Deci, cu toată lipsa de termeni ierarhici, slujba profeșcă și episcopală se exercita.

oponenții lui Pavel (cf. Gal. I, 7—9), care căutau să-i abată și pe galateni de la Evanghelia propovăduită de el. Durerea aceasta o exprimă Apostolul, creștinilor din Galatia, spunând: «Copiii mei, pentru care sufăr iarăși durerile nașterii, pînă ce Hristos va lua chip în voi» (Gal. IV, 19). Alte dovezi de apostolat sînt arătate de Sfîntul Pavel în Epistola a II-a către Corinteni (XI—XII) unde se amintesc, împotriva «apostolilor mincinoși», toate ostelenile, jertfele, bățiile, închisorile și primejdiile de moarte îndurate de el pentru Hristos.

Totuși, în raport cu ceilalți 12 Apostoli, Sfîntul Pavel — smerindu-se și recunoscînd vina prigonirii Bisericii — se consideră «mai mic»: «Căci eu sînt cel mai mic dintre Apostoli — zice el — care nu sînt vrednic să mă numesc apostol, pentru că am prigonit Biserica lui Dumnezeu; dar cu harul lui Dumnezeu sînt ce sînt» (I Cor. XV, 9—10). În realitate însă el nu este «cu nimic mai prejos» decît cei 12 și chiar decît cei ce sînt socotiți de alții a fi «mai mari», sau «a fi mai ceva decît (ceilalți) Apostoli» (II Cor. XI, 5; XII, 11). Expresia τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων «mai presus de Apostoli» (subînțelegînd: «socotiți» de anumiți credincioși) se referă la micul grup al celor trei Apostoli: Iacob, Chifa (Petru) și Ioan — «socotiți» a fi stîlpul Bisericii (Gal. II, 9) — care aveau mare trecere la cei «din tăierea împrejur» și mai ales la iudaizanți, care-i socoteau «a fi mai ceva» decît toți Apostolii<sup>55</sup>.

Cei «Șaptezeci de Apostoli». — După cum s-a mai amintit, la cîtva timp după alegerea celor 12 Apostoli, Mîntuitorul a ales și un alt grup de «șaptezeci de ucenici» (Luca X, 1), pe care i-a trimis «să vestească împărăția lui Dumnezeu». O dată cu această trimitere, au primit și ei unele harisme (Luca X, 9, 17—20), pe care harisme le-au folosit în activitatea lor; iar la Cincizecime acestea au fost reactivate și sporite, din care pricină ei erau numiți și Apostoli «harismatici». Cunoșterea pe Iisus în persoană și-L văzuseră și înviaț, fiind astfel martori ai vieții, patimilor și învierii Lui. Dintre ei a fost ales Matia spre a lua «apostolia» (din care căzuse Iuda) și a fost numărat cu cei 11 (Fapte I, 5—26). Și tot dintre ei au făcut parte — se pare — și Iacob, primul episcop al Ierusalimului, Varnava, Anania<sup>56</sup>, care l-a botezat pe Saul, Sila și Iuda — Varsava etc. (Fapte IX, 17—18; XV, 22, 32).

Deși de la alegere nu se mai face amintire de ei, totuși, cîteva locuri și expresii din Evanghelia (Marcu IV, 10; Luca XXIV, 19—37) și Faptele Apostolilor (I, 15—22) în care se vorbește de «toți ceilalți» — care-i însoțeau pe Apostoli și urmau pe Mîntuitorul Hristos — au fost interpretate de comentatori ca referindu-se la cei «șaptezeci de ucenici» ai Domnului<sup>57</sup>. Tot în acest sens sînt înțeluite și expresiile: «cei ca la 120» (Fapte I, 15) și «erau toți» ἦσαν πάντες (ἄπαντες) (Fapte II, 1) adică «Apostolii și ceilalți» ca la 120» (Fapte I, 14—15), deci și cei «70»<sup>58</sup>.

55. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXIII, la II Corinteni*, trad. de Teodosie Ploșteanu, București, 1910, p. 272: «Deci Apostolii mai mari», învederînd prin aceste cuvinte pe Petru, Iacob și Ioan.

56. Anania, conducătorul Bisericii din Damasc — unul din «cei 70» — era după unii, preotul, iar după alții, episcopul cetății. Vezi pentru aceasta: E. Jacquier, *op. cit.*, p. 287.

57. Eulimie Zigaben, în *Comentariu la Evanghelia după Marcu*, P.G., CXXIX, 793; Idem, *Comentariu la Evanghelia după Luca*, P.G., CXXIX, 1097—1098: «Cei împreună cu ei (cei 11 Apostoli) erau sau numai unii dintre cei șaptezeci, sau erau toți cei șaptezeci».

58. Pentru ideea din Fapte I, 15, 22 și II, 1 vezi: Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia III, la Fapte*, P.G., LX, 36 și col. 48. Ecumenius, *Comentariu la Fapte*, P.G., CXVIII, 57; Teofilact, *Explicare la Fapte...*, P.G., CXXV, 532; J. A. Petit, *Les Actes des Apôtres*, în *La Sainte Bible avec commentaire*, t. XV, p. i8; E. Jacquier, *op. cit.*, p. 37 — toți înțeleg că între cei «120» erau



În textele care vorbesc de «Apostolii harismatici» (I Cor. XII, 28 și Efes. IV, 11) exegeții văd și pe «cei șaptezeci»<sup>59</sup>. De asemenea, în I Cor. XV, 7 expresia «și tuturor Apostolilor», care apare după cei 12 Apostoli mari, ca grup separat și distinct — și de ei și de Pavel — este interpretată de toți comentatorii ca indicând pe «cei șaptezeci»<sup>60</sup> și poate și pe alții, căroră s-a arătat deopotrivă Hristos după înviere. Denumirea sau titlul de Apostoli le-a rămas și cu ea sînt trecuți în sinaxarele Mineelor și în calendarul Bisericii Ortodoxe. Și așa precum marii Apostoli sînt prăznuiți de Biserică, fiecare în parte — nominal — și apoi toți laolaltă în sobor, tot așa și «cei 70» sînt sărbătoriți și individual, și în grup de mai mulți sau în sobor. Astfel: la 30 iunie, a doua zi după sărbătoarea Sfinților Apostoli Petru și Pavel (29 iunie), se prăznuiește «Soborul celor 12 Apostoli»; iar la 4 ianuarie Biserica cinstește și «Soborul Sfinților 70 Apostoli». Și pentru a arăta — probabil — strînsa unitate de colaborare dintre cei dintîi și cei din urmă și slujirea lor aceluiași Hristos — Apostol și Arhiereu —, grupurile lor sînt amintite și împreună, la sfînta liturghie, și anume la «Rînduiala Sfintei Proscomidii, cînd se scoate a treia pîrticică — după cea a proorocilor — și se rosteste: «A sfinților și întru tot lăudaților Apostoli Petru și Pavel, a celor doisprezece, a celor șaptezeci și a tuturor sfinților Apostoli»<sup>61</sup>. Și din această expresie cultică, și din textul din I Corinteni XV, 7 reiese că mai erau și alții «Apostoli harismatici», care nu făceau parte nici dintre «cei 12», nici dintre «cei 70».

Cei Șaptezeci de Apostoli au fost primii și cei mai apropiați colaboratori ai marilor Apostoli, inclusiv Pavel, în misiunile lor. De aci și denumirea lor de «Apostoli misionari»<sup>62</sup>. Fiecare din Apostolii primi au avut mai mulți colaboratori dintre aceștia. Dar cei mai mulți au colaborat cu Pavel. Unii din ei au colaborat rînd pe rînd, cu unul sau cu altul din Apostolii mari. Varnava a făcut misiune întîi cu Pavel și alături de acesta este numit și el Apostol, prima dată în Iconia și Listra (Fapte XIV, 4, 14); apoi, despărțindu-se, Pavel își ia alți colaboratori, care alături de el apar și ei cu numele de «Apostoli ai lui Hristos» (I Tes. II, 6; cp. I Tes. I, 1; II Tes. I, 1), cum se spune despre Sila și Timotei. Numele celor șaptezeci se cunosc din Faptele Apostolilor, din epistolele pauline și din Tradiția Bisericii. Dintre aceștia, unii ca Marcu (Fapte XII, 25) și Silvan (I și II Tes. I, 1), care au făcut întîi apostolat cu Pavel, au devenit apoi colaboratori și cu Petru (I Petru V, 13). Încît, atît prin schimbul de scrisori (cf II Petru III, 16) cît și prin colaboratorii lor comuni, «se lucra teologia Bisericii ecumenice»<sup>63</sup>.

Ceea ce trebuie menționat iarăși este faptul că «cei șaptezeci» de Apostoli au fost primele elemente ale ierarhiei bisericești, primii clerici: episcopi și preoți ai Bisericilor întemeiate, precum: Iacob în Ierusalim; Anania în Damasc; Simon —

---

și «cei șaptezeci». Menționăm că toate iraducerile românești — cu excepția celei «britanice» — au introdus termenul «apostoli» în Fapte II, 1, adică: «erau toți apostoli», ceea ce nu există în textul original grec și nici în variantele de text: de aceea se denaturează sensul textului respectiv.

59. Teodoret al Cirului, *Comentariu la I Corinteni*, p.G., LXXXII, 329.

60. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXVIII la I Corinteni*, XV, 7, p.G., LXI, 326: «Erau și alți apostoli, cum sînt cei șaptezeci». Teodoret al Cirului, *Comentariu la I Corinteni*, p.G., LXXXII, 329 și 349; «Nu a numit numai pe cei doisprezece, ci pe toți care au primit astfel de hirotonic (apostolică), adică și pe cei șaptezeci». 61. Vezi «*Liturghier*», București, 1967, p. 94.

62. L. Cerfaux, *op. cit.*, p. 360—362.

63. A. Lopuhin, *Istoria Biblică a Noului Testament*, vol. VI, trad. de Patriarhul Nicodim, București, 1947, p. 139.

însoțit probabil de Luciu și Manain — în Antiohia; Timotei în Efes; Tit în Creta; Arhip în Colose, (Col. IV, 17); Epafrodit în Filipi (Filip. IV, 18) etc.

În ce privește preoția lor, se poate presupune că — după înviere —, atunci când Domnul Hristos li s-a arătat și lor, respectiv «tuturor Apostolilor» (I Cor. XV, 7), a acordat în chip definitiv și celor șaptezeci apostolia — în care se include preoția treptei lor — cum a acordat — și celor 12 (Ioan XX, 19—23). Fiindcă, în afară de Timotei și Tit care au fost hirotoniți de Pavel cu soborul său (I Tit. IV, 14; Tit I, 5), dar care inițial nu făceau parte din «cei șaptezeci», despre ceilalți amintiți mai sus nu se spune nicăieri cum au primit preoția lor. Hirotonia lor poate fi explicată ca și aceea a lui Iacob «fratele» Domnului, primul episcop al Ierusalimului, numărat și el între «cei 70».

Despre acesta se spune că: «după înălțarea Mîntuitorului, Iacob a urmat la cîrmuirea Bisericii împreună cu apostolii»<sup>64</sup>. Cine l-a hirotonit pe el episcop? Părinții și scriitorii bisericești răspund în două feluri: după Clement Alexandrinul Iacob — zis cel drept — a fost rînduit episcop al Ierusalimului de Petru, Iacob (al lui Zevedei) și Ioan<sup>65</sup>; iar după cei mai mulți, el a fost «hirotonit de Mîntuitorul Hristos»<sup>66</sup>. Dacă aceasta este cea mai verosimilă explicație, înseamnă că el a primit harul preoțesc atunci cînd i s-a arătat și lui separat, după înviere (I Cor. XV, 7), sau o dată cu apostolia definitivă, dacă va fi făcut parte dintre cei șaptezeci. Se pare că totuși Iacob, avînd «jurisdicție locală», nu făcea parte inițial din grupul «celor Șaptezeci de Apostoli».

Trebuie subliniat iarăși faptul că, neavînd plenitudinea harului — ca cei 12 și ca Pavel — cei «70» nu puteau hirotoni pe alții, decît alături de Apostolii mari, cum se spune de Varnava și Pavel că «hirotoneau preoți prin Biserică» (Fapte XIV, 23) deci nu puteau transmite preoția altora, decît numai după ce au devenit ei înșiși episcopi și făceau aceasta în lipsa Apostolilor cu autoritatea și harul deplin.

«Apostolii Bisericilor» (II Cor. VIII, 23) constituie o denumire care desemna nu un grup anume, deosebit de «cei doisprezece» ori de «cei șaptezeci», ci se aplica unor persoane sau grupuri — de două, trei sau patru persoane — ad-hoc constituite: fie dintre marii Apostoli, fie dintre colaboratorii lor, în rolul de delegați ai lor sau ai Bisericilor. Astfel sînt Petru și Ioan, delegați de Apostoli și Biserică din Ierusalim, trimiși în Samaria să acorde «darul Duhului Sfînt» — celor botezați de Filip — care, ca și puterea de a întemeia Biserică și cea de a transmite harul preoțesc, erau exclusivitatea marilor Apostoli. Tot așa Varnava, delegat sau trimis de Biserică din Ierusalim la Antiohia să predice Evanghelia (Fapte XI, 22); de acolo se întoarce la Ierusalim — împreună cu Pavel — trimisul acelei Biserici cu colecta Antiohienilor pentru «ajutorarea fraților din Iudeia» (Fapte XI, 29—30). La fel sînt și delegații «Sinodului Apostolic»: Sila și Iuda-Varsava împreună cu Pavel și Varnava, trimiși să ducă hotărîrea «Sinodului» Bisericilor din Antiohia, Siria și Cilicia (Fapte XV, 22—23). Trimiși sau apostoli ai Bisericilor sînt socotiți și: Epafras care

64. Justin Moisesescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, 1955, p. 53.

65. *Ibidem*, p. 53, indică părerea lui Clement, după Eusebiu, *Istoria Bisericească*, II, 1, P.G., XX, 136. Tot aici și pe a lui Ambrosiaster, *Comentariu la Epistola către Galateni*, P.L., XVII, 364, după care Iacob ar fi fost pus episcop de Apostoli: («consilius ab apostoli episcopus»).

66. *Ibidem*, p. 53, arată că susținătorii acestei opinii sînt: Epifaniu (*Adversus haereses*, LXXVIII, 7, P.G., XLII, 709); Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la I Corinteni*, P.G., LXI, 326); Eusebiu, *Istoria bisericească*, VII, 19, (P.G., XX, 681); *Constituțiile Apostolice*, VI, 14; VIII, 4, 35 etc., precum și numeroase texte din scrierile apocrife.

i-a adus lui Pavel darurile Bisericii din Filipi (Filip IV, 18); Timotei care-i aduce «manta» și «cărțile de piele» (II Tim. IV, 13)<sup>67</sup>, sau Tit etc.

În contextul în care se întâlnește expresia sau denumirea de «Apostoli ai Bisericilor» (II Cor. VIII, 23) se face aluzie — de Pavel — și «la frații noștri (care) sînt Apostoli (trimiși) ai Bisericilor», slavă a lui Hristos». Pe cine numește el «frații noștri» se vede clar că este vorba — după context — de apostolii ostentorii afit în propovăduirea Evangheliei, cît și în străduința și zelul stringerii de ajutoare materiale sau colecte pentru nevoile și lipsurile Bisericilor sărace (II Cor. VIII, 14). Și, pentru rîvna lor neîntrecută, ei sînt cunoscuți în toate Bisericile și iubiți, pentru că prin apostolatul lor au devenit «slava lui Hristos». Între acești «frați», deosebit de Tit, vorbește de un alt «frate», a cărui laudă întru Evanghelie este prin toate Bisericile... care a și fost consacrat (hirotonit — χειροτονηθεῖς) — zice Pavel — împreună cu noi, tovarăș de misiune la darul acesta slujit de noi...» (II Cor. VIII, 18—19). Unii comentatori socotesc că acest «frate» ar fi Luca Evangelistul, iar alții socotesc că ar fi Varnava<sup>68</sup>, cel care a fost, ca și Luca, colaborator în apostolat și însoțitor la începutul misiunii și în plus fusese «consacrat pentru apostolat» împreună cu Pavel, de «proorocii și învățătorii» din Antiohia (Fapte XIII 2—3). Toți acești «frați» sau «Apostoli ai Bisericilor» au contribuit la «zidirea» și întărirea Bisericii, fiecare cu zeul și harismele lui, după gradul apostoliei primite.

«*Falșii apostoli*» (ψευδαπόστολοι) sau opozanții apostolilor, constituiau o categorie de iudaizanti<sup>69</sup>, care se împotriveau apostolilor și îndeosebi lui Pavel, tăgăduindu-i apostolatul. «Unii ca aceștia — zice el — sînt mincinoși, lucrători vicleni, care iau chip de Apostoli ai lui Hristos... și care se prefac în slujitori ai dreptății, al căror sfîrșit va fi după faptele lor» (II Cor XI, 13—15). Apariția acestor «falși apostoli» sau propovăduitori amăgitori — care se sileau neconțenit «a strîmbea căile Domnului cele drepte» (cf. Fapte XIII, 6—11; Gal I, 6—9) — fusese anunțată de Mntuitorul sub diferite numiri, ca: «hristoși mincinoși» (Matei XXIV, 24), «prooroci mincinoși» (Matei VII, 15) și «lupi răpitori», care urmăreau să amăgească și pe cei aleși (Matei VII, 15; XXIV, 24). De asemenea și Apostolii vorbesc de «învățătorii mincinoși», «care vor strecura eresuri pierzătoare... hulind calea adevărului» (II Petru II, 1—2; I Tim. I, 19—20; IV, 1—3; Tit III, 9—10; Iuda 4—12, 15—16, 18—19).

Așadar, prin denumirea de «apostoli falși» sau «mincinoși» Sfîntul Apostol Pavel vizează pe adversarii săi iudaizanti, care-i tăgăduiau dreptul la apostolat și căutau să-l înlătore din comunitățile și Bisericile întemeiate de el<sup>70</sup>, cu toate că puritatea Evangheliei predicate de el și apostolatul erau recunoscute de «Apostolii mari» (Gal. II. 9). Împotriva acestor «falși apostoli» Sfîntul Apostol Pavel a demonstrat pe larg apostolatul său în Epistolele către Corinteni și Galateni (I Cor. IX, 1—7; II Cor. III. 1—5; XI—XII; și Gal. I, 6—9). Pe acești «falși apostoli» îi are în vedere Apostolul în Epistola II Corinteni (XI, 13), combătîndu-i energic și înfierîndu-i ca: mincinoși, îngîmfați, prefăcuți, trufași, vicleni, perfizi și hulitori, bolnavi de dispute și certuri, «stricați la minte și lipsiți de adevăr, socotind evlaviază mijloc de cîștig». Și tot despre ei îndeamnă el pe credincioși: «feriți-vă de unii ca aceștia» (I Tim. VI, 5).

67. L. Cerfaux, *op. cit.*, p. 363.

68. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVIII la II Corinteni*, trad. cit., p. 222—224; Vezi și Teodoret al Cirului, *Comentariu la II Corinteni*, P.G., LXXXII, 468; și Teofilact, *Comentariu la II Corinteni*, trad. cit., I, p. 447.

69. L. Cerfaux, *op. cit.*, p. 362.

70. Rengstorf, *op. cit.*, I, 447.

În încheiere, se poate spune că atât termenul de *ucenici* cât și cel de *apostoli* sînt folosiți în Noul Testament în sens tehnic-religios, indicînd în sens restrîns un mic grup, iar în sens larg pe toți creștinii, de la marii Ucenici sau Apostoli, pînă la cei din urmă credincioși sau ucenici, respectiv păstorii și păstoriiții Bisericii. Deși ar fi părut logic ca denumirea de «apostol», întrucît a fost folosită și pentru Hristos-Mîntuitorul, să fi devenit proprie pentru cei doisprezece mari Apostoli și pentru Pavel; și denumirea de «ucenici» să fi fost folosită exclusiv pentru «cei șaptezeci» (ca fiind aleși după cei dintîi 12), iar denumirea «mulțimea ucenicilor» să fi rămas pentru «frații» sau credincioșii de rînd, totuși acești termeni s-au aplicat și altor categorii de misionari și slujitori ai Bisericii.

Datorită faptului că fiecare creștin a primit, prin botez, bogăție de daruri, urmează că toți creștinii — mari și mici —, Biserica creștină în întregul ei, trebuie să continue lucrarea lui Hristos: de la apostolatul special al marilor Apostoli, pînă la apostolatul general, al credincioșilor de rînd, sau așa-numitul apostolat sau misionarism al mirenilor sau al laicilor. Pentru aceea toți creștinii sînt răspunzători de mîntuirea și de viața sufletească și trupească a semenilor lor, de aproape și de departe, slujind unii altora și participînd la toate slujirile încredințate de Hristos Apostolilor și prin ei Bisericii și ierarhiei ei, în corespondență «cu darul pe care l-a primit fiecare, ca niște iconomi ai harului (harismei) cel de multe feluri al lui Dumnezeu» (I Petru IV, 10), contribuînd prin cuvînt și faptă la răspîndirea și apărarea credinței și la viața Bisericii (I Petru II, 9, 11; III, 1—9, 16; Fapte II, 42; XV, 22—23).

Într-adevăr, Hristos-Apostolul ceresc, ca revelator al tuturor darurilor «de sus», a transmis Apostolilor, prin Duhul Sfînt, toate slujirile Sale și toate harismele ordinare și extraordinare, permanente și temporale, personale sau generale, necesare Bisericii; iar după El Apostolii au transmis urmașilor lor, prin punerea mîinilor, aceleași slujiri și harismele transmisibile și necesare vieții Bisericii. În acest fel toți acești ucenici ai lui Hristos, fiind «o inimă și un suflet», mînați de același Duh și de același zel misionar, au contribuit «fiecare cu darul său» și după puterea sa la răspîndirea Evangheliei, la întărirea și apărarea credinței, la «zidirea Bisericii» și la înfrățirea popoarelor creștinate, pe temeiul marilor principii de viață, propovăduite de Hristos.

De aceea, se poate afirma că opera de creștinare și de organizare a Bisericii creștine n-a fost exclusiv a Apostolilor, ci a întregii Biserici, a ierarhilor și creștinilor. În cele mai multe părți ale lumii unde n-au putut ajunge Apostolii au străbătut acei misionari care au aruncat cei dintîi sămînța Evangheliei — primită de ei de la Apostoli sau de la Biserică — și au mărturisit pe Hristos. După ei au venit succesorii Apostolilor, episcopii; și, hirotonind preoți și diaconi, au organizat — în continuare — Biserica în eparhii și parohii. Numai așa se explică răspîndirea rapidă a Bisericii creștine în lume, datorită colaborării strînse dintre Apostoli — și respectiv, succesorii lor — cu toți ceilalți creștini. Opera este însă a lui Hristos și în comun a Sfintei Treimi, care a lucrat prin toți credincioșii de pretutindeni la răspîndirea creștinismului și a Bisericii.

## CONCEPȚIA DESPRE BISERICĂ ÎN OPERA SFÎNTULUI CIPRIAN\*

Dominanta majoră a personalității Sfântului Ciprian episcopul Cartaginei o constituie fără îndoială activitatea sa pastorală.

El a reunit într-o fericită îmbinare trei calități esențiale: blindețea, prudența și țăriș morală. «O revărsare de afecțiune, nota Freppel, sălășluia în acest suflet atât de înalt și energic»<sup>1</sup>. Deși episcopatul său durează doar nouă ani, e plin de fapte, atitudini și idei mari<sup>2</sup>.

El a trebuit să facă față celor mai variate probleme și situații ale Bisericii timpului său: schisme ca cele ale lui Novat și ale lui Felicissimus, sinoade ținute pentru rezolvarea validității botelului ereticilor, stări delicate și grele ale Bisericii sub persecuția lui Deciu, cazurile exasperante ale celor căzuți, sau ale celor care voiau să sfîșie unitatea Bisericii și să compromită pacea între frați. Din activitatea sa se desprinde dragostea fierbinte față de oameni, dorința sinceră de a-i vedea uniți pe toți în Biserica lui Hristos.

Viața sa «este aceea a unui episcop care este un sfânt fără a înceta a fi un om; iubitor, pios, dezinteresat, activ, prudent, abil, capabil de a evita pericolul și a suferi, iertător, destul de stăpîn pe sine spre a modera pe acei care răspîndeau eroarea și a-i împiedica de a ajunge la extreme»<sup>3</sup>.

Pentru el, orgoliul și patimile omenești sînt sursa tuturor ereziilor și schismelor. De aceea, deși blînd și moderat în toate acțiunile pe care le întreprindea, era neînduplecat în fața schismaticilor și a ereticilor. De altfel, ceea ce face măreția și unitatea vieții sale, este munca sa neobosită, rîvna sa continuă pentru apărarea disciplinei și a unității Bisericii.

Grație acestor însușiri, el a reușit să împiedice planurile celor ce tulburau Biserica și, datorită zelului său neobosit, Biserica din Cartagina a văzut liniștea și unitatea înflorind din nou în sinul ei. «Asemenea oameni, scria Freppel, sînt făcuți anume spre a conduce sufletele, pentru că experiența intimă, precede la ei acțiunea exterioară; o aruncătură de ochi le permite a observa în ei înșiși ceea ce ei sînt chemați a conduce în alții»<sup>4</sup>.

Fără îndoială că dragostea sa pentru Biserică și pentru unitatea ei, precum și străduința sa de a lămuri cît mai bine forma și organizația acestei instituții, a făcut ca ecleziologia să devină problema centrală a gîndirii teologice și a vieții Sfîntului Ciprian.

\* Această lucrare, susținută în cadrul seminariilor pentru doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea P.C. Pr. Prof. Ioan G. Coman, care a și dat avizul să fie publicată.

Studiul *Atitudinea Sfîntului Ciprian față de problema unității Bisericii și actualitatea ei* a constituit subiectul unei lucrări de seminar alcătuită de doctorandul Diac. Sava Marin.

Dată fiind importanța deosebită a problemei ecleziologice la Sfîntul Ciprian și dorind să tratez această problemă sub toate aspectele ei, unitatea constituind doar unul dintre aceste aspecte, m-am oprit la această temă.

1. Freppel, *Saint Cyrien et l'Eglise d'Afrique au III-e siècle*, troisième éd. Paris, 1890, p. 63.

2. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Palrologie*, București, 1956, p. 83.

3. Le Chanoine Bayard, *Saint Cyrien, Correspondance*, t. I, Paris, 1925, p. 11.

4. Freppel, *op. cit.*, p. 84.

Rodul acestei activități va fi elaborarea a numeroase scrieri, majoritatea avînd un caracter ecleziologic. Deși s-a ocupat cu Sfintele Taine, rugăciunea, faptele bune și cu alte probleme, totuși el le-a pus pe toate acestea în legătură cu problema majoră a gândirii sale teologice — problema ecleziologică. Scrieri ca: *De catholicae Ecclesiae unitate*, *De lapsis*, și multe altele au avut ca temă această problemă. Ecleziologia este preocuparea, care domină întregul edificiu literar și teologic al Sfîntului Ciprian și de aceea vom căuta să o prezentăm și noi în cele ce urmează.

1. *Ființa și temeiurile Bisericii.* — La Sfîntul Ciprian, ca de altfel la toți Părinții Bisericii, Biserica împreună cu Iisus Hristos, este cel mai mare bun pe care-l posedă creștinismul. De fapt Biserica formează cu Hristos o unitate spirituală, organică. Biserica nu se poate concepe fără Hristos, Hristos nu se poate închipui fără Biserică.

Pentru Sfîntul Ciprian Biserica este în primul rînd «ekklesia», adunarea celor care cred în Hristos. Ea este Biserica lui Dumnezeu în Hristos, comunitatea mesianică a Noului Testament, avînd originea sa în Iisus Hristos însuși<sup>5</sup>. Ea nu poate fi desprinsă de evenimentele din istoria mîntuirii înfățișate în Revelația biblică. Pe temeiul acestei revelații, Biserica se află în continuarea Vechiului Testament<sup>6</sup>. Dar ea n-a atins plenitudinea existenței decît după întruparea Domnului și în acest sens Biserica a fost întemeiată de Mîntuitorul Iisus Hristos.

Locașul ceresc, ambianța divină, această «casă și locuință a armoniei»<sup>7</sup>, a fost pusă la dispoziția credincioșilor în ziua cînd s-a întemeiat și prima lor comunitate, în numele lui Hristos. De atunci, toți cei care vor să facă parte din Biserică intră în același locaș al lucrării Duhului Sfînt. Prin aceasta Biserica devine un organism leandric, în sensul că Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat, făcîndu-se ca unul din noi, iar noi prin întruparea Lui am fost ridicați la El pentru a fi îndumnezeiți.

Toți creștinii sînt chemați să participe și să stăruie în această comuniune a dragostei divine, deoarece, notează episcopul Cartaginei, «există un Dumnezeu și un Hristos, o Biserică a Sa, o credință și un popor unit prin legămîntul armoniei în unitatea solidă a Trupului»<sup>8</sup>.

Esența Bisericii constă, în primul rînd, în puterea ei divină, iar prezența lui Hristos în ea este elementul ei cel mai important. Temeiul divin al Bisericii îl găsim în Sfînta Treime și în mod special în Fiul, întrucît Fiul e izvorul în care se află rădăcinile tuturor fapturilor și în care sînt chemate toate să se adune.

Am putea spune că, în primul înțeles al Bisericii, în cel de comunitate, temeiul ei etern e viața internă de perfectă comuniune a Dumnezeuirii, constituit de toate persoanele divine. În al doilea înțeles, în cel de locaș, temeiul Bisericii e viața divină întoarsă spre făpturi, ca locaș al armoniei<sup>9</sup> în care au să se adune făpturile și rolul acesta îl are în special Fiul.

În felul acesta, avînd pe Hristos drept cap, iar prin El iubirea treimică devenind principiu constitutiv al ei, Biserica devine organul mîntuirii și sfințirii tuturor fiilor ei.

5. Sf. Ciprian, *De catholicae ecclesiae unitate*, cap. IV, în *C.S.E.L.*, Ed. Hartel, III, 1, Vindobonae 1868, p. 213. Vom cita operele Sfîntului Ciprian după această ediție.

6. Idem, *Epistola 64, 4, III, 2*, p. 719—720, după Diac. Ion Bria, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine* (Teză de doctorat), în «Studii Teologice», XIX (1968), nr. 1—2, p. 23.

7. Idem, *De catholicae ecclesiae unitate*, cap. VIII, p. 217.

8. *Ibidem*, cap. XXIII, p. 231.

9. *Ibidem*, cap. VIII, p. 217.

2. *Sfânta Treime și viața Bisericii.* — După Sfântul Ciprian, unitatea de credință a Bisericii provine din însăși unitatea treimică, din adevărul că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sînt una (Ioan V, 7). Prin aceasta, unitatea persoanelor trinitare devine modelul și garanția unității Bisericii, viața însăși a Bisericii lui Hristos.

Dar ridicarea oamenilor la unitatea divină spre a trăi aceeași viață divină cu Persoanele Sfintei Treimi se datorește în primul rînd Fiului lui Dumnezeu. Prin întruparea Sa, Fiul face posibilă comuniunea aceasta dintre om și Dumnezeu.

Sfântul Ciprian descrie modul în care se face această unire prin arătarea dragostei ce există între mire și mireasă. «După cum mireasa își așteaptă mirele curală, lipsită de orice înclinăciune sau gînd necurat și plină de pudoare, stare în care nu se poate greși și nu se poate săvîrși adulterul, tot așa și Biserica își așteaptă pe Mirele său, Hristos, într-o continuă sfințenie»<sup>10</sup>.

Biserica este una pentru că Sfântul Duh e unul, afirmă Sfântul Ciprian<sup>11</sup>. Prin Sfântul Duh noi participăm la Dumnezeu și firea dumnezeiască, iar prin pecetea Sfântului Duh ni se imprimă în inimă caracterele chipului lui Dumnezeu. Prin participarea la El și prin asemănarea care decurge de aici, omul recapătă substanțial chipul lui Dumnezeu, pentru că El ne crează din nou după chipul lui Hristos<sup>12</sup>.

Puterea dumnezeiască a Sfântului Duh face ca prin lucrarea de îndumnezeire Biserica să exercite în gradul maxim forța sa unificatoare. Această forță unificatoare stă în dragostea negrăită a Sfintei Treimi față de oameni și în dragostea noastră față de toți semenii noștri, în care prezența Sfântului Duh înseamnă prezența tuturor persoanelor trinitare. Prin aceasta, relațiile treimice divine sînt nu numai un model al relațiilor dintre oameni, ci ele sînt o putere care produce și adîncește aceste relații, asigurînd astfel deplina armonie în viața Bisericii.

3. *Unitatea internă a Bisericii.* — Pornind de la faptul că Biserica este Trupul tainic al Domnului, făcut vizibil prin întruparea Mîntuitorului, Sfântul Ciprian afirmă cu tărie că Biserica este una singură. Autorul înțelege aceasta nu numai ca un semn exterior al comunității bisericești, ci ca o realitate organică a Trupului lui Hristos.

Unitatea Bisericii își are izvorul în ființa ei hristocentrică, în «piatra din capul unghiului» (Matei XXI, 42), în unica temelie pe care s-a zidit Biserica, Iisus Hristos fiind originea și autoritatea sa<sup>13</sup>.

Asemenea Sfântului Apostol Pavel, Sfântul Ciprian axează unitatea Bisericii pe principiul hristocentric: un singur cap (Hristos), o singură Biserică. Ea are o unitate ființială ce nu poate să fie ruptă de schisme sau ereziile creștinilor. Biserica, «acest sacrament al unității»<sup>14</sup> este un întreg unic și unitar ca și cămașa lui Hristos. Haina lui Iisus Hristos, scrie Sfântul Ciprian, n-a fost sfîșiată ca să fie împărțită, ci trasă la sorți și luată întregă de către unul singur; iar această unire indivizibilă a tuturor părților acestui veșmînt arată unirea de nedesfăcut a credincioșilor îmbrăcați în Iisus Hristos. Simbolul și taina acestui veșmînt proclamă unitatea Bisericii<sup>15</sup>.

Biserica lui Hristos este așadar o unitate care, deși îngăduie pluralitatea Bisericilor locale, refuză orice schismă sau ruptură. Prin inepuizabila sa fecunditate, această Biserică, una, cuprinde pe toate celelalte Biserici locale, după cum soarele răspîndește numeroase raze, deși nu este decît un singur focar de lumină, după cum

10. Diac. Marin I. Sava, *Atitudinea Sfântului Ciprian față de problema unității Bisericii și actualitatea ei*, în «Studii Teologice», XX (1969), nr. 3—4, p. 212.

11. Sî. Ciprian, *Epistola* 70, 3, p. 769.

12. *Ibidem*, p. 769—770.

13. Idem, *De catholicae ecclesiae unitate*, cap. IV, p. 213.

14. Idem, *Epistola* 66, 8, p. 733, după Diac. Ion Briă, *op. cit.*, p. 52.

15. Idem, *De catholicae ecclesiae unitate*, cap. VII, p. 216.

arborele se împarte în ramuri diverse, toate provenind din același trunchi și din aceeași rădăcină și după cum izvorul, care în cursul său se împarte într-o infinitate de pârâiașe ducând departe apele sale, nu-și pierde totuși unitatea sa de origine.

Încercați să tăiați, scrie Sfântul Ciprian, una din razele soarelui de centrul lumii: lucrul este imposibil; tăiați una din ramurile copacului: acesta se usucă și moare; izolați un pârâiaș de izvor; el va seca și va dispărea. Așa este și Biserica cea una: lumina divină care o pătrunde cuprinde în împărăția sa lumea întreagă; ea vine dintr-un centru unic care împarte lumina sa în toate locurile, fără ca unitatea principiului să fie divizată; nepuizabila sa fecunditate întinde ramurile sale peste tot pământul; peste tot același principiu, aceeași origine a Bisericii celei una<sup>16</sup>.

4. *Unitatea de credință, condiție a unității interne a Bisericii.* — Unitatea Bisericii este înțeleasă în primul rând pe mărturisirea aceleiași adevăr de credință. Duhul Sfânt este Acela care păstrează adevărul în ea nealterat și-l face să pătrundă în inima fiecărui creștin, îndemnându-i pe toți să gândească la fel și să creadă la fel cu privire la cele dumnezeiești.

Cunoscând deci acest punct de vedere ne putem da seama că unitatea adevărată există numai acolo unde se crede la fel cu Biserica de totdeauna. În lupta pentru menținerea acestei unități, Sfântul Ciprian cheamă pe credincioși la respectarea riguroasă a credinței și apărarea adevărului depozitat în Biserică. «Există un singur adevăr care determină credința membrilor Bisericii. Iar adevărul se poate primi ușor de la Biserică, pentru că apostolii, precum bogății în vistierie, au depus în ea tot ceea ce se referă la adevăr. Așa că, oricine dorește, să ia din Biserică băutura vieții»<sup>17</sup>. Ca urmare a relației strinse dintre Biserică și adevăr, Biserica nu e decît întruparea văzută a adevărului în Hristos<sup>18</sup>.

Sfântul Ciprian cheamă pe credincioși să nu devieze de la adevăr<sup>19</sup>, și le spune că despărțirea de adevăr duce la dezbinare. Și, întrucît Biserica este adăpostul adevărului, cei care păstrează adevărul se găsesc în Biserică și formează unitatea ei.

Despre această stare și despre acest adăpost vorbește Sfântul Duh în psalmi, cînd zice: «Dumnezeu iubește unitatea de cugetare a casei» (Ps. LXVII, 7). Unitatea credinței nu poate fi separată de unitatea Bisericii, adevărul fiind unul, precum una este și Biserica. Cel care nu-și păstrează unitatea cu Biserica se leapădă de adevăr<sup>20</sup>. Iar celui ce nu păstrează adevărul, nu i se împărlășește harul. Adevărul cere cu necesitate unitatea cu Biserica.

La temelie Bisericii celei una Sfântul Ciprian pune deci unitatea credinței. «Există un Dumnezeu și un Hristos, cu o Biserică a Sa, o credință și un popor unit cu legămîntul armoniei în unitatea solidă a Trupului»<sup>21</sup>. Această unitate nu admite nici un fel de despărțire. Tot ceea ce se îndepărtează de la sînul Bisericii, prin erezii și schisme, se îndepărtează de la viața cea veșnică, iar cel ce se desparte nu poate trăi în această stare, nici respira aer sfînt dăător de viață și de mîntuire<sup>22</sup>.

16. *Ibidem*, cap. V, p. 214.

17. Nicodim, Mitropolit al Leningradului și Ladogăi. *Sf. Ciprian Cartagineanul despre Biserica* (din operele Sfîntului Ciprian), trad. în rusește de P. Preobrajenski, cartea III, cap. IV, Petersburg 1900, p. 225), în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 1, 1966, p. 70, la Diac. Sava Marin, *op. cit.*

18. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iconomia în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 2, p. 174.

19. Nicodim, Mitropolitul Leningradului, *op. cit.*, p. 71.

20. *Ibidem*, p. 74.

21. *Ibidem*.

22. Saint Cyprien, *Oeuvres complètes*, vol. I, *De l'unité de l'Église catholique*, trad. par N. S. Guillon, évêque de Maroc, Versailles, 1837, p. 86.



Ereticii, arată Sfântul Ciprian, despărțindu-se de Biserică, sînt excluși de la viața Bisericii. «Mireasa lui Hristos nu admite nici o împreunare adulteră; ea este castă, inviolabilă, ea nu cunoaște decît o casă»<sup>23</sup>. Aceasta este Biserica, cea care ne păstrează pentru Dumnezeu, care ne pecelluiește pentru moștenirea împărăției la care fiii săi sînt chemați prin dreptul nașterii baptismale.

Cel care se separă de Biserică pentru a îmbrățișa adulterul (schisma) nu mai are nici un drept la făgăduințele lui Iisus Hristos, întrucît devine un străin, fiindcă «nu este posibil să ai pe Dumnezeu drept tală dacă nu ai Biserica drept mamă»<sup>24</sup>.

Iar cel ce rupe pacea și buna înțelegere a lui Iisus Hristos, se declară potrivit lui Iisus Hristos; și cel care culege din altă parte, risipește Biserica lui Hristos<sup>25</sup>.

Sfântul Ciprian consideră astfel despărțirile de Biserică adevărate crime și de aceea condamnă cu multă asprime pe eretici și schismatici. Arătînd că Dumnezeu este Unul, Hristos este Unul și Biserica este una<sup>26</sup>, el susține că tot una este și adevărata credință și ca alare unitatea Bisericii nu poate fi ruptă<sup>27</sup>.

5. *Ierarhia și laicii ca elemente ale unității Bisericii.* — În concepția Sfântului Ciprian, Biserica este o societate, un corp ierarhizat, un tot unitar, compus din două categorii de membri: clerici și laici. Ierarhia, după învățătura sa, este un element substanțial Bisericii, fără de care este cu neputință ca aceasta să existe. Ierarhia, în primul rînd episcopul, este elementul catalizator al forțelor Bisericii, centrul în jurul căruia se sudează unitatea Bisericii. Pentru Sfântul Ciprian, unitatea ierarhică este cheia de boltă, condiție sine qua non a unității Bisericii. Punctul central al acestei unități este episcopul, care este alit de unit cu Biserica încît în gîndirea Sfântului Ciprian autoritatea episcopului și credința Bisericii par una și aceeași.

Scriindu-i lui Florențiu, Sfântul Ciprian notează: «De aceea trebuie să știi că episcopul este în Biserică și Biserica este în episcop și acela care nu e cu episcopul nu e în Biserică»<sup>28</sup>.

Dar Biserica nu e în episcop decît în măsura în care episcopul e în Biserică, adică în măsura în care el învață și trăiește potrivit Sfințelor Scripturi și sfințelor cănoane. De aceea nu poate să fie episcop acela care se rupe de unitatea Bisericii, călcînd sfatul Sfinților Apostoli care zic să ne întărim unul pe altul și să nu ne abatem de la unitatea pe care a hotărît-o Dumnezeu (Efeseni IV, 2—5).

Cine nu ține unitatea Duhului și legătura păcii și se rupe de lanțul Bisericii și colegiul preoților, acela nu poate să aibă putere de episcop, iar acela care nu vrea să țină unitatea și pacea episcopatului, nu are cinstea de episcop<sup>29</sup>.

În gîndirea Sfântului Ciprian, unitatea, autoritatea și solidaritatea corpului întreg al episcopului se împacă într-un chip perfect și armonios cu interdependența și egalitatea autorității fiecărui episcop. Stăpînit de această idee a egalității tuturor episcopilor, adresîndu-se episcopului Corneliu al Romei, el scrie: «S-a rînduit de noi, de comun acord, soluția echitabilă și dreaptă ca orice motiv să fie examinat acolo unde s-a comis delictul; fiecărui păstor i s-a atribuit de altfel o parte din turmă spre a o conduce și administra, fără a da socoteală decît lui Dumnezeu»<sup>30</sup>.

Deplina armonie și înțelegere între toți episcopii contribuie la realizarea unității depline a Bisericii. E o unitate de credință, de dragoste, de întrepătrundere

23. *Ibidem*, p. 68—69.

24. Sânt Cyprien, *De catholicae ecclesiae unitate*, cap. VI, p. 214: «Habere non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem».

25. Sânt Cyprien, *Oeuvres complètes...*, p. 68—69.

26. Sf. Ciprian, *De catholicae ecclesiae unitate*, cap. XXIII, p. 231.

27. *Ibidem*.

28. Idem, *Epistola 66*, 8, p. 733.

29. Idem, *Epistola 55*, 24, p. 643.

30. Idem, *Epistola 59*, 14, p. 683.

totală a mădularelor Trupului tainic al Domnului, în care toți episcopii se integrează ca mădulare ale aceleiași Biserici. Dar unitatea Bisericii prin ierarhie e condiționată de unitatea credincioșilor cu această ierarhie<sup>31</sup>.

Biserica, afirmă Sfântul Ciprian, este mai întâi de toate poporul strâns în jurul episcopului și turma adunată în jurul păstorului<sup>32</sup>. După el, lucrarea laicilor nu se reduce numai la păstrarea disciplinei și unității în Biserică, ci ea are o sferă mult mai largă, cuprinzând conducerea Bisericii alături de ierarhie. «De la începutul episcopatului meu — scrie el — mi-am făcut o regulă de a nu hotărî nimic după părerea mea personală fără sfatul vostru și fără asentimentul poporului»<sup>33</sup>, întrucât Biserica lui Hristos se bazează nu numai pe episcop și cler, ci pe toți cei care sînt statorniciți în ea<sup>34</sup>. Fiecare membru al Bisericii (fie preot, fie laic), deși îndeplinește un anumit rol în viața Bisericii, contribuie la creșterea și desăvîrșirea Trupului tainic al Domnului. Iar creșterea Trupului tainic făcîndu-se în Hristos și prin Hristos, ierarhia și credincioșii rămîn un singur corp unit prin legătura dragostei.

6. *Unitatea Bisericii prin Sfintele Taine.* — Unitatea Bisericii cere în mod imperios ancorarea în Iisus Hristos. În felul acesta unitatea înseamnă împărtășirea totală cu Iisus Hristos. Și nu cu un Hristos singur, ci cu Hristos cel împreună cu Tatăl și cu Duhul; cu Hristos cel ce s-a întrupat și a petrecut cu noi; Cel ce a înviat și ne-a făgădui că va rămîne cu noi pînă la sfîrșitul veacurilor; cu Hristos împreună cu Duhul Sfînt, deoarece nu putem fi în Hristos dacă Duhul Sfînt nu este cu noi. Iar pe Hristos îl avem plenar prin Sfintele Taine. Dintre ele, Sfîntul Ciprian pune accent în mod deosebit pe Botez și pe Sfînta Euharistie. El relevă stăruitor convingerea sa despre rolul unificator de inimi al acestor Taine.

Prin Botez, scrie Sfîntul Ciprian, membrii Bisericii se curăță de păcatul strămoșesc și se unesc cu Biserica prin acea apă a credinței și a vieții veșnice<sup>35</sup>, iar prin Taina Euharistiei ne unim real cu însuși Iisus Hristos. Unirea aceasta cu Hristos, prin Euharistie, procură o solidaritate indestructibilă a tuturor membrilor Bisericii lui Hristos. Prin aceasta, Sfînta Euharistie devine la Sfîntul Ciprian cadrul necesar în care se realizează, se exercită și se exprimă deplina unitate a Bisericii. El spune că atunci cînd Domnul numește Trupul Său pîinea care este făcută din multe boabe de grîu adunate împreună, El înțelege prin aceasta unirea tuturor creștinilor pe care El îl cuprinde în Sine însuși. Și cînd El numește sîngele Său vinul care este făcut dintr-o mulțime de struguri, El iarăși înțelege acea obște pe care noi o formăm, alcătuită din persoane care și-au regăsit unitatea lor<sup>36</sup>.

Sfînta Euharistie rămîne pentru Sfîntul Ciprian una dintre cele mai puternice și mai prețioase elemente ale unității interne a Bisericii. Ea procură o unitate reală, nu numai duhovnicească, între toți membrii Bisericii, ea fiind nu numai sacramentul unirii cu Iisus Hristos, ci și sacramentul unirii tuturor întreolaltă.

7. *Sobornicitatea Bisericii.* — Dacă este adevărat că unitatea ține de însăși ființa Bisericii, nu e mai puțin adevărat că și sobornicitatea se regăsește ca element constitutiv al Trupului tainic al Domnului și ca element principal al unității Bisericii, căci unitatea Bisericii are un aspect special — este sobornicească. De aici necesitatea absolută de a vedea realizarea unității în dimensiunea sobornicității, întrucît aceasta corespunde întru totul chipului unității treimice.

31. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Unitatea Bisericii și problema refacerii ei în lumina Sfinților Părinți*, în «*Ortodoxia*», VI (1954), nr. 2-3, p. 445. 32. Sf. Ciprian, *Epistola 66, 8*, p. 733.

33. Idem, *Epistola 14, 4*, p. 512.

34. Idem, *Epistola 33, 1*, p. 566... «quando Ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta». 35. Idem, *Epistola 63, 9*, p. 707.

36. Idem, *Epistola 63, 13*, p. 712.

La Sfântul Ciprian termenul de sobornicitate îl găsim redat prin *catolicitate*, care redă una din însușirile Bisericii — întinderea ei spațială.

Derivînd din *κατά* și *ἄλος*, termenul *catolicitate* desemnează Biserica în întregul ei total și general și se referă, cum am spus, la întinderea văzută a Bisericii în lume, cuprinzînd pe credincioșii din toate locurile și din toate timpurile. Sfântul Ciprian vorbește despre această expansiune a Bisericii «super omnem terra» cînd compară Biserica cu razele soarelui care se răspîndesc și încălzesc tot pămîntul<sup>37</sup>.

Biserica lui Hristos e una și se întinde în toată lumea, iar secretul unității catolicității stă în puterea care i-a dat naștere, adică în dragostea treimică. Acest termen nu e creația Sfîntului Ciprian, el fiind folosit încă din secolul al II-lea, dar nu este mai puțin adevărat că, sub presiunea schismelor, Sfîntul Ciprian a elaborat primul ansamblu de reflecții dogmatice creștine asupra «Bisericii catolice»<sup>38</sup>. Catolicitatea Bisericii își are temelie adîncă în însăși ființa ei de Trup tainic al Domnului, deoarece tuturor membrilor Bisericii le e dată plinătatea harurilor și darurilor Bisericii, sfințenia ei în Hristos și prin Hristos. În El și prin El se săvîrșește comuniunea de credință în iubire, prin legătură organică de membre ale aceluiași Trup.

Dar catolicitatea are și un înțeles calitativ. Privită sub acest aspect, catolicitatea pleacă de la premisa că Biserica este Adevărul<sup>39</sup>. Căci ea fiind Trupul tainic al Domnului este Calea, Adevărul și Viața și în ea trebuie să se realizeze armonia dumnezeiască a trăirii acestui adevăr în iubire.

Începînd din secolul al II-lea, cuvîntul *catolicitate* a luat puțin cîte puțin și sensul de *ortodoxie*. De aceea Sfîntul Ciprian ceartă pe noviațieni pentru că-și atribuiau «catolicitatea», fapt prin care ei înșelau pe ceilalți creștini. «Cînd ieși în oraș, cîteodată, scrie el, nu întreba unde e «Casa Domnului» căci chiar schismaticii cei mai nevlavioși au cutezanța să dea caselor lor numele de «casă a Domnului»; nu întreba nici unde e Biserica, ci unde e «Biserica catolică», pentru că acesta e numele propriu al celei Sfinte Biserici, mama noastră a tuturor»<sup>40</sup>.

8. *Elemente externe ale unității Bisericii.* — Biserica patristică își păstra și unitatea externă, complement necesar și fericit al unității interne. Lucrul acesta era posibil nu numai grație unității interne a Bisericii, ci mai ales grație lucrării dragostei între creștini și atmosferei de încredere ca produs al dragostei.

Deși creștinii se găseau răspîndiți în întregul imperiu, scrisorile Sfîntului Ciprian ajungeau adesea de la Cartagina la Roma, Cezareea Capadociei, sau străbăteau pămîntul Africii, răspîndind peste tot balsamul comuniunii, al înțelegerii și al păcii. În ele se observă sufletul unui mare păstor, gata oricînd să facă totul pentru ca frații săi să trăiască în unire.

În același fel, Sfîntul Ciprian căuta să rezolve unele probleme disciplinare, atît în Biserica sa cît și în Bisericile Africii Proconsulare asupra cărora el exercita o anumită autoritate. «Fiindcă, fără să uzurpe drepturile colegilor săi episcopi și fără să facă rău cuiva, prin influența și abilitatea sa personală, el a grupat în jurul său pe toți episcopii care guvernau Bisericile Africii»<sup>41</sup>. În acest scop el scria episcopilor Numidiei cum să procedeze în anumite cazuri pentru a spori prestigiul Bisericii<sup>42</sup>, și dragostea între credincioși.

37. Idem, *De catholicae ecclesiae unitate*, cap. V, p. 214.

38. D'Alès, *La théologie de Saint-Cyprien*, Paris, 1923, p. 214.

39. Nicodim, Mitropolitul Leningradului, *op. cit.*, p. 71.

40. Sf. Ciprian, *Epistola* 73, 2, p. 779, după Prof. N. Chițescu, art. *Sobornicitatea Bisericii*, în «Studii Teologice», XVII (1955), nr. 3—4, p. 159.

41. F. Cayré, *Précis de Patrologie*, tome premier, livre I, Paris, 1927, p. 245.

42. Sf. Ciprian, *Epistola* 57, 1—5, p. 650—656.

El se găsea, de asemenea, în raporturi de deplină comuniune și cu episcopul Firmilian al Cezareei Capadociei. Răspunzînd Sfîntului Ciprian, episcopul Firmilian nota că, «deși episcopul cartaginez e departe, ei se simt totuși uniți prin duh, prin harul lui Dumnezeu, care datorită lanțului dragostei poate să unească cele care par împărțite prin spații așa de mari. Lucrul se petrece grație unității dumnezeiești»<sup>43</sup>.

Sfîntul Ciprian acționa prin scrisorile sale și în neînțelegerile ce se nășteau în sînul Bisericii Romei, cum este cea provocată de schisma lui Novațian. Prin corespondența sa cu episcopul Corneliu al Romei și cu clericii adepți ai schismei, el a reușit să restabilească acolo pacea și să atragă pe toți în jurul episcopului lor<sup>44</sup>.

Pacea era pentru Sfîntul Ciprian floarea socială a dragostei pe care fusese întemeiată Biserica și din care urma să se dezvolte viața creștină. Numai prin pace se putea menține unitatea Bisericii și era posibilă inițierea de raporturi bune între toate Bisericile. Fără pace între fiii ei, Biserica se destramă, așa cum fără pace în lume, lumea însăși se destramă<sup>45</sup>.

De aceea nu numai prin sfaturile pe care le dădea credincioșilor săi, ci și prin vizitele pe care le făcea Bisericilor creștine din Africa Proconsulară, Sfîntul Ciprian căuta să răspîndească balsamul dragostei și buneii înțelegeri între toți oamenii.

Pe lîngă acestea (vizetele și corespondența), un alt element al unității Bisericii îl constituie, fără îndoială, «sinoadele locale». Prin ele, Sfîntul Ciprian a reușit să rezolve o serie de probleme ce se iviseră în Biserica Cartaginei și care, prin gravitatea lor cereau de urgență să fie rezolvate, ca: problema lapsilor (a celor căzuți), validitatea botezului ereticilor etc. Astfel, revenit din exil în anul 251, Sfîntul Ciprian, pentru a pune din nou ordine în Biserica Cartaginei, tulburată și divizată în lipsa sa, a convocat în mai 251 un sinod local, în care a reconfirmat excomunicarea conducătorilor partidei adverse și a rezolvat problema atît de complexă a celor căzuți. Metoda întrebuintată în acest sinod în privința celor căzuți — și anume: susținerea păcii Bisericii cu orice preț și tratarea situației celor căzuți prin consfătuirea cu ceilalți episcopi, cu preoții, diaconii, mărturisitorii și credincioșii laici — era o metodă agreată și feliicitată de chiar clerul roman<sup>46</sup>.

În anul 256, ivindu-se problema validității botezului ereticilor, Sfîntul Ciprian în trei sinoade ținute la Cartagina<sup>47</sup> s-a pronunțat, pentru nevaliditatea acestui botez. Recunoaștem, în această luptă a Sfîntului Ciprian pentru impunerea Botezului Bisericii, aceeași preocupare fierbinte de a menține și a înlări unitatea Bisericii.

Hotărîrile luate în aceste sinoade locale se comunicau, de asemenea, și altor Biserici, pentru a fi studiate și eventual admise de acestea. În felul acesta se instituia un «consensus Ecclesiae dispersae», folosit mai tîrziu de Biserică, contribuind prin aceasta la realizarea unității Bisericii creștine.

**9. Căile pentru apărarea unității Bisericii.** — Sfîntul Ciprian a fost un mare apărător al unității Bisericii. În sufletul său profund religios și de o rară sensibilitate, unitatea în dragoste și pace a fiilor săi duhovnicești a găsit un adînc ecou. În acest sens el învăța pe credincioșii săi să iubească pacea și ascultarea față de Biserică și să păstreze unitatea și armonia pe care a instaurat-o Mîntuitorul în ea.

43. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 454.

44. Sf. Ciprian, *Epistola 49, 1-3*, p. 608-612.

45. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfîntului Ciprian*, în «Studii Teologice», XI (1959), nr. 5-6, p. 292.

46. Sf. Ciprian, *Epistolele 15, 3, 4; 16, 1, 2, 3, 4; 17, 1, 2, 3; 18, 1, 2; 19, 2; 30, 5; p. 515, 516; 517-520; 521-523; 523-524; 525-526; 552-553*; după Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfîntului Ciprian*, în «Studii Teologice», XI (1959), nr. 5-6, p. 288.

47. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, București, 1956, p. 63.

El avea totdeauna în minte datoria sa de păstor și știa că: «Fiul păcii trebuie să caute și să urmeze pacea, iar acela care cunoaște și iubește legătura dragostei trebuie să-și frîneze limba de la răul neînțelegerii...». Dacă sîntem moștenitorii lui Hristos, să rămînem în pacea lui Hristos, dacă sîntem fiii lui Dumnezeu trebuie să fim oameni ai păcii»<sup>48</sup>.

Într-adevăr, pacea sufletească, personală, întreținută în sufletul fiecăruia printr-un efort continuu putea să-și aducă aportul său la pacea comună. Lipsa acestei păci sufletești putea duce, desigur, la neînțelegeri și schisme, la ruperea legăturilor de dragoste și înțelegere dintre frați<sup>49</sup>.

Împotriva acestora, Sfîntul Ciprian s-a ridicat cu toată tăria. Discordia, arăta el, nu are loc în împărăția cerurilor, iar acela care prin separarea sa a distrus dragostea lui Iisus Hristos nu va lua parte la recompensa lui Iisus Hristos<sup>50</sup>; prin neascultarea unuia de porunca divină a dragostei suferă întreg organismul Bisericii, deoarece pizma și neascultarea rup lanțul păcii Domnului, se calcă dragostea frățească, adevărul se falsifică, unitatea se desface, se cade în schisme<sup>51</sup>.

Creștinii sînt sfătuiți de Sfîntul Ciprian să se ferească de păcatul discordiei, pentru că «nici credința, nici milostenia, nici suferința aceluia care în chinuri mărturisește credința creștină și suferă martiriul nu sînt de nici un folos, dacă nu se păstrează neatînse și nestrucate legăturile dragostei»<sup>52</sup>. Căci unitatea Bisericii se înfăptuiește numai trăind în pace cu toți și supunîndu-te disciplinei Bisericii.

Cel ce trăiește în unitate și armonie cu semenii săi nu știe ce este invidia și se poartă cu blîndete și cu dragoste cu frații săi, se împodobește pe sine cu darul păcii și al dragostei și merită a fi numit fiu după har al lui Dumnezeu.

Sfîntul Ciprian afirmă că «cea mai mare jertfă ce putem aduce lui Dumnezeu este pacea noastră, unirea frățească și mulțimea adunată prin unitatea Părintelui, a Fiului și a Sfîntului Duh»<sup>53</sup>.

În timpul Sfîntului Ciprian, această unitate a Bisericii a fost afectată de cazul lapsilor (a celor căzuți). Aceștia, dorind să reîntre în Biserică și nepermițîndu-li-se, amenințau pe preoți. Singurul drum al reprimirii în sînul comunității creștine era acela al pocăinței. Într-o serie de scrisori, episcopul Cartaginei se plîngea de lipsa de vigilență a unor preoți, care reprimeau în Biserică pe unii căzuți, fără prea multă cercetare a fiecărui caz<sup>54</sup>. Asemenea preoți, arăta Sfîntul Ciprian, calcă rînduiala pe care o cer respectată martirii, mărturisitorii și chiar cei căzuți<sup>55</sup>.

În toate aceste cazuri el a recomandat numai ceea ce e drept și permis, iar în cazul amintit (al celor căzuți) el a precizat că această rînduială cere rugăciuni, lacrimi și post<sup>56</sup>.

Dar sfaturile practice date de Sfîntul Ciprian au fost încununat prin îndemnul făcut credincioșilor săi: «Iubește pe aceia pe care mai înainte i-ai urît, iubește pe aceia pe care i-ai pizmuit pe nedrept. Calcă pe urmele dreptilor, dacă poți să-i urmezi. Dacă însă nu poți să-i urmezi, bucură-te cel puțin și te veselește că ei sînt mai buni. Fă-te părtaş lor în iubire comună, fă-te tovarăș cu ei prin legătura de

48. Sf. Ciprian, *De catholicae ecclesiae unitate*, cap. 24, p. 231.

49. Diac. Matin I. Sava, *art. cit.*, p. 214.

50. Sf. Ciprian, *De catholicae ecclesiae unitate*, cap. XIV, p. 222.

51. Idem, *De zelo et livore*, III, 1, cap. VI, p. 423.

52. *Ibidem*, cap. XIII, p. 427.

53. Idem, *De dominica oratione*, III, 1, cap. XXIII, p. 285.

54. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfîntului Ciprian*, în «Studii Teologice», XI (1959), nr. 5-6, p. 287.

55. *Ibidem*, p. 288.

56. *Ibidem*.

dragoste și frăție; ți se vor ierta dătorile când tu însuți le vei ierta; se vor primi jertfele când vei veni împăcat către Domnul»<sup>57</sup>.

Din marea sa dragoste față de Hristos și credincioșii săi, Sfntul Ciprian a chemat la unitate pe toți cei care doreau să reintre în Biserică. Din această cauză îi ierta pe toți, făcându-i jignirile aduse, îndemnându-i numai să se readune în jurul altarului lui Hristos, în unitatea deplină a dragostei<sup>58</sup>.

«Eu doresc — spunea el — ca nici unul dintre credincioși, dacă se poate, să nu piară și Biserica, această mamă bună, să se bucure că poate cuprinde pe toți pruncii săi uniți între ei, uniți la sînul ei»<sup>59</sup>. E dorința după unitatea propriu-zisă și decisivă care întărește pe toți membrii Bisericii. Este unitatea prin lucrarea nevăzută a Sfintei Treimi, prin Sfintele Taine, prin Tradiție, prin episcopat. Este unitatea în har și în dragoste, care leagă puternic pe membrii Bisericii. E unitatea prin rugăciune, prin cult, prin operele de caritate, prin jertfirea unora pentru alții.

\*

Biserica, după Sfntul Ciprian, este de origine divină, întemeindu-se pe învățătura și lucrarea lui Iisus Hristos. Ea se constituie și continuă nu numai prin ființa și lucrarea lui Dumnezeu, ci și prin adeziunea oamenilor. Biserica e spațiul, locul unde toți fiii ei se întâlnesc în comuniunea cu Dumnezeu.

Biserica lui Dumnezeu pe pământ este un organism universal, cuprinzând toate Bisericile locale. Toate atributele Bisericii: unitatea, sfințenia, catolicitatea, apostolicitatea se raportează la acest organism universal. Bisericile locale, ca părți ale Bisericii universale, posedă ele înseși aceste atribute prin Biserica universală, cu condiția ca ele să facă parte din ea. Ecleziologia Sfntului Ciprian are în centrul ei efortul continuu pentru menținerea unității Bisericii.

Întreaga lui capacitate de muncă a fost îndreptată spre menținerea acestei unități a Bisericii lui Hristos. Dorința aceasta de unitate care străbate întreaga operă a Sfntului Ciprian constituie punctul comun între activitatea sa și inițiativele Bisericilor creștine din vremea noastră în scopul refacerii unității Bisericii. Mai mult ca oricând, Bisericile creștine se simt astăzi ca o mare familie și tind la o apropiere din ce în ce mai mare și la o colaborare tot mai strânsă. Iar starea de spirit a omenirii contemporane deschide perspective luminoase pentru activitatea ecumenistă.

Dar refacerea unității creștine trebuie pusă în legătură cu aspirațiile nobile ale omului de astăzi. Între dezideratul unirii Bisericilor creștine și slujirea marilor cerințe ale omenirii actuale este un raport de interdependență.

Procesul de unire a Bisericii promovează strădaniile oamenilor spre pace, progres și fericire, prin însăși natura lui, care presupune apropiere, înțelegere și efort comun pentru înfăptuirea unei cauze nobile, căci — așa cum a afirmat în repetate rânduri Sfntul Ciprian — unitatea Bisericii este condiționată de pacea dintre fiii ei.

57. Sf. Ciprian, *De zelo et livore*, III, 1, cap. XVII, p. 431.

58. Idem, *Epistola 59, 16*, p. 686, la Diac. Marin Sava, *art. cit.*, p. 215.

59. Idem, *De catholicae ecclesiae unitate*, cap. XXIII, p. 230.

## ÎNRUPAREA MÎNTUITORULUI DUPĂ ÎNVĂȚĂTURA CELOR TREI CONFESIUNI CREȘTINE\*

**1. Întruparea Mîntuitorului după învățătura ortodoxă.** — Comuniunea harică din rai între Dumnezeu și om s-a pierdut prin păcatul strămoșesc. Omul s-a înstrăinat de Dumnezeu și de aceea nu se putea întoarce la Dumnezeu și mîntui numai prin propriile sale puteri. Oricît de grav însă a fost păcatul, omul n-a fost lăsat pentru totdeauna în stăpînirea păcatului. De aceea Dumnezeu a promis protopărinților, îndată după căderea lor, că le va trimite un Mîntuitor, hotărînd întruparea Fiului Său pentru mîntuirea lumii (Efes. II, 4—5; Tit III, 4—5).

Coborîrea Fiului prin întrupare pentru ridicarea omului a fost hotărîmă din veșnicie. În Sfînta Scriptură această hotărîre din eternitate, referitoare la mîntuirea omului se numește «taină a voii Sale, după bunăvoința Sa, precum mai înainte a hotărît întru Sine» (Efes. I, 9), «taina cea din veci ascunsă în Dumnezeu» (Efes. III, 9; Rom. XVI, 25—26; Col. I, 26), bunăvoia Sa și dar «care ni s-a dat nouă întru Hristos Iisus mai înainte de toți vecii» (II Tim. I, 5). Dumnezeu fiind veșnic, hotărîrea de răscumpărare în Hristos se încadrează în planul veșnic de creație a lumii și e rînduită «mai înainte de veci spre mărirea noastră» (I Cor. II, 7). Această hotărîre liberă a lui Dumnezeu, adică «după bunăvoința voii Sale, după sfatul voii Sale» (Efes. I, 5, 9) este determinată, ca și crearea lumii, de bunătața dumnezeiască. «Așa a iubit Dumnezeu lumea încît și pe Fiul Său cel Unul-Născut L-a dat ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară ci să aibă viață veșnică» (Ioan III, 16). Scopul întrupării Fiului lui Dumnezeu pentru mîntuirea oamenilor, este același cu al creației: mărirea lui Dumnezeu și fericirea oamenilor. «Mai înainte rînduindu-ne pe noi, în a Sa dragoste, spre înfierea cea prin Iisus Hristos spre lauda mării Sale» (Efes. I, 5—6).

Opera mîntuirii este lucrarea dragostei, milei și harului lui Dumnezeu (Efes. II, 4; Tit. II, 11; III, 4; Rom. III, 24). Dumnezeu a ales pentru răscumpărarea și mîntuirea oamenilor întruparea și jertfa Fiului Său, pentru că corespund deplin ființei divine și naturii omului căzut și se armonizează desăvîrșit bunătața cu dreptatea dumnezeiască, manifestîndu-se iubirea lui Dumnezeu. Dumnezeu cel milostiv și iubitor de oameni, voind să arate biruitor pe cel căzut, se face om, ca să ridice pe cel asemenea prin unul asemenea<sup>1</sup>.

Biserica învață deci că Iisus Hristos s-a făcut om pentru noi și pentru a noastră mîntuire. Sfînta Scriptură arată că întruparea s-a făcut pentru mîntuire: «A venit să caute și să mîntuiască pe cel ce era pierdut» (Luca XIX, 10), pentru că «Dumnezeu n-a trimis pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mîntuiască lumea prin El» (Ioan III, 17). Domnul a venit în lume «să mîntuiască pe cei păcătoși» (I Tim. I, 15), să fie jertfă de ispășire (Rom. III, 25) în fața dreptății divine.

\* Această lucrare, susținută în cadrul seminarilor pentru doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dr. Petru Rezuș, care a și dat avizul pentru publicare.

1. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. de Pr. Dr. D. Fecioru, București 1938, p. 145 passim 3, I; 4, 4, P. G., XCIV, 984 B, 984 A.

Sfinții Părinți au privit, în general, întruparea în originea ei istorică, dându-i ca scop final-subiectiv mântuirea și fericirea oamenilor, scopul absolut fiind comuniunea cu Dumnezeu și slava Lui.

Origen învață că nevoia întrupării se poate deduce din firea însăși a jertfei: «Dacă n-ar fi existat păcatul, n-ar fi fost necesar ca Fiul lui Dumnezeu să se facă Miel, nici n-ar fi fost nevoie ca El, luând trupul, să fie jertfit, ci ar fi rămas «ceea ce era dintru început, adică Cuvîntul lui Dumnezeu»<sup>2</sup>. Sfințul Ioan Gură de Aur afirmă: «Nu există o altă cauză a planului dumnezeiesc al întrupării decît aceasta singură: ne-a văzut aruncați la pămînt, supuși pieirii, tiranizați de moarte și i-a fost milă de noi»<sup>3</sup>. Fericitul Augustin accentuează necesitatea ispășirii păcatului de către Dumnezeu întrupat: «Dacă omul n-ar fi pierit, Fiul Omului n-ar fi venit. Deci fiindcă pierise omul, a venit Dumnezeu-Omul și a aflat pe om. Pierise omul prin libera voință; a venit Dumnezeu-Omul prin harul liberator... Într-un cuvînt, nicăieri nu apare astfel binecuvîntarea harului și dărnicia atotputerii lui Dumnezeu, ca în Omul mijlocitor între Dumnezeu și oameni, Omul Iisus Hristos (I Tim. II, 5). Cunoaștem și ținem ca mijlocitor al lui Dumnezeu și al oamenilor, pe Omul Hristos Iisus, întrucît era om, care are aceeași fire pe care o avem și noi. Căci trupul nostru n-are altă fire, deosebită de a trupului Lui nici sufletul nostru n-are altă fire deosebită de a sufletului Lui. Nu avea cu nimic mai puțin în ce privește firea, dar nu avea nimic în ce privește vina»<sup>4</sup>.

Sfințul Atanasie cel Mare demonstrează și el «necesitatea» în sensul larg, teologic, a întrupării: «Cunoscînd Cuvîntul că nu poate să desființeze altfel stricăciunea oamenilor decît murind în locul tuturor, dar nefiind cu putință să moară Cuvîntul, fiind nemuritor și Fiul lui Dumnezeu, de aceea a primit un trup pentru ca să poată muri, așa încît acesta făcîndu-se părtaş la Cuvîntul cel peste toate, să fie destul murind în locul tuturor și să rămînă nestrîcicios din pricina Cuvîntului, care locuiește în el; în sfîrșit, prin harul învierii să înceteze în toți corupția. Iar cînd Acela a primit în sine trupul, aducîndu-l la moarte ca jertfă și victimă liberă de orice întinare, a îndepărtat îndată moartea de la toți cei asemenea lui, aducînd-o pe a Sa în locul altora. Căci Cuvîntul lui Dumnezeu fiind mai presus de toate, aducînd, după cuviință, templul său în locul vieții tuturor, a împlinit ceea ce se datora în moarte. Și astfel unind prin ceea ce este asemenea cu ce este asemenea, Fiul lui Dumnezeu cel nestrîcicios a legat pe toți de nestrîcăciune în făgăduiala cea după înviere, precum se cuvine»<sup>5</sup>. Întruparea Fiului lui Dumnezeu a fost necesară, întrucît persistența păcatului ar fi dus la pieire.

Condițiile necesare mîntuirii nu le putea îndeplini decît Dumnezeu însuși, a cărui intervenție era necesară pîtru ridicarea omului. De aceea Dumnezeu a hotărît ca Fiul Său, Cel Unul-Născut, a doua persoană a Sfintei Treimi, să se întrupeze. Revelația divină nu ne spune de ce Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu s-a întrupat, iar nu altă persoană a Sfintei Treimi. Sfinții Părinți, cugetînd asupra proprietăților personale ale persoanelor Sfintei Treimi și asupra operei de mîntuire, scotesc că întruparea Fiului este mai potrivită cu însușirile Sale. Pentru ca să nu se amestece proprietățile personale necomunicabile, Fiul lui Dumnezeu se face Fiul omului, păstrînd atributul de născut.

2. Origen, *In Numeros Homiliae*, XXIV, 1; P. G., XII, col. 756.

3. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia asupra Epistolei către Ebrei*, V, 1, P. G., LXIII, col. 45.

4. Fer. Augustin, *Sermones*, CLXXIV, 2, 2, P. L., XXXVIII, col. 940.

5. Sf. Atanasie, *Despre întruparea Cuvîntului*, 9; P. G., XXV, col. 112.



Mintuirea fiind o refacere în har a omului, era potrivit ca aceasta să se facă prin Acela prin Care s-au făcut toate (Ioan I, 3; Evr. II, 10).

Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat pentru ca să ne grăiască despre Dumnezeu însuși. Cuvîntul lui Dumnezeu ne-a dat cunoștința desăvîrșită, Fiul fiind chipul Tatălui, după cel al cărui chip s-a creat omul, era potrivit ca prin El să se mintuiescă lumea, refăcîndu-se astfel în om chipul lui Dumnezeu. Și Tatăl și Sfîntul Duh colaborează la opera de mintuire, dar n-o săvîrșesc în toate ca Fiul, care o îndeplinește nu numai ca Dumnezeu, ci și ca om<sup>6</sup>.

La întrebarea: pentru ce Dumnezeu s-a făcut om, Sfîntul Irineu răspunde prin doctrina «recapitulării tuturor» în Hristos, al doilea Adam, care a integrat în El toată ordinea lumii<sup>7</sup>. El învață că Mîntuitorul «a recapitulat în Sine omenirea, restaurînd-o în Sine, unînd-o din nou cu Dumnezeu și redîndu-i chipul și asemănarea»<sup>8</sup>. Reluată de Sfîntul Atanasie, această doctrină va deveni centrul gîndirii patristice al Bisericii Răsăritene.

Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat, consubstanțial cu Tatăl în Dumnezeirea Sa, consubstanțial oamenilor în umanitatea Sa. El «s-a făcut astfel cu ceea ce sîntem noi, pentru ca noi să devenim ceea ce este El»<sup>9</sup> — zice Sfîntul Irineu. Prin întruparea lui Iisus Hristos natura umană renaște și se restaurează în Hristos, Dumnezeu și om. Această unire a celor două naturi, divină și umană, determină toată economia mîntuirii.

Dogma formulată de Sinodul al IV-lea de la Calcedon mărturisește pe Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat, avînd două firi: dumnezeiască și omenească, unite într-o singură persoană a lui Dumnezeu-Cuvîntul<sup>10</sup>. Firea dumnezeiască și omenească se unesc în persoana Cuvîntului prin întrepătrundere, care exprimă și dualitatea firilor și unitatea persoanei, respingînd în același timp orice știrbire fie a Dumnezeirii, fie a omenității în Hristos. Deși în Iisus Hristos întreaga fire dumnezeiască s-a unit ipostatic cu firea omenească, totuși nu s-a întrupat întreaga Sfînta Treime, ci numai Cuvîntul, Fiul lui Dumnezeu. Prin întrupare nu s-a produs nici o schimbare în Sfînta Treime, căci întruparea nu contrazice neschimbabilitatea lui Dumnezeu. Firea dumnezeiască a Cuvîntului nu se schimbă prin unirea ei cu firea omenească, ci numai firea omenească se desăvîrșește prin unirea personală cu firea dumnezeiască<sup>11</sup>.

Un alt aspect al Tainei întrupării este acela al modului cum a fost primită natura omenească în persoana divină a Logosului. Aceasta este problema pogorămintului, a smeririi, a dezbrăcării de putere și mărire a Fiului lui Dumnezeu. Din iubire față de oameni, «Iisus Hristos, fiind în chipul lui Dumnezeu, n-a ținut ca la un cîștig la egalitatea Sa cu Dumnezeu, ci s-a golit pe Sine, a luat chip de rob, făcîndu-se asemenea camenilor și la înfățișare dovedindu-se ca un om s-a smerit pe Sine, «ascultător făcîndu-se pînă la moarte și încă moarte de cruce» (Filip. II, 6—8).

Se exprimă aici ideea care străbate toată economia mîntuirii, Fiul lui Dumnezeu a primit să fie subiect al modestelor însușiri și manifestări omenești. Prin

6. Prof. Nicolae Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. Prof. I. Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, București, 1958, p. 570, 572—573.

7. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel-Paris, 1959, p. 140.

8. Sf. Irineu, *Impotriva ereziilor*, III, 16. 6; P. G., VII, col. 925.

9. *Ibidem*, V, P. G., VII, col. 1120.

10. P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 140, 141.

11. Prof. N. Chițescu..., *op. cit.*, p. 588—589. Vezi și VI. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 134.

chenoză, se înțelege această unire a firii dumnezeiești cu firea omenească în persoana Domnului nostru Iisus Hristos, arătând astfel oamenilor Dumnezeirea Sa sub chipul smerit al omului, ru separată, ci într-un întreg cu firea omenească.

În ceea ce privește modul întrupării, mai trebuie de observat că, prin nașterea Fiului din ființa Tatălui nu se produce o despărțire de ființă, sau o împărțire a ei, nu se aduc prejudicii personale Tatălui sau Fiului. *Sfântul Chiril al Ierusalimului* afirmă, în *Cateheza XI* (13): «Nici Născătorul n-a suferit vreo scădere, nici Celui născut nu-i lipsește ceva». Fiul s-a născut, astfel, din Tatăl, dar nu s-a despărțit de El, ci s-a născut din Tatăl nedespărțit (*ἀδιδυστάτως*), așa cum spune Sfântul Evanghelist Ioan: «Cel Unul-Născut, Fiul, Care este în sinul Tatălui» (Ioan I, 18), sau cum afirmă însuși Domnul nostru Iisus Hristos despre Sine: «Tatăl este în Mine și Eu în El» (Ioan X, 38).

În temeiul unirii personale, Iisus Hristos este Mântuitor adevărat. Mântuirea nu o putea îndeplini un simplu om, ci numai Omul-Dumnezeu, arată *Sfântul Vasile cel Mare*<sup>12</sup>. Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat pentru a salva de la moarte pe oameni, pe care El însuși îi crease, după cuvântul Apostolului: «Pentru că prin om a venit moartea, tot prin om va veni și învierea morților. Căci după cum toți mor în Adam, tot așa toți vor învia în Hristos» (I Cor. XV, 21, 22). Această înviere din morți este primul scop al întrupării Mântuitorului, zice Sfântul Atanasie.

Al doilea scop al întrupării este restaurarea chipului dumnezeiesc în om, de către însuși Fiul lui Dumnezeu. Restaurarea chipului divin în om nu putea fi săvârșită decât de Fiul lui Dumnezeu. Întruparea Fiului a făcut posibilă această restaurare a chipului divin. Fiul lui Dumnezeu, ca chip desăvârșit al Tatălui, a reînnoit pe omul făcut după chipul lui Dumnezeu. De aceea Fiul lui Dumnezeu a venit în chipul omului<sup>13</sup>. Scopul Întrupării Fiului lui Dumnezeu a fost acela de mijlocire între Dumnezeu și oameni, de răscumpărare și mântuire.

Întruparea Mântuitorului, săvârșită potrivit iconomiei divine a mântuirii, a făcut din Fiul mijlocitorul între Dumnezeu și oameni<sup>14</sup>. Dumnezeu redevine Tatăl oamenilor prin Fiul Său, Care ridică pe oameni la vrednicia de fii adoptivi ai lui Dumnezeu, după cuvântul Apostolului care zice: «Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobîndim înfierea. Și pentru că sînteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă Avva, Părinte» (Gal. IV, 4—6). Oamenii devin fii ai lui Dumnezeu prin Duhul Fiului, întrucît Acesta este Fiu adevărat și îi face pe oameni capabili de a primi înfierea prin har. Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om deplin, ca să facă om capabil de a primi îndumnezeirea. Creația s-a împăcat cu Dumnezeu în Hristos, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel: «Dumnezeu a împăcat lumea cu Sine, în Hristos» (II Cor. V, 19)

*Sfântul Ilarie* zice: «Hristos s-a făcut pe Sine mijlocitor pentru mântuirea Bisericii și datorită acestei taine de mijlocitor între Dumnezeu și oameni. El există ca unul, dar alcătuit din două firi, în sensul că din unirea celor două firi la un loc rezultă o identitate a fiecăruia din ele cu cealaltă, în așa fel ca niciuna să nu lipsească din cealaltă, și anume ca Hristos să nu înceteze a fi Dumnezeu, născîndu-se om, și iarăși să nu înceteze a fi om, rămînînd totuși Dumnezeu»<sup>15</sup>.

12. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Psalmul 48*, 4, P. G., XXIX, col. 440, B. D.

13. Sf. Atanasie, *Cuvînt despre Întruparea Logosului*, 10, 13 P. G., XXV, col. 113, 120.

14. Pr. Prof. I. G. Coman, *Învățătura despre mîntuire în vechile religii și în teologia patristică*, în «*Ortodoxia*», VII (1955) nr. 3, p. 341—342.

15. Sf. Ilarie, *Despre Sfînta Treime*, IX, 3, Migne, P. L., X, col. 283 A.

Prezența ambelor firi, dumnezeiască și omenească, face din Hristos mijlocitorul între Dumnezeu și om. Comentînd cuvintele din Epistola I către Timotei (II, 5): «Căci unul este Dumnezeu, unul este și mijlocitorul între Dumnezeu și oameni, Omul Iisus Hristos», Fericitul Augustin observă că «Iisus Hristos e «mijlocitor» pentru că e Dumnezeu împreună cu Tatăl, pentru că e om împreună cu oamenii. Nu poate fi mijlocitor omul fără Dumnezeu; nu poate fi mijlocitor Dumnezeu fără umanitate. Iată mijlocitorul: Dumnezeirea nu este mijlocitoare fără umanitate, umanitatea nu este mijlocitoare fără Dumnezeire, ci între Dumnezeire de o parte și umanitate de altă parte este mijlocitoare Dumnezeirea întrupată și umanitatea îndumnezeită a lui Hristos»<sup>16</sup>.

Harul mijlocitorului, precizează tot Fericitul Augustin, se arată prin cuvintele: «Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, așa v-am iubit și Eu pe voi» (Ioan XV, 9). Iisus Hristos a venit ca mijlocitor între Dumnezeu și oameni. Menirea rolului Său de mijlocitor a fost aceea de răscumpărare de păcate. Acesta este sensul morții lui Iisus Hristos pe cruce și al învierii Sale din morți<sup>17</sup>. «Patimile și moartea Domnului nostru Iisus Hristos constituie actul prin care Fiul lui Dumnezeu cel întrupat răscumpără pe credincioși din osînda păcatului, împăcîndu-i cu Dumnezeu și deschizîndu-le calea spre mîntuire»<sup>18</sup>.

În Hristos a fost pedepsit păcatul lumii ca lumea să scape de pedeapsa pentru păcat, dar să vadă mărirea lui Dumnezeu, care nu putea lăsa păcatul nepedepsit și mărirea Sa neevidențiată.

Hristos a suferit moartea pentru fiecare om și oamenii sînt îndreptățiți în dar cu harul Lui prin răscumpărarea în Iisus Hristos. Pe Iisus Hristos, Dumnezeu L-a rînduit jertfă de ispășire prin credința în singele Lui, ca să-și arate dreptatea Sa, căci trecuse cu vederea păcatele făcute mai înainte (Evr. II, 9; Rom. III, 24—25). Prin jertfa Sa Hristos a răscumpărat tot neamul omenesc aflat sub puterea păcatului. Păcatul și moartea au pătruns în lume prin Adam, pentru că acesta era schimbător. Trebuia deci ca al doilea Adam, Iisus Hristos, Care recapitulează în Sine întreaga umanitate, să fie neschimbător, observă Sfîntul Atanasie cel Mare: «Iisus Hristos cel ce este întotdeauna prin ființa Lui neschimbător, iubind dreptatea și urînd nedreptatea, a fost trimis pentru ca luînd trup schimbător, să osîndească păcatul în acest trup» (Rom. VIII, 3), pe care să-l libereze încît să se poată spune: «Voi nu mai sînteți în trup, ci în duh, dacă Duhul lui Dumnezeu sălășluiește în voi» (Rom. VII, 9)<sup>19</sup>. Duhul cel nou, adică harul lui Dumnezeu și îndumnezeirea sînt rezultatul operei răscumpărătoare a lui Hristos. Sfîntul Atanasie pleacă de la ideea că omul nu putea fi ridicat la starea harică decît prin întruparea Cuvîntului veșnic, Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu adevărat.

Mîntuirea înalță pe om pînă la îndumnezeire, care constă în refacerea stării de fiu adoptiv al lui Dumnezeu și al asemănării cu Dumnezeu<sup>20</sup>. Iisus Hristos, fiind chipul slavei Tatălui, a restaurat asemănarea omului cu Dumnezeu. Sfîntul Chiril al Alexandriei arată că restaurarea oamenilor este o lucrare care se întemeiază pe pătrunderea fizică a Fiului lui Dumnezeu în neamul omenesc. **Lucrarea**

16. Fer. Augustin, *Sermo*, 47, 12, 21, P. L., XXXVIII, col. 310.

17. Pr. Prof. I. G. Coman, *art. cit.*, p. 343.

18. Dlac. Prof. N. I. Nicolaescu, *Patimile Mîntuitorului, după Sfintele Evanghelii*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 1—2, p. 76.

19. Sf. Atanasie, *Cuvîntul 1, 51, Contra arienilor*, P. G., XXVI, col. 117 C., 120 A.

20. Sf. Atanasie, *Cuvînt împotriva arienilor*, III, 13, P. G., XXVI, col. 349.

binefăcătoare a întrupării se întinde asupra întregii lumi, din care face parte și Hristos după firea Sa omenească și căreia îi aduce har și mîntuire<sup>21</sup>.

Întruparea Fiului are drept consecință să unească, prin sfințenie în iubire, cele despărțite prin păcat. Întruparea devine, astfel, întruparea răscumpărătoare, consecințele ei întinzîndu-se asupra tuturor. Iisus Hristos a săvîrșit în chip tainic unirea cu Dumnezeu a tuturor celor ce se unesc cu El, împărlășindu-se cu dumnezeieștile taine, după ce omul cel vechi a murit prin Botez, pentru ca să renască cu Hristos, întru învierea vieții. În chip tainic deci întruparea a devenit izvorul dumnezeiescului har care preface firea omenească.

Întruparea răscumpărătoare unește în Hristos întreaga creație. Ea este prevăzută în sfatul cel veșnic al voii lui Dumnezeu. Totuși, în predania creștină s-a insistat mai mult asupra înțelepciunii planului dumnezeiesc, care a făcut din întrupare, în același timp, scopul și mijlocul cel mai potrivit de menținere a omenirii în comuniunea cu Dumnezeu, spre fericirea creaturii și slava Creatorului<sup>22</sup>.

Teologia întrupării răscumpărătoare a Sfinților Părinți este teologia îndumnezeirii omului prin însăși această întrupare și de care credincioșii se bucură prin unirea cu Dumnezeu în viața harică.

Sfîntul Atanasie expune în chipul cel mai limpede acțiunea îndumnezeitoare a întrupării răscumpărătoare. «Logosul — zice el — a luat trup omenesc, creat pentru ca să-l îndumnezeiască, înnoindu-l în Sine, ca făcător, și pentru ca să ne suie în cer pe toți, după asemănarea cu Același. Unit cu o făptură, omul n-ar fi fost îndumnezeit, dacă anume Fiul n-ar fi fost Dumnezeu adevărat și omul n-ar fi fost ridicat la Dumnezeu, dacă Acela care a purtat trup, n-ar fi fost cu adevărat după fire Cuvîntul Tatălui. Și după cum n-am fi fost izbăviți de păcat și de blestem, dacă trupul pe care Logosul l-a purtat n-ar fi fost omenesc după fire, tot astfel omul n-ar fi fost îndumnezeit, dacă Logosul care s-a făcut trup n-ar fi fost după fire din Tatăl și Fiul adevărat și propriu al Său. Căci de aceea a aflat bună această unire, prin care Cel ce după fire este Dumnezeu asigură mîntuirea și îndumnezeirea omului»<sup>23</sup>.

Pentru Sfîntul Maxim Mărturisitorul, întruparea Fiului lui Dumnezeu și îndumnezeirea omului se implică reciproc. Dumnezeu coboară în lume, devine omul și omul se ridică la plenitudinea divină, pentru că această unire a celor două naturi, divină și umană, a fost prevăzută și hotărîită în planul etern al lui Dumnezeu<sup>24</sup>.

În sfîrșit, Sfîntul Ioan Damaschin, rezumă învățătura Sfinților Părinți dinaintea lui în ceea ce privește roadele întrupării Domnului, astfel: «S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu pentru ca omul să se bucure iarăși de darul pe care îl avusese la creație... Pentru că n-am păstrat ceea ce era mai ales, ceea ce ni se hărăzise, El însuși s-a făcut părtaș la ceea ce era mai stricat, adică la firea noastră, pentru ca prin Sine și în Sine să restaureze în om frumusețea chipului și asemănării Sale, iar pe noi să ne învețe rînduiala unei vieți împodobite cu virtute, făcîndu-ne prin Sine

21. Sf. Chiril al Alexandriei, *Tratatul asupra lui Ioan*, X, 14; P. G., LXXIII, col. 1048 B. 1049 C.

22. Prof. N. Chițescu, *Întrupare și Răscumpărare în Teologia Ortodoxă și cea Romano-Catolică*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 4, p. 555, 559—560.

23. Sf. Atanasie, *Despre Întruparea Cuvîntului*, XLIV, P. G. XXV, col. 173—176.

24. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 60, P. G., t. 90, col. 621 AB. Vezi și P. Evdokimov, *De la nature de la grâce dans la Théologie d'Orient*, Chevetogne, 1954, p. 184—186, apud Pr. Prof. D. Stăniloae, *De la creațiune la Întruparea Cuvîntului și de la simbol la Icoană*, în «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 12, p. 861.

o cale ușoară către ea și să ne scape de stricăciune, prin împărțșirea cu viața, făcându-se El însuși pîrgă învierii noastre»<sup>25</sup>.

Așadar întruparea răscumpărătoare a lui Hristos stă la temelia vieții creștinului prin învierea omului nou și prin înălțarea lui continuă în Iisus Hristos, spre realizarea mîntuirii. Mîntuirea dă un «caracter definitiv» și veșnic lui Iisus Hristos, căci prin El devine un proces de valori religios-morale atotcuprinzătoare<sup>26</sup>.

Întruparea Fiului lui Dumnezeu se dovedește ca descoperirea deplină a lui Dumnezeu, ca împlinirea și mîntuirea oamenilor. Revelația lui Dumnezeu în întrupare este în același timp descoperirea deplină a valorii omului<sup>27</sup>.

## 2. Întruparea Mîntuitorului după învățătura Bisericii Romano-Catolice. —

Întruparea lui Dumnezeu nu era cu totul necesară pentru refacerea firii omenești, fiindcă prin păcat nu s-a produs o schimbare ființială a firii omenești, o rupere a comuniunii cu Dumnezeu și o depărtare de El, ci s-a pierdut numai grația divină sau harul dumnezeiesc.

Întruparea nu are sensul de refacere a unirii divino-umane și nu mai constituie prima și principala treaptă a înălțării omului și deci nu mai este cu adevărat întrupare răscumpărătoare. În învățătura apuseană, juridică și exterioară, întruparea este mijlocul și condiția pentru ca o ființă omenească să poată oferi satisfacție lui Dumnezeu. În învățătura romano-catolică, întruparea nu are o legătură organică cu Răscumpărarea, ci este numai o simplă mijlocire a Răscumpărării, o mijlocire a soteriologiei<sup>28</sup>. Dumnezeu-Cuvîntul devine om pentru a reprezenta legal pe oameni în ascultarea și moartea Sa substitutivă și pentru a primi ca merit grația pe care s-o pună la dispoziția Bisericii. Iisus Hristos s-a întrupat numai ca să intervină pentru oameni cu deplină îndreptățire la Dumnezeu.

Dar Cuvîntul lui Dumnezeu s-a întrupat nu numai pentru a îndeplini o formă juridică de substituire în sacrificiul Său pentru oameni, ci și pentru a fi pururea om îndumnezeit în comuniunea cu oamenii<sup>29</sup>.

În doctrina romano-catolică se susține posibilitatea întrupării Fiului lui Dumnezeu și fără căderea în păcat, arătîndu-se că nu Răscumpărarea a fost scopul hotărîtor și principal al întrupării. Cuvîntul lui Dumnezeu s-ar fi întrupat și fără căderea în păcat și chiar dacă nu ar fi fost creat nici un om și nici un înger.

A spune că întruparea e subordonată operei de Răscumpărare a omului, e ca și cum s-ar zice că păcatul are o prioritate logică asupra întrupării, ea fiind decretată pentru nimicirea lui, deci ocazionată de păcat. Întruparea Domnului, ca orice operă «ad extra» a lui Dumnezeu, nu poate fi cauzată de nici un alt lucru, în afară de Dumnezeu Care, fiind binele suprem, nu poate fi mișcat de altceva în afară de El, în lucrarea Lui. În consecință întruparea ar fi avut loc chiar în afară de păcat<sup>30</sup>.

Unii teologi romano-catolici afirmă că Fiul lui Dumnezeu s-ar fi întrupat chiar dacă Adam n-ar fi greșit, ca să desăvîrșească creația, «căci această desă-

25. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. de Pr. Dr. D. Fecioru, București 1938, p. 239; IV, cap. IV, P. G., XCIV, col. 1108.

26. Pr. Prof. P. Rezuș, *Domnul nostru Iisus Hristos în teologia contemporană*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLI (1965), nr. 5-6, p. 274.

27. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Sibiu 1943, p. 59, 62.

28. Prof. N. Chițescu, *art. cit.*, p. 572.

29. Prof. N. Chițescu..., *Teologia Dogmatică*, p. 649.

30. Ioan Duns Scott, *Reportata parisiensis*, 3 dist., 7. q. 4, 3.

vîrșire a fost rînduită la început pentru și prin Hristos, Iisus Hristos s-ar fi întrupat într-un trup nesupus pătimirii și preaslăvit<sup>31</sup>.

În învățătura tomistă scopul întrupării a fost numai Răscumpărarea omului, întruparea fiind deci «o condiție a Răscumpărării»<sup>32</sup>.

Față de aceste deosebiri, doctrina romano-catolică despre întrupare prezintă asemănări și apropieri de Ortodoxie.

Evenimentele decisive pentru istoria mîntuirii sînt faptele lui Iisus Hristos. Cînd Iisus Hristos descoperă și exprimă persoana Sa prin fapte, această exprimare reliefează întruparea Cuvîntului, apropierea Lui de oameni, căci Iisus Hristos este în relație cu oamenii ca persoană divină-umană. Învățătura lui Iisus Hristos despre umanitatea Sa constituie un fapt al întrupării însăși, ea transformă întruparea într-un eveniment istoric pentru om<sup>33</sup>.

Întruparea stă în unirea firilor, căci omenitatea nu este Dumnezeu, ci același Iisus Hristos este Dumnezeu și om<sup>34</sup>. Iisus Hristos este Dumnezeu-Omul. Iisus Hristos este Dumnezeu într-un fel omenesc și om într-un fel dumnezeiesc. Ca om El trăiește viața Sa divină în formă umană și potrivit ei. Tot ce face ca Dumnezeu este faptă a lui Dumnezeu în formă umană. Ceea ce săvîrșește Iisus Hristos ca om este nu numai o faptă divină în formă umană, ci totodată acceptarea umană a chemării divine la mîntuire.

Întruparea lui Dumnezeu înseamnă intrarea personală a «Eternului» în coordonatele trupului în așa fel că faptele Omului-Iisus sînt în mod personal faptele Fiului etern al lui Dumnezeu, sînt fapte divine, eterne, apărute în forme omenești istorice. În Omul Iisus Hristos, Dumnezeu-Fiul este prezent personal și deci între oameni se află o prezență personală a lui Dumnezeu, prezență totală în viața lui Iisus manifestată prin fapte. Faptele mîntuitoare ale Omului-Iisus, fiind săvîrșite de o persoană divină, ele au putere mîntuitoare divină.

Mîntuitorul nostru este însuși Dumnezeu cel viu: Tatăl și Fiul și Sfîntul Duh, dar a săvîrșit mîntuirea în Fiul întrupat<sup>35</sup>.

Întruparea Fiului semnifică în sine, promisiunea și începutul mîntuirii adevărate și universale care este un act de iubire al lui Dumnezeu către umanitate și care nu este posibil decît într-un Dumnezeu-Om<sup>36</sup>.

În virtutea unirii ipostatice, Hristos are puterea să justifice pe oameni, dar aceasta numai în starea Sa preaslăvită. Hristos înălțat la ceruri trimite pe Sfîntul Duh; El este în toată plenitudinea, mîntuirea și țaina lui Dumnezeu, cel în Care și prin Care ni s-a dat să devenim fiii lui Dumnezeu<sup>37</sup>.

31. Prof. N. Chițescu, *art. cit.*, p. 573.

32. Toma d'Aquino, *Summa Theologica*, III, 9, 1, art. 2, 3.

33. A. Darlap și H. Fries, *Mysterium Salutis*, I, 1, Paris, 1969, p. 90, 103, 104—105. Vezi și K. Rahner, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*, Paris, 1967, p. 107—142, apud *Mysterium Salutis*, p. 105; R. Guardini, *Jesus Christus*, Leipzig, 1957, p. 35. J. R. Gelselmann, *Gesù il Cristo*, Brescia, 1967, p. 182. C. Chopin, *Le Verbe incarné et redempteur*, Tournai, Belgium, 1963, p. 1—2, 29, 31.

34. J. Daniélou, *Die Gottmenschheit als Formalprinzip der Heilsgeschichte*, in *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1960, p. 508.

35. E. H. Schillebeeckx, *Christus, Sacrament der Gottbegegnung*, Mainz, 1960 apud Prof. Diacon. O. Bucevschi, recenzie în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 1, p. 119—120. Vezi și Ed. Hugon, *Le mystère de l'Incarnation*, Paris 1925, p. 11, 14; A. Michel, «Incarnation», în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. VII, 2, col. 1451; R. Guardini, *Le Seigneur*, Paris 1957, p. 24.

36. *Mysterium Salutis*, p. 144, 145.

37. E. H. Schillebeeckx, *Sacrament de la rencontre de Dieu*, trad. par. A. Kerkvoorde, Cerf, 1960, p. 38—73, apud O. Chopin, *op. cit.*, p. 176.

În Iisus Hristos s-a realizat identitatea desăvârșită a harului și mîntuirii cu Revelația dumnezeiască, în El unitatea între chemarea lui Dumnezeu și răspunsul credinciosului au atins culmea. Istoria mîntuirii nu a putut ajunge stadiul definitiv decît prin întruparea lui Dumnezeu. În Iisus Hristos, Dumnezeu a restabilit umanitatea în grație<sup>38</sup>.

Prin întruparea Fiului «lumea este pe deplin transfigurată în Dumnezeu, deplinătatea ei stă în interiorul deplinătății lui Dumnezeu»<sup>39</sup>.

**3. Întruparea Mîntuitorului după învățătura protestantă.** — Diferitele înfățișări pe care le-a luat întruparea Sa în teologia protestantă au fost determinate de curentele dominante din sinul ei. În general, întruparea își pierde caracterul său divin în *teologia liberală* (J. J. Holtzmann, A. Harnack etc.). Iisus este privit numai ca un profet care și-a propovăduit ideile Sale morale. În asemenea condiții, nu mai poate fi vorba propriu-zis de o întrupare, ci de o naștere omenească identică cu toate nașterile. Din aceasta rezultă și toate concluziile doctrinare cu largi repercursiuni asupra concepției despre mîntuire.

După teologii protestanți din *ramura zisă ortodoxă* (B. Weiss, Himels, Seeborg etc.), în Iisus Hristos lucrează Dumnezeu ca printr-un ales al Său, care nu era Dumnezeu-adevărat și om adevărat. Doctrina mîntuitoare este deci o «doctrină divină», iar Iisus un mijlocitor între Dumnezeu și oameni, dar întreaga întrupare este prezentată astfel: Iisus are o naștere naturală, dar se bucură de o elecțiune divină. După teologul protestant R. Bullmann, Iisus este fără istorie și întruparea nu poate constitui un element definitoriu pentru persoalitatea Sa; după A. Drews, întruparea este o confabulație mitologică<sup>40</sup>.

De altfel, teologia protestantă, voind să raționalizeze taina unirii personale și a chenozei sau a umilirii, a formulat diferite teorii chenetice, care vorbesc de o restrîngere a naturii dumnezeiești, prin întrupare. Ea privește întruparea ca o chenoză reală, radicală. Teologia protestantă vede numai chenoza în Iisus Hristos, pentru că Iisus este copleșit de mînia dumnezeiască. Dar trebuie să vedem în Iisus nu numai chenoza, ci și mărirea lui Dumnezeu.

Opera lui Hristos nu este numai împăcare ci și mîntuire. «Împăcarea» este ea însăși «mîntuire». În doctrina protestantă mîntuirea oamenilor s-a realizat prin moartea substitutivă a lui Hristos, Care e jertfă pentru oameni<sup>41</sup>.

După aceste alititudini, trebuie să menționăm că în *teologia protestantă actuală* s-au produs unele mutații substanțiale, cum este de pildă, «teologia Logosului» la Karl Barth, după care, întruparea Fiului este evenimentul decisiv, hotărît de Dumnezeu din veșnicie pentru binele și mîntuirea oamenilor. Opera Fiului presupune astfel pe aceea a Tatălui și implică pe aceea a Sfîntului Duh.

Întruparea lui Dumnezeu afirmă legătura care există între creație și răscum-părare. Astfel se poate vedea în întruparea lui Iisus Hristos o analogie a creației. Dumnezeu reînnoiește actul Său creator intervenind direct în lume prin întrupare, pentru a crea un început nou în istorie, care constă în faptul că Dumnezeu s-a făcut om adevărat. Întruparea este de fapt forma tainei, constituită de unirea personală a lui Dumnezeu și a omului în Iisus Hristos<sup>42</sup>.

38. *Mysterium Salutis*. p. 146, 148, 150, 152.

39. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Freiburg im Breisgau, 1941, p. 366.

40. Vezi pe larg B. Bartmann, *Précis de Théologie dogmatique*, trad. par; M. Gautier, Tome I, Mulhouse-Paris 1938, p. 347 ș.u.

41. Prof. N. Chișescu..., *Teologia Dogmatică și Simbolică*, p. 601-602, 654.

42. K. Barth, *Esquisse d'une dogmatique*, traduit de l'allemand par E. Mauris et F. Ryser, Neuchâtel, 1968, p. 106, 107, 152, 157.

Iisus Hristos, răstignit fiind Dumnezeu însuși, împacă pe om cu Dumnezeu și constituie mărturia mântuirii viitoare, căci în Hristos a avut loc justificarea omului păcătos în fața lui Dumnezeu. Dumnezeu a restaurat în persoana Fiului Său demnitatea și locul omului înaintea Lui<sup>43</sup>.

Opera lui Iisus Hristos se continuă în existența Bisericii, care anunță în lume că Hristos a creat-o prin cuvîntul și lucrarea Lui<sup>44</sup>. «Iisus Hristos este unicul Cuvînt al lui Dumnezeu pe care Biserica trebuie să-L asculte și Căruia trebuie să i se supună»<sup>45</sup>. Prin această declarație barhiană se afirmă «teologia Cuvîntului lui Dumnezeu întrupat în Iisus Hristos». Prin întruparea Cuvîntului în Iisus Hristos, Dumnezeu ne-a făcut cunoscut numele Său. Trimiterea Fiului din iubirea Sa (Col. I, 13) și actul împăcării îndeplinit de Dumnezeu însuși ne revelează în toată desăvîrșirea semnificația iubirii lui Dumnezeu<sup>46</sup>.

Împlinirea de către Iisus Hristos a faptului răscumpărător corespunde stării de păcat prin care s-a rupt comuniunea originară cu Dumnezeu. De aceea împlinirea istoriei mîntuirii nu are alt sens decît reîntoarcerea la unitatea comuniunii divine distruse. Evenimentul mîntuirii în Iisus Hristos are caracterul unei «recapitulări» este un eveniment capabil de a reface comuniunea cu Dumnezeu<sup>47</sup>.

\*

În concluzie, întruparea Fiului lui Dumnezeu, hotărîlă în mod liber, înainte de crearea lumii de voia cea veșnică a lui Dumnezeu, a fost necesară pentru mîntuirea oamenilor. Întruparea Fiului este legată de restaurarea și comuniunea oamenilor cu Dumnezeu (I Petru I, 20). De aceea Fiul lui Dumnezeu s-a făcut cel «dintîi născut din întreaga creație» (Colos. I, 16), pentru ca să reunească totul în Sine, restaurînd omenirea și dîndu-i plenitudinea de viață dumnezeiască. Întruparea, răscumpărarea și mîntuirea apar ca momente ale lucrării de restaurare, de înnoire și de desăvîrșire a omului în comuniune cu Dumnezeu<sup>48</sup>.

«Prin întruparea Sa, Cuvîntul dumnezeiesc a început opera de adunare a omenirii într-o împărăție a iubirii»<sup>49</sup>. Prin întruparea și viața Sa, Iisus Hristos trimite mereu spre oameni iubirea mîntuitoare, care se înfîldează ca o relație ființială între Dumnezeu și oameni spre realizarea unei comuniuni de iubire, după chipul comuniunii treimice dumnezeiești.

Învățătura ortodoxă despre întrupare este temelie pe care se înalță întreaga hristologie și soteriologie. Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, se face om pentru mîntuirea noastră și ne dăruiește comoara cea fără de preț a învățăturii Sale. Întruparea este piatra de hotar care desparte vechiul de nou, inaugurînd viața cea adevărată religioasă a credincioșilor.

43. Idem, *L'Eglise*, Genève, 1964, p. 4, 171.

44. Idem, *Esquisse d'une dogmatique*, p. 204, 207.

45. Jean Bosc, Faish sur K. Barth, *Chrystologie et humanisme*, în «Reforme» nr. 1103, 7 mai 1966, p. 11, apud Pr. Prof. Petru Rezuș, *Teologi, probleme și curente noi în Protestantismul contemporan*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 5—6, p. 249. Vezi și Pr. Prof. Petru Rezuș, *Învățătura protestantă despre Cuvîntul lui Dumnezeu față de Învățătura ortodoxă*, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 2, p. 217—229.

46. E. Brunner, *Dogmatique*, trad. de F. Jaccard, Genève, 1964, tome I, p. 200—210.

47. *Ibidem*, tome III, p. 19. 48. Prof. Nicolae Chițescu, *art. cit.*, p. 575—576.

49. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 116.



## TRADIȚIE ȘI TRADIȚII

«Tradiția» sau «Predania» (παράδοσις, traditio) este unul din termenii care au atît de multe însemnări, încît riscă să piardă sensul său inițial. Și aceasta datorită nu numai unei oarecare «laicizări», care a făcut ca atîtea cuvinte din vocabularul teologic să-și piardă valoarea, cînd sînt scoase din contextul creștin propriu lor și prin aceasta transformate în expresii ale vorbirii curente, cum sînt, de exemplu: «spiritualitate», «mistic», «împărtășire». Cuvîntul «Tradiție (predanie)» a fost supus aceleiași sorți și pentru faptul că în însăși vorbirea bisericească termenul acesta este întrucitva neconturat.

Într-adevăr, pentru a nu mărgini însăși noțiunea «Tradiție», înlăturînd unele aspecte pe care ea le putea dobîndi, și pentru a păstra noțiunii toate aceste aspecte, sîntem nevoiți să recurgem la noțiuni care cuprind dintr-odată prea multe sensuri, din care cauză ne scapă adevăratul sens propriu termenului «Tradiție». Pentru precizarea lui va trebui să fărîmîm conținutul lui cu prea multe semnificații și să creăm o serie de noțiuni restrînse, a căror sumă este departe de a exprima acea realitate vie care se numește «Predania» sau «Tradiția» Bisericii. De aceea, citînd eruditul studiu al lui A. Deneff, *Der Traditionsbegriff*<sup>1</sup> (Înțelesul Tradiției), te întrebî dacă în general «Tradiția» poate fi supusă definiției, sau — ca tot ceea ce este «viață» — ea «este mai presus de orice minte», și dacă n-ar fi mai corect să nu fie definită ci descrisă.

La unii teologi din epoca romantismului — ca Möller în Germania și Homiacov în Rusia — se întîlnesc într-adevăr pagini minunate asupra descrierii Tradiției, în care Tradiția este înfățișată ca o deplinătate ecumenică, neseperată totuși nici de unitatea, nici de sobornicitatea («catolicitatea») lui Homiacov, nici de apostolicitatea sau conștiința Bisericii, care posedă veracitatea nemijlocită a adevărului descoperit de Dumnezeu.

În descrierile acestor teologi — descrieri vrednice în linii generale de înfățișarea Tradiției făcută de Părinții primelor veacuri creștine — recunoaștem în chip neîndoielnic «plinătatea» (πληρωμα) caracteristică pentru Tradiția Bisericii, însă cu toate acestea nu putem renunța la necesitatea deosebirii a ceea ce este obligator pentru orice teologie dogmatică. «A deosebi» nu înseamnă totdeauna «a despărți, a împărți» și cu atît mai mult nu înseamnă «a opune».

Opunînd Tradiția și Scriptura, ca două izvoare ale Revelației, polemistiîi contrareformei s-au situat pe aceeași poziție ca și protivnicii lor — protestanții, recunoscînd în chip tacit în Tradiție o realitate aparte față de Scriptură. Încît, în loc să fie însăși *ὁρόθεσις*<sup>2</sup> a Sfințelor Scripturi, adică legătură profundă care pornește din pătrunzătorul lor suflu viu și care preface litera «într-un singur trup al Adevărului», — Tradiția a devenit ceva adăugat, ceva extern în raport cu Scriptura.

Din acest moment textele patristice, care conferă Sfintei Scripturi caracterul de «plinătate», devin de neînțeles<sup>3</sup>; iar doctrina protestantă despre «suficiența Scripturii» devine negativă, întrucît exclude tot ce vine «din Tradiție». De aceea apărătorii Tradiției au fost nevoiți să demonstreze necesitatea unirii acestor două realități opuse una față de alta, întrucît fiecare dintre ele luată separat era necompletă (de valoare relativă). Din aceasta au luat naștere o serie de probleme false, precum: întîietatea Scripturii sau Tradiției, autoritatea lor corespunzătoare, deose-

\* Studiul a fost publicat în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 4/1970, p. 61—76, de unde a fost tradus de *Paraschiv V. Ion*.

1. În «Münsterliche Beiträge zur Theologie», Münster, 1931, nr. 18.

2. Expresie folosită de Sf. Irineu al Lugdunului, în *Adversus haereses*, I, 1, 15—20.

3. Vezi Louis Bouailler, *The Fathers of the Church on Tradition and Scripture*, în «E.C.Q.», 1947, VII, număr special închinat Scripturii și Tradiției.

birea (diferențierea) parțială sau totală a conținutului lor și multe altele. Cum să fie dovedită necesitatea de a recunoaște Scriptura în Tradiție? Și cum să fie obținută iarăși unitatea lor recunoscută din nou în această separare? Iar dacă amîndouă aceste realități constituie o «deplinătate», atunci nu poate fi vorba de două «plirome» opuse una alteia, ci poate fi vorba doar de două mijloace diferite de exprimare a uneia și aceleiași plinătăți a Revelației, transmisă Bisericii.

Deosebirea (diferențierea) care separă și desparte este totdeauna în chip radical și nedesăvîrșită și insuficientă, pentru că ea nu lasă să se înțeleagă limpede prin ce se caracterizează termenul necunoscut de cel care îi este opus ca termen cunoscut.

Despărțirea este în același timp și mai mult și mai puțin decît deosebirea (diferențierea), pentru că ea opune două obiecte separate unul de altul, însă făcînd aceasta, în chip preventiv investeste unul din obiecte cu însușirile celuilalt.

În cazul nostru, străduindu-ne să opunem Scriptura și Tradiția ca două izvoare ale Revelației, independente unul de altul, în chip inevitabil vom atribui Tradiției însușirile caracteristice pentru Scriptură: ea — Tradiția — devine, «prin unele cuvinte scrise» și «prin alte cuvinte nescrise» tot ceea ce Biserica poate adăuga la Sfînta Scriptură în planul ei orizontal și istoric.

În acest fel, de o parte se află Sfînta Scriptură sau canonul Sfintei Scripturi, iar de altă parte se află Tradiția (sau Predania) Bisericii, care la rîndul ei se subîmparte în multe izvoare de însemnătate neadevătată, sau în multe «locuri teologice» ale Revelației: actele sinoadelor ecumenice și locale, operele Sfinților Părinți, rînduiețile canonice, liturgica, iconografia, obiceiurile pioase și multe altele. Însă, în asemenea caz, se poate încă spune într-adevăr «Tradiție», ori ar fi mai bine să spunem, împreună cu teologii Conciliului de la Trident, «tradiții»? Acest plural redă corect ceea ce vor să spună cei ce, despărțînd Scriptura de Tradiție — în loc să le diferențieze — reduc Tradiția la mărturiile scrise sau orale adăugate la Sfînta Scriptură, parcă însoțind-o sau continuînd-o. De asemenea, așa cum timpul proiectat în spațiu împiedică înțelegerea duratei intuiției lui Bergson, tot așa și proiecția înțelegerii calitative a Tradiției în domeniul cantitativ al «tradițiilor» mai mult întunecă decît descoperă adevăratul caracter al Tradiției care nu este dependent de nici un fel de definiții, pentru că ei leagă Tradiția de istorie și, natural, prin aceasta o mărginesc.

Ne putem apropia de o mult mai precisă reprezentare a Tradiției, folosind acest termen numai pentru singura transmitere verbală a adevărului de credință. Deosebirea (diferențierea) între Tradiție și Scriptură se păstrează în continuare însă; în loc de a izola unul de altul aceste două izvoare ale Revelației, sînt opuse două mijloace de transmitere ale lui: de o parte — propovăduirea Apostolilor și a urmașilor lor, ca și orice propovăduire care pornește de la autoritatea vie a Bisericii; de altă parte — Sfînta Scriptură și toate celelalte exprimări ale Adevărului descoperit de Dumnezeu (cu observația că acestea din urmă se vor deosebi una de alta după gradul de recunoaștere a autcrității lor de către Biserică).

În acest caz se confirmă înțietatea Tradiției față de Scriptură, întrucît transmiterea orală a propovăduirii apostolice a precedat confirmarea ei scrisă în canonul Noului Testament. Se poate chiar spune: Biserica ar fi putut ființa fără Scriptură, însă ea nu ar fi putut exista fără Tradiție. Aceasta este corect numai în parte. Într-adevăr, Biserica a posedat totdeauna Adevărul descoperit de Dumnezeu, pe care l-a făcut cunoscut prin propovăduire, care ar fi putut rămîne numai orală, trecînd «din gură în gură», și să nu fie niciodată precizată în scris<sup>4</sup>.

Însă alfta vreme cît rămîne valabilă posibilitatea separării Scripturii de Tradiție, — căci nu se poate spune că s-ar fi ajuns la diferențierea în chip radical a uneia de alta, opunînd cărțile scrise cu cerneală propovăduirii rostite cu viu gură — rămînem totuși la suprafața problemei. În ambele cazuri este vorba de cuvîntul propovăduit: «propovăduirea credinței» servește aci drept temei general care înlesnește opunerea Scripturii față de Tradiție. Însă aceasta nu acordă, oare, Tradiției acel ceva care o înrudește din nou cu Scriptura? Nu se poate merge, oare, și mai departe în cercetarea unei înțelegeri limpezii: ce este propriu-zis Tradiția?

4. Sf. Irineu al Lugdunului, *op. cit.*, III, 4, 1, vede această posibilitate.

În feluritele înțelegeri pe care le putem afla la Sfinții Părinți din primele veacuri, Tradiția nu este înțeleasă ca învățătura care rămâne tainică și care — pentru a evita profanarea tainei de către cei neinițiați — nu este făcută cunoscută public<sup>5</sup>. Această situație este exprimată limpede de către Sfântul Vasile cel Mare când face deosebire între noțiunile «dogmă» și «kerygma»<sup>6</sup>.

«Dogma» are în cazul dat un înțeles contrar celui pe care îl acordăm astăzi acestui termen: căci «dogma» nu era proclamarea solemnă de către Biserică a unei definiții doctrinare, ci era «învățătura» (*διδασκαλία*) nepopularizată și tainică, pe care Sfinții Părinți o păzeau în tăcere pașnică și lipsită de curiozitate, întrucât ei știau prea bine că numai prin tăcere se putea păstra caracterul sfânt al tainei<sup>7</sup>. Dimpotrivă *κέρυγμα* — care în limbajul Noului Testament înseamnă «propovăduire» — era totdeauna proclamare deschisă fie că era vorba de o definiție doctrinară<sup>8</sup>, ori de o prescripție formală pentru respectarea a ceva<sup>9</sup>, de un act canonic<sup>10</sup>, ori de rugăciunea bisericească publică<sup>11</sup>.

Tradițiile nescrise și tainice de care vorbește Sfântul Vasile cel Mare, cu toate că ne amintesc de «doctrina arcană» a gnosticilor (care de asemenea se scoteau urmași ascunși ai tradițiilor apostolice<sup>12</sup>, totuși se deosebeau mult de acestea. În primul rând exemplele citate demonstrează că expresia «misterial» are în vedere nu un cerc «ezoteric» format din anumite persoane perfecționate (inițiate) în sinul comunității bisericești, ci aveau în vedere întreaga comunitate a credincioșilor, care participa la tainele vieții bisericești și care era opusă «neinițiaților» pe care catehizația (catehumenatul) trebuia să-i pregătească treptat pentru inițierea în taine. În al doilea rând *δῶγμα* — tradiția tainică — putea fi propovăduită deschis, adică putea să devină «kerygma» — propovăduire publică —, atunci când necesitatea (de exemplu lupta cu o anumită erezie) obliga Biserica să se pronunțe oficial<sup>13</sup>.

Astfel dacă tradițiile primite de la Apostoli rămân nescrise și ascunse și dacă credincioșii nu totdeauna cunosc sensul lor tainic<sup>14</sup>, numai iconomia înțeleaptă a Bisericii poate descoperi adâncurile ascunse ale învățăturii sale, atunci când proclamarea limpede a lor a devenit necesară. În aceasta se observă una din antinomiile evanghelice că pe de o parte nu se cade ca cele sfinte să fie date cliinilor și mărgăritarele să fie aruncate înaintea porcilor (Matei VII, 6); iar pe de altă parte că «nu există nimic tainic, care să nu fie descoperit» (Matei X, 26; Luca XII, 2). «Tradițiile păstrate în tăcere și în taină», pe care Sfântul Vasile cel Mare le opune propovăduirii publice aduc aminte de cuvintele spuse «în întuneric», «la ureche», «în chilli ascunse», însă care la lumină «vor fi propovăduite de pe acoperișuri» (Matei X, 27; Luca XII, 3).

În prezent aceasta nu mai reprezintă opoziția între *ἀγραφα* și *ἑγγραφα*, între propovăduirea orală și propovăduirea scrisă. Căci deosebirea (diferențierea) între Tradiție și Scriptură pătrunde mult mai adânc, în însăși esența problemei, punând de o parte ceea ce se păstrează în taină și tocmai pentru aceasta nu trebuie să fie fixată în scris; iar de altă parte punând tot ceea ce constituie obiect al propovăduirii și care, fiind cîndva proclamat deschis, poate fi mai târziu introdus în domeniul Scripturii (*γραφαί*). Oare, Sfântul Vasile cel Mare însuși nu a socotit să descopere la vreme în scris taina cîtorva «tradiții» și în acest fel să le transforme în *κέρυγματα*?<sup>15</sup>.

5. Clement Alexandrinul, *Stromate*, VI, 61.

6. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, P.G., XXXII, 188—189.

7. *Ibidem*.

8. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola LI*, P.G., XXXII, 392 C — numește termenul «*omoousios*»: «marea proclamare a pizității»; iar în *Epistola CXXV*, (ibidem, col. 548 B) completează că aceasta «a descoperit învățătura despre mîntuire».

9. Sf. Vasile cel Mare, *Cuvînt despre Post*, P.G., XXXI, 185 C.

10. Idem, *Epistola CCLI*, P.G., XXXII, 933 B.

11. Idem, *Epistola CLV*, ibidem, col. 612.

12. Ptolomeu, *Epistola către Florus*, VII, 9, col. «Sources Chrétiennes», vol. 24, p. 66.

13. Exemplul «*omoousios*» în acest raport este foarte caracteristic. Iconomia Sf. Vasile cel Mare în legătură cu Dumezeirea Sfîntului Duh se explică nu numai prin «pedagogia» lui, ci și prin această înțelegere a Tradiției tainice.

14. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, P.G., XXXII, 189 C — 192 A.

15. *Ibidem*, col. 188 A, 192 C, 193 A.

Această nouă deosebire (diferențiere) — care subliniază aspectul ascuns al Tradiției și opune adîncul ascuns al învățăturii orale primite de la Apostoli învățăturii pe care Biserica o propune cunoștinței tuturor — presupune întreaga mare a tradițiilor apostolice, în care este adîncită, prin care este alimentată propovăduirea și pe care noi nu o putem nici înlătura, nici ignora, pentru că atunci am micșora însăși Evanghelia. Și mai mult: dacă noi le-am nesocoti, atunci am transforma învățătura propovăduită (τὸ κέρυγμα) doar în simple cuvinte lipsite de orice sens. Exemplele de astfel de tradiții aduse de Sfîntul Vasile cel Mare (semnul crucii, riturile referitoare la botez, binecuvîntarea untdelemnului, epicleza euharistică, obiceiul de a se îndrepta cu fața spre răsărit în timpul rugăciunii, neîngenunchierea în duminicile din vremea Penticostarului și altele) se referă la viața sacramentală și liturgică a Bisericii. Dacă aceste — atît de numeroase că nu ar putea fi enumerate toate în cursul unei zile întregi<sup>16</sup> — «obiceiuri nescrise», aceste «taine ale Bisericii», înfixate în scris sînt necesare pentru acceptarea rațională a Scripturii (și în general pentru acceptarea sensului adevărat al fiecărei «propovăduiri»), atunci este neîndoielnic că aceste taine ascunse constituie o mărturie despre caracterul «de mister» al cunoașterii creștine.

Este drept că Adevărul revelat nu este literă moartă, ci cuvînt viu, de care ne putem apropia numai în Biserică prin Sfintele Taine, ca inițiați în taina<sup>17</sup> «ascunsă de veacuri și de generații, acum însă descoperită sfinților Lui» (Col. I, 26). În acest fel, tradițiile sau tainele nescrise ale Bisericii — amintite de Sfîntul Vasile cel Mare — se află propriu-zis la granița «Tradiției» și descoperă doar unele laturi ale ei. Într-adevăr este vorba de participarea la «Taină», care se dă prin Revelație, — dacă sîntem inițiați în ea prin Sfintele Taine. Iar aceasta constituie o oarecare știință nouă, o oarecare «gnoză a lui Dumnezeu» pe care o primim ca milostivire; însă darul gnozei ni se predă în acea Tradiție, care pentru Sfîntul Vasile cel Mare constă în mărturisirea Preasfîntei Treimi în Taina Botezului, în acea «formulă sfințită» care ne introduce în lumină.

Și în acest caz linia orizontală a «tradițiilor», primite de la Mîntuitorul și transmise prin Apostoli și prin urmașii lor, se încrucează cu linia verticală a «Tradiției», cu comunicarea Duhului Sfînt în fiecare cuvînt al Adevărului descoperit, care descoperă înaintea membrilor Bisericii perspectiva fără de sfîrșit a Tainei.

De la tradițiile, pe care ni le indică Sfîntul Vasile cel Mare, trebuie să mergem mai departe și să identificăm Tradiția însăși, care se deosebește de ele.

Dacă ne oprim la granița tradițiilor nescrise și tainice și nu operăm ultima deosebire (diferențiere), atunci noi ne aflăm încă la nivelul orizontal al tradițiilor, nivel la care Tradiția propriu-zisă ni se înfățișează ca și cînd ar fi transpusă în domeniul Scripturii. Este drept că este cu neputință de separat aceste tradiții păzite în taină de Tradiție, sau, într-un plan mai larg, de «propovăduire»; însă ele pot fi totdeauna opuse — în calitate de cuvinte rostite în taină sau păstrate în tăcere — cuvintelor rostite deschis, în public. Cu toate acestea, noi nu putem opera deosebirea (diferențierea) definitivă cîtă vreme rezidă ultimul element care înrudește Tradiția cu Scriptura: *cuvîntul* care constituie baza opunerii tradițiilor ascunse față de propovăduirea deschisă.

Pentru a da un răspuns limpede la întrebarea: ce este propriu-zis Tradiția și pentru a o elibera de tot ce ea reprezintă pe linia orizontală a Bisericii, trebuie să trecem peste opunerea cuvintelor tainice și a cuvintelor propovăduite cu glas tare, și să punem la un loc «tradiția» și «propovăduirea», pe care le unește la un loc exprimarea vorbită, fie tainic, fie public. Pentru că atît «tradiția» cît și «propovăduirea» presupun totdeauna cuvintele care le exprimă — fie că este vorba de cuvintele rostite sau scrise, fie că este vorba de acea vorbire mută care este înțeleasă prin privire (ca în iconografie), prin gesturi rituale și altele asemenea. Înțeles în acest sens general, cuvîntul nu mai este doar semnul exterior de care «tradiția» și «propovăduirea» se folosesc pentru a preciza o concepție sau alta, ci el este înainte de toate conținutul care se autodefineste rațional și întrupîndu-se (materializîndu-se)

16. Despre identitatea acestor doi termeni și despre însemnătatea «misterială» a tainelor la autorii din primele veacuri, vezi Dom Odo Casel, *Das christliche Kultusmysterium*, Ratisbona, 1932, p. 105 ș.u.

17. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfîntul Duh...*, col. 113 B.

vorbește despre sine, incluzându-se în cuvîntarea rostită sau în orice alt mijloc de manifestare externă.

Dacă așa se prezintă firea cuvîntului, atunci nimic din ceea ce este descoperit și din ceea ce este cunoscut nu poate rămîne străin cuvîntului, fie că este Sfînta Scriptură, propovăduire sau tradiții apostolice «păstrate în tăcere»: unul și același cuvînt — λόγος sau λόγια — se poate referi în egală măsură la tot ce constituie exprîmarea Adevărului descoperit de Dumnezeu.

Acest cuvînt se înfîlînește într-adevăr permanent în literatura patristică și desemnează în egală măsură atît Sfînta Scriptură cît și Simbolul de credință: «adică acel cuvînt prescurtat (breviatum verbum) pe care l-a creat Domnul, incluzînd în cîteva cuvinte credința celor două Testamente, condensînd în ele pe scurt înțelesul tuturor Scripturilor<sup>18</sup>. Dacă încă ne dăm seama că Scriptura nu este o adunare de multe cuvinte despre Dumnezeu ci este cuvîntul lui Dumnezeu, atunci înțelegem pentru ce — îndeosebi după Origen — a apărut în Scripturile ambelor Testamente străduința de a identifica prezența în ele a Logosului dumnezeiesc cu Cuvîntul întrupat, în Care «s-a împlinit» întreaga Scriptură.

Cu mult înainte de Origen, Sfîntul Ignatie al Antiohiei nu voia să vadă în Scripturi numai un «document istoric», o «arhivă» și să confirme Evanghelia cu textele Vechiului Testament; el spune: «Pentru mine mai vechi (decît Vechiul Testament) este Iisus Hristos; indiscutabil mai vechi sînt Crucea Lui, Moartea și Învierea Lui și credința Lui (care de la El porcede...). El este ușa către Tatăl, prin care intră Abraam, Isaac și Iacob, proorocii, Apostolii și Biserica»<sup>19</sup>. Iar dacă Cuvîntul s-a întrupat și Scriptura nu mai este arhivă a Adevărului, ci este trupul viu al Lui, atunci Scriptura poate fi posedată numai prin Biserică — Trupul unic al lui Hristos.

Și astfel am ajuns din nou la problema «suficienței Scripturii»<sup>20</sup>. Însă acum în această expresie nu mai este nimic negativ: pentru că această gîndire nu exclude ci presupune Biserica cu toate tainele, rînduielele și învățătura transmise de Apostoli. Această suficiență, această πλήρωμα a Scripturii nu exclude și alte exprîmări date de Biserică aceluiași Adevăr (așa cum deplinătatea lui Hristos — Capul Bisericii — nu exclude Bisericii însăși calitatea de continuatoare a preaslăvitei Lui înomeniri).

Se știe că apărătorii sfințelor icoane întemeiau posibilitatea iconografiei creștine pe faptul întrupării Cuvîntului: căci icoanele tot așa ca și Scripturile exprîmă ceea ce nu se poate exprîma, iar aceste exprîmări au devenit posibile prin Revelația dumnezeiască, în desăvîrșirea manifestată prin Întruparea Fiului. Același lucru se poate spune despre definițiile dogmatice, despre exegeză, liturgică, despre tot ce în Biserica lui Hristos este părtaș la aceeași namărginită și desăvîrșită plinătate a Cuvîntului, care este cuprins în Scripturi. Pentru aceasta în această «totalitate» a Cuvîntului întrupat tot ceea ce exprîmă Adevărul descoperit de Dumnezeu este înrudit cu Scriptura, și dacă totul ar deveni într-adevăr «Scriptură» — «nici în lumea întregă n-ar încăpea cărțile scrise» (Ioan XXI, 26). Iar dacă exprîmarea tainei transcendente a devenit cu puțință datorită Întrupării Cuvîntului, dacă tot ceea ce exprîmă această taină devine într-o formă «Scriptură» la rînd cu Sfînta Scriptură, atunci unde se află, la urma urmelor acea Sfîntă Tradiție, pe care noi o căutăm, curățînd cu stăruință înțelegerea despre ea de tot ceea ce o unește cu ceea ce este într-adevăr fixat în scris?

După cum am arătat, Tradiția nu trebuie căutată pe linia orizontală a «tradițiilor» care, ca și Sfînta Scriptură, își află definiția în cuvînt. Dacă, de exemplu, am voi să opunem Tradiția față de tot ce este reprezentat prin realitatea cuvîntului, atunci ar trebui spus că «Tradiția» este «tăcere». «Acela care cu adevărat posedă

18. *De Incarnatione*, VI, 3, P.L., L, 149 A. Expresia «breviatum verbum» este un ecou al textului din Rom. IX, 27, unde Apostolul Pavel citează textul din Isaia X, 23 (Vezi: Fer. Augustin, *De Symbolo*, I, P.L. XL, 828 și Sf. Chiril al Alexandriei, *Cuvîntare publică*, V, 12, P.G., XXXIII, 521 AB).

19. *Epistola către Filadelfieni*, VIII, 2, în col. «Sources Chrétiennes», vol. X, ed. II, p. 150.  
20. «Suficiența Scripturii» este o expresie polemică folosită de scriitorii Reformei, în vechiul al XVI-lea, care înțelegeau prin această expresie că Scriptura este suficientă pentru învățătura de credință a Bisericii.

cuvîntul lui Hristos, acela poate auzi chiar tăcerea Lui», spune Sfîntul Ignatie al Antiohiei<sup>21</sup>.

După cît îmi este cunoscut, acest text nu a fost niciodată folosit în atît de numeroasele studii care abundă în citate patristice despre Tradiție — totdeauna unele și aceleași și de totîștite —, și nimeni niciodată nu s-a gîndit că tocmai textele, în care cuvîntul «tradiție» nu este amintit în mod special, pot fi mai frumos grăitoare decît multe altele. Capacitatea de a auzi tăcerea lui Iisus, proprie celor care — după cum spune Sfîntul Ignatie — posedă cu adevărat cuvintele Lui, constituie un ecou la apelul repetat al lui Hristos către ascultătorii Săi: «Cel care are urechi, să audă».

Așadar în Revelație există anumite «zone de tăcere» cu neputință de auzit de către «cei din afară». Sfîntul Vasile cel Mare vorbește tocmai în acest sens despre «tradiții»: «Acea întunecare de care se folosește Sfînta Scriptură este tot un fel de tăcere; pentru ca sensul învățaturii — pentru folosul cititorilor — să fie înțeles fără ușurință»<sup>22</sup>. Această «tăcere» a Sfîntei Scripturi este de nedespărțit de ea și este transmisă de Biserică împreună cu cuvintele Revelației, ca anume condiție a primirii lor. Dacă această tăcere poate fi contrapusă cuvintelor (luate totdeauna în planul orizontal, în care ele exprimă Adevărul descoperit de Dumnezeu), atunci această tăcere însoțitoare a cuvintelor nu presupune nici un fel de insuficiență sau nedeplinătate a Revelației, întocmai cum nu presupune nici necesitatea de adăuga la ea.

Ea arată că pentru adevărata primire a tainei Revelației ca deplinătate este nevoie să ne adresăm către planul vertical, pentru ca «voi să puteți înțelege împreună cu toți sfinții» nu numai acolo «unde se află lărgimea și lungimea, ci și acolo unde se află adîncimea și înălțimea» (Efes. III, 18).

Iată-ne dar ajunși la constatarea că Tradiția nu poate fi opusă Scripturii și că, de asemenea, nu poate fi pusă una din ele în locul alteia. ca două realități distincte una de alta. Și totuși, pentru a prinde mai bine unitatea lor indisolubilă care și formează plinătatea Revelației dăruită Bisericii, noi sîntem nevoiți să le diferențiem.

Dacă Scriptura și tot ce poate fi legat de cuvintele scrise sau rostite — reprezentările liturgice sau alte simboluri —, dacă deci toate acestea constituie diferite mijloace de exprimare a Adevărului, atunci Sfînta Tradiție este singurul mijloc de însușire a Adevărului. Spunem într-adeins «singurul» — «unicul» și nu uniform pentru că în Tradiție, în noțiunea ei curățită, nu există nimic formal. Ea nu impune conștiinței umane garanții formale ale adevărilor de credință, ci le descoperă veracitatea lor lăunrică. Tradiția nu este conținutul Revelației, ci este lumina care pătrunde Revelația; ea nu este cuvîntul, ci adierea vie care face cu puțință auzirea cuvintelor în același timp cu auzirea «tăcerii», din care izvorăște cuvîntul<sup>23</sup>. Tradiția nu este Adevărul, ci este împărtășirea Duhului Adevărului fără care nu poate fi cunoscut Adevărul. «Nimeni nu poate numi pe Iisus Domn, decît numai în Duhul Sfînt» (I Cor. XII, 3).

În acest fel noi putem acum da definiția precisă a Tradiției, spunînd că ea este viața Duhului Sfînt în Biserică, viața care transmite fiecărui membru al Trupului lui Hristos capacitatea de a asculta, de a primi și de a cunoaște Adevărul în lumina lui specifică, nu în lumina firească minții omenești. Aceasta este acea gnoză adevărată, care se comunică prin acțiunea Luminei dumnezeiești pentru a ne lumina prin cunoașterea slavei lui Dumnezeu (II Cor. IV—V); aceasta este unica Tradiție care nu depinde de nici o «filozofie» și nici de tot ce trăiește «după tradiția omenească, după stihiiile lumii și nu după Hristos» (Col. II, 8). În această independență de orice fel de eventualitate istorică ori condiționare firească, întreaga veridicitate, caracteristică pentru linia verticală a Tradiției, este nedespărțită de gnoza creștină: «Cunoașteți Adevărul și Adevărul vă va face pe voi liberi» (Ioan VIII, 32). Pentru că nu este cu puțință nici cunoașterea Adevărului, nici înțelegerea cuvintelor Revelației, fără a primi pe Duhul Sfînt, iar «acolo unde este Duhul Domnului, acolo este și libertatea» (II Cor. III, 17)<sup>24</sup>. Această libertate a fiilor lui Dumnezeu, opusă robiei

21. *Epistola către Efeseni*, XV, 2, în col. «Sources Chrétiennes», vol. X, ed. II, p. 84.

22. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfîntul Duh...*, col. 189 B.

23. Sf. Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Magnezieni*, P.G., XX, 164 C—165 C.

24. Tîlcuirea acestui text se află la Sf. Vasile cel Mare. P.G., XX, 164 C—165 C.

fiilor veacului acestuia, se exprimă în acea «îndrăznire» (*παρρησία*), cu care se pot adresa către Dumnezeu cei care știu Cui se închină, pentru că ei se închină Tatălui «în Duh și în Adevăr» (Ioan IV, 23—24).

Dorind să deosebim (diferențiem) Scriptura de Tradiție, ne-am străduit să eliberăm noțiunea despre Tradiție de tot ce o putea asemui cu realitatea Scripturii. Pentru aceasta a trebuit să distingem Tradiția de «tradiții» și s-o aducem împreună cu Sfânta Scriptură și cu tot ce poate servi ca exprimare externă și metaforică a Adevărului la acea linie orizontală pe care noi — urmărind definiția Tradiției — am aflat doar singură tăcerea.

Astfel, eliberând Tradiția de tot ce ar putea constitui proiecția ei în planul orizontal, pentru a ajunge pînă la limita analizei noastre, am fost nevoiți să pătrundem și într-o altă dimensiune. În opoziție cu metodele analitice, de care — începînd de la Platon și Aristotel — se folosește filozofia și care metode duc la dizolvarea concretului, fărîmițîndu-l în idei sau concepții generale, analiza noastră ne-a condus la sfîrșit către Adevăr și Duh, către Cuvînt și Duhul Sfînt, către două Persoane diferite dar nedespărțite în unitatea Lor, a Căror dublă iconomie, creînd Biserica, precizează totodată și caracterul diferit al Scripturii și al Tradiției: indisolubile una de alta, dar distincte una de alta.

★

Concluzia la care ne-a dus cercetarea analitică din prima parte a studiului nostru, — că Cuvîntul întrupat și Duhul Sfînt constituie îndoita condiție a deplinătății Revelației și a Bisericii —, constituie în dezvoltarea demonstrației noastre punctul de răsceure, de la care vom continua cercetarea pe calea sintezei pentru a preciza locul ce se cuvine Tradiției în realitatea concretă a realității vieții bisericești.

În primul rînd trebuie remarcată «colaborarea pe linia iconomiei» a două Persoane din Sfînta Treime, trimise de Tatăl: de o parte, prin Duhul Sfînt s-a întrupat Cuvîntul din Fecioara Maria; de altă parte, după întruparea Cuvîntului și a acțiunii Sale răscurpărătoare, Duhul Sfînt s-a pogorît asupra membrilor Bisericii în ziua Cincizecimii.

În primul caz precede acțiunea Sfîntului Duh, pentru a face cu putință zămislirea de către Fecioara Maria și întruparea din ea a Fiului lui Dumnezeu, Care a devenit astfel Om. În acest caz rolul Sfîntului Duh este funcțional: El este puterea întrupării, condiția virtuală (potențială, ascunsă) a primirii Cuvîntului.

În al doilea caz precede acțiunea Fiului, Care trimite pe Duhul Sfînt, Care porcede de la Tatăl; însă acțiunea o conduce Duhul Sfînt, căci El se împărtășește membrilor Trupului lui Hristos pentru a-i îndumnezei prin har. Așadar în acest caz rolul Cuvîntului întrupat este, la rîndul său, funcțional în raport cu acțiunea Duhului Sfînt, căci El, Cuvîntul, constituie forma, «canonul», sfințirii, condiția formală pentru primirea Duhului Sfînt.

Mitropolitul Filaret al Moscovei spune că adevărata și Sfînta Tradiție constă nu numai în transmiterea văzută și orală a învățăturilor, a canoanelor, a rînduiriilor, a riturilor, ci constă de asemenea în împărtășirea nevăzută dar efectivă a harului și a sfințirii<sup>25</sup>. Cu toate că este necesar să se facă deosebire între ceea ce se transmite (tradițiile orale și scrise), și mijlocul unic prin care se primește această transmitere în Duhul Sfînt (Tradiția ca temelie a cunoașterii creștine), totuși aceste două momente nu pot fi despărțite unul de altul. De aci decurge indisolubilitatea — adică însușirea lăuntrică de a nu putea fi desfăcută — a termenului «Tradiție», care se referă în același timp și la linia orizontală și la linia verticală a Adevărului posedat de Biserică.

Pentru aceasta orice transmitere a unor adevăruri de credință presupune comunicarea harică a Sfîntului Duh. Într-adevăr, fără Sfîntul Duh, tot ce «au vorbit proorocii», tot ce s-a transmis nu ar fi putut fi recunoscut de către Biserică drept cuvînt al Adevărului, drept cuvinte înrudite cu sfintele cărți inspirate de Dumnezeu, ale Sfintei Scripturi în fruntea căreia sta Cuvîntul întrupat. Răsuflarea de foc a Cincizecimii, împărtășirea Duhului Adevărului — Care porcede de la Tatăl și este

25. La G. Florovski, *Căile teologiei ruse*, Paris, 1939, p. 178.

trimis de Fiul — actualizează capacitatea cea mai înaltă acordată Bisericii: de a poseda conștiința Adevărului descoperit de Dumnezeu, judecarea și deosebirea (diferențierea) a ceea ce este adevărat și a ceea ce este fals în lumina Duhului Sfânt: «s-a părut Duhului Sfânt și nouă» (Fapte XV, 28).

Dacă Mîngîieiorul constituie criteriul unic al Adevărului descoperit de Cuvîntul intrupat, atunci Duhul Sfânt constituie de asemenea principiul oricărei intrupări, întrucît Același Duh Sfânt — prin Care Sfînta Fecioară Maria a dobîndit putința să devină Maica lui Dumnezeu — acționează și în raport cu cuvîntul, care constituie puterea virtuală ce exprimă Adevărul — în definiții intelectuale ori în moduri perceptibile și în simboluri — acelor mărturisiri ale credinței asupra cărora Biserica are dreptul să se pronunțe dacă ele fac sau nu parte din Tradiția ei.

Aceste observații ne sînt necesare pentru a putea afla în cazuri concrete legătura între Sfînta Tradiție și Adevărul descoperit de Dumnezeu și însușit și exprimat de Biserică.

Am constatat că în esența ei Tradiția nu este conținutul Revelației, ci este unicul mod de primire a Revelației, adică acea posibilitate împărtășită de Duhul Sfânt care dă Bisericii capacitatea de a cunoaște raportul Cuvîntului intrupat cu Tatăl (adică gnoza înaltă, care constituia pentru Părinții din primele veacuri «teologia» în adevăratul înțeles al cuvîntului) și capacitatea de a cunoaște tainele iconomiei divine, începînd cu facerea cerului și a pămîntului (din cartea Facerii) pînă la noul cer și noul pămînt (din Apocalipsă). Istoria iconomiei divine, în fruntea căreia se află Cuvîntul intrupat, va putea fi cunoscută prin Sfînta Scriptură a celor două Testamente, în fruntea cărora se află Același Cuvînt. Însă această unitate a Scripturii poate fi înțeleasă numai prin Tradiție, în lumina Duhului Sfânt, împărtășit membrilor Trupului unic al lui Hristos.

Desigur că pentru un oarecare istoric al religiilor unitatea cărților Vechiului Testament — alcătuite în decurs de multe veacuri, scrise de diferiți autori care adesea au împreună și au unificat diferite tradiții religioase — poate fi socotită întîmplătoare și mecanică; iar unitatea cărților Vechiului Testament cu Scriptura Noului Testament i se va părea silită și artificială. Însă fiii Bisericii știu că există o inspirație unică și un obiect unic de credință în aceste cărți felurite rostite de Același Duh, Care, după ce a grăit prin proroci, a precedat venirea Cuvîntului, făcînd pe Fecioara Maria capabilă să întrupeze pe Dumnezeu.

Numai în Biserică noi putem recunoaște în chip conștient aceeași inspirație unică în toate cărțile sfînte, pentru că numai singură Biserica posedă Tradiția, care este cunoaștere în Duhul Sfânt a Cuvîntului intrupat. Iar faptul că, relativ tîrziu și cu oarecare nehotărîre, a fost stabilit canonul cărților Noului Testament, demonstrează că în Tradiție nimic nu se întîmplă în chip automat: Tradiția constituie temelia conștiinței infailibile a Bisericii, nefiind nicicum un mecanism care ar asigura cunoașterea fără greș a Adevărului, în afara și pe deasupra conștiinței personale a oamenilor, în afara oricărei judecăți și raționament din partea lor.

În acest fel, dacă Sfînta Tradiție este capacitatea de a raționa, de a judeca în lumina Duhului Sfânt, atunci ea îndeamnă la efort neînterupt pe cei care doresc să cunoască Adevărul prin Tradiție; căci nu se poate rămîne în Tradiție datorită unui caracter static de ordin istoric, pînănd ca «tradiție patristică» tot ce în puterea obișnuinței măgulește «o sensibilitate pioasă». Dimpotrivă tocmai înlocuind Tradiția care trăiește în Biserica Duhului Sfânt cu «tradiții» de acest fel, riscăm să ne trezim în afara Trupului lui Hristos. De aceea nu trebuie socotit că numai poziția conservatoare este mîntuitoare și, de asemenea, că ereticii sînt totdeauna «novatori».

Dacă Biserica, stabilind canonul Sfintei Scripturi, îl păzește în Sfînta Tradiție, această conservare nu este statică și refractară față de tot ce e nou, ci este dinamică și conștientă în Duhul Sfânt, Care topește din nou «Cuvintele Domnului care sînt cuvinte curate, argint lămurit prin foc, curățit de pămînt, de șapte ori curățit» (Ps. XI, 7). Altfel Biserica ar păzi unele și aceleași texte moarte, ca mărturie a veacurilor moarte și depășite, nu cuvîntul viu și de viață făcător, adică acea exprimare de săvîrșită a Revelației, pe care Biserica o posedă independent de manuscrisele existente și necorespunzînd unele cu altele și independent de noile «ediții critice» ale Bibliei.

Se poate spune că Tradiția constituie spiritul critic al Bisericii. Însă, în opoziție cu «spiritul critic» al științei omenești, judecata critică a Bisericii este ascuțită,



şlefuită de către Duhul Sfânt. Pentru aceasta însuşi principiul acestei judecăţi este cu desăvîrşire altul: deplinătatea neştirbită a Revelaţiei. În acest fel Biserica, cea căreia îi aparţine puterea de a îndrepta greşelile inevitabile din textele sfinte (pe care unii «tradiţionalişti» vor să le păstreze cu orice preţ, atribuind uneori sensul mistic unor greşeli absurde ale copiştilor), poate totodată să recunoască în unele interpolaţii mai târzii (ca, de exemplu, în *comma* «celor trei care mărturisesc în ceruri» din I Ioan V, 7), exprimarea corectă a Adevărului revelat. Desigur că în acest caz «corectitudinea» are cu totul alt înţeles decât în disciplinele istorice<sup>26</sup>.

Nu numai Scriptura, ci chiar şi tradiţiile orale, primite de la Apostoli, sînt păstrate doar în Sfînta Tradiţie cea purtătoare de lumină, care descoperă înţelesul şi însemnătatea lor adevărate şi foarte esenţiale pentru Biserică. În acest caz mai mult decât în oricare altul — Tradiţia acţionează în chip critic, manifestînd în primul rînd aspectul său negativ şi eliminător: ea înlătură «basmelor netrebnice şi băbeşti» (I Tim. IV, 7), acceptate cu cucernicie de toţi aceia al căror tradiţionalism se manifestă în primirea cu încredere nemărginită a tot ce s-a strecurat în viaţa Bisericii şi a rămas aci în virtutea obişnuinţei<sup>27</sup>.

În epoca în care tradiţiile apostolice orale au început să fie fixate în scris, tradiţiile adevărate şi cele false s-au cristalizat în nenumărate apocrife, dintre care unele au circulat din mîină în mîină sub numele Apostolilor sau al altor sfinţi. «Nu trebuie să rămînem în necunoaştere — spune Origen — că multe din aceste scrieri fainate au fost alcătuite de către necredincioşi dintre cei care răspîdesc nelegiuirea lor, şi că de unele dintre aceste contrafaceri se folosesc hipifianii, de altele, ucenicii lui Vasilide. De aceea trebuie să fim atenţi şi să nu primim toate apocrifele care circulă din mîină în mîină sub numele sfinţilor, întrucît unele sînt alcătuite de evrei, poate, pentru ca să clatine veracitatea Scripturilor noastre şi să ştornicească o învăţătură falsă. Însă, pe de altă parte, nu trebuie să înlăturăm fără discernămint tot ce ar putea fi folositor pentru lămurirea Scripturilor noastre. Măreţia minţii constă în a da ascultare şi a folosi în fapt cuvintele Scripturii: «Încercaţi toate, ţineţi ceea ce este bun» (I Tes. V, 21).

Aşadar, chiar dacă cuvintele şi faptele, păstrate din epoca apostolică de către memoria Bisericii «în tăcerea ruptă de orice fel de agitare şi curiozitate», au fost făcute cunoscute prin scrierile de origine neortodoxă, totuşi aceste apocrife neprimite între scrierile canonice nu trebuie înlăturate în întregime. Pentru că Biserica are capacitatea să extragă din ele ceea ce poate împlini sau ilustra evenimentele despre care Scriptura tace, însă pe care Tradiţia le socoteşte vrednice de crezare. În acest fel se explică de ce completările de provenienţă apocrifă dau culoare textelor liturgice şi iconografiei unor praznice. Însă întrucît izvoarele apocrife pot fi denaturate de tradiţiile apostolice, ele trebuie folosite cu rezervă şi cu băgare de seamă. Aceste elemente reconstituite de către Tradiţie se întorc curăţite şi legitimate în Biserică intrînd în patrimoniul ei. O asemenea procedură este obligatorie de fiecare dată, cînd Biserica are de-a face cu scrieri care se prezintă ca tradiţii apostolice. Biserica le înlătură sau le acceptă, ţinînd seama nu de problema obligativităţii autenticităţii lor istorice, ci în primul rînd cercetînd conţinutul lor în lumina Tradiţiei.

Uneori a fost nevoie să se întreprindă o încordată muncă de curăţire şi de adaptare pentru ca Biserica să poată folosi unele opere pseudoepigrafice ca mărturie ale Tradiţiei sale. O astfel de muncă a îndeplinit Sfîntul Maxim Mărturisitorul comentînd *Corpus Dionysiacum* şi scoţînd la lumină sensul ortodox al acestor opere leologice, care circulau între monofiziţi fiind atribuite autorului sau compilatorului cu pseudonimul Sfîntului Dionisie Areopagitul. Şi cu toate că *Corpus Dionysiacum*

26. Origen, vorbind în învăţăturile sale despre provenienţa Epistolei către Ebrei, afirmă că el socoteşte că doctrina Epistolei este a Apostolului Pavel, dar stilul şi compoziţia ei trădează un alt autor. După aceea adaugă: «Pentru aceea, dacă o Biserică oarecare socoteşte că Epistola către Ebrei este scrisă de Apostolul Pavel să fie apreciată pentru aceasta. Căci nu întîmplător cei vechi au transmis-o sub numele lui Pavel. Însă cine a scris această Epistolă? Numai Dumnezeu ştie» (Vezi: Eusebiu al Cezareii, *Istoria bisericească*, I, VI, 25, P.G. XX, 584 C.

27. În zilele noastre în literatura sinaxarelor şi a limonariilor pot fi aflate exemple, fără a mai vorbi de cazurile de necrezut din domeniul liturgicii, care, totuşi, pentru unii sînt «tradiţii», adică sfinte.

nu aparține «tradiției apostolice» în sensul propriu al cuvântului, el este inclus în tradiția «patristică» ce continuă tradiția Apostolilor și a ucenicilor lor<sup>28</sup>. Același lucru se poate spune și în legătură cu alte câteva asemenea opere.

În ceea ce privește tradițiile orale care se pretind de tutoritate apostolică — îndeosebi cele care se referă la obiceiuri și rînduiri — Biserica le judecă nu numai după cuprinsul lor, ci și după faptul dacă ele au intrat în folosință pretutindeni.

Trebuie remarcat că criteriul formal al tradițiilor, exprimat de către Vinčențiu de Lerini — «quod semper, quod ubique, quod ab omnibus» — se poate referi integral numai la acelea dintre tradițiile apostolice, care s-au transmis din gură în gură în cursul a două sau trei veacuri. Deja Sfînta Scriptură a Noului Testament se află în afara acestei reguli, întrucît ea nu a fost primită nici «toideana», nici «pretutindeni» și nici «de către toți», pînă la stabilirea definitivă a canonului Sfîntei Scripturi. Și cu atît mai puțin poate fi aplicată formula lui Vinčențiu de Lerini definițiilor dogmatice bisericești, oricare ar fi argumentele celor care uită semnificația primară a Tradiției și doresc s-o înlocuiască cu o oarecare «pravilă a credinței». Este îndeajuns să amintim faptul că termenul ὁμοούσιος nu a fost de loc «tradițional»: cu puțin excepții, el nu fusese folosit niciodată, nicăieri și de către nimeni, — în afară poate de gnosticii valentinieni și de ereticul Pavel de Samosata<sup>29</sup>. Biserica l-a transformat însă în «argint lămurit prin foc, curățit de pămînt, de șapte ori curățit» în văpaia Sfîntului Duh și în conștiința liberă a celor care judecă prin Tradiție, nelăsîndu-se ispiliți de nici un fel de formulă obișnuită, de nici un fel de înclinare firească după trup și sînge, care adesea capătă chip de religiozitate inconștientă și ignorantă.

Dinamismul Sfîntei Tradiții nu îngăduie nici un fel de anchilozare în manifestările obișnuite ale piozității, nici în exprimările dogmatice care de obicei sînt repetate în chip mecanic ca rețete magice ale Adevărului, asigurate de autoritatea Bisericii. A păzi «tradiția dogmatică» nu înseamnă a fi legat de formulele doctrinei: a fi în Tradiție înseamnă a păzi adevărul viu în lumina Duhului Sfînt, sau, mai corect, a fi păzit în Adevăr de puterea de viață făcătoare a Tradiției; această putere păzește în înnoire neînteruptă, ca tot ce purcede de la Duhul Sfînt.

«A înnoi» nu înseamnă a schimba vechile expresii cu altele noi mai înțelese și din punct de vedere teologic mult mai bine prelucrate. Dacă ar fi așa, am fi siliți să recunoaștem că «creștinismul erudit al profesorilor de teologie» reprezintă un însemnat progres în comparație cu credința «primitivă» a ucenicilor Apostolilor. În vremea noastră se vorbește mult despre «evoluția teologiei», fără a se ține seama cît de ambiguă poate fi această expresie (care a ajuns aproape un «loc comun»). La unii autori contemporani această expresie presupune într-adevăr o oarecare «con-

28. Ar fi de asemenea necorect să negăm apartenența caracteristică la tradiție a operelor lui Dionisie, sprijinîndu-ne pe faptul originii lor neapostolice, ca și atribuirea lor celui pe care l-a convertit Apostolul Pavel, pentru că aceste scrieri au fost primite de Biserică sub numele Sfîntului Dionisie Areopagitul. Atît o ipoteză cît și cealaltă ar indica lipsa înțelegerii corecte a Tradiției.

29. Pînă la Sinodul de la Niceea termenul «omousios» se întîlnește în fragmentele *Comentariului la Epistola către Euret* al lui Origen, care citează pe Sfîntul Mucenic Pamfil (P.G., XIV, 308), în *Apologia lui Origen* a aceluiași Sfînt Mucenic Pamfil, tradus de Rufin (P.G., IX, 580–581), și de asemenea în dialogul anonim *Despre adevărata dreaptă credință în Dumnezeu*, necorect atribuit lui Origen (Ediția Leipzig, 1901, I, 2).

Sfîntul Atanasie spune că Sfîntul Dionisie al Alexandriei a fost învinuit în anii 259–261 că a recunoscut pe Hristos de aceeași ființă cu Dumnezeu; Sfîntul Dionisie a răspuns că evită termenul «omousios» — care nu se află în Scriptură —, totuși el recunoaște sensul ortodox al acestei expresii (Sf. Atanasie, *De sententia Dionysii*, 18, P.G., XXV, 505).

Lucrarea *Despre credință* — unde se întîlnește termenul «omousios» în semnificația lui niceeană (P.G., X, 1128) — nu aparține Sfîntului Grigorie al Neocezareii: ea a fost scrisă după Sinodul de la Niceea, după toate probabilitățile la sfîrșitul veacului al IV-lea.

Pentru aceasta exemplele de folosire a termenului «omousios» la autori anteniceeni în majoritatea lor sînt puțin vrednice de crezare; traducerea lui Rufin de asemenea nu inspiră încredere. În orice caz, termenul «omousios» era puțin folosit înainte de Sinodul de la Niceea și cu caracter întîmplător.

cepție evoluționistă a istoriei dogmelor creștine. Ei se străduiesc să tâlmăcească anume ca «progres dogmatic» următorul loc din Sfântul Grigorie Teologul: «Vechiul Testament l-a propovăduit limpede Tatăl, dar nu a limpezimea Fiului; Noul Testament l-a descoperit Fiul și a dat indicație despre Dumnezeuirea Duhului; acum se află cu noi Duhul, dăruindu-ne cea mai limpede cunoaștere despre El. Căci ar fi fost primejdios ca, înainte de a fi fost propovăduită Dumnezeuirea Tatălui, să fi propovăduit limpede pe Fiul, și ca, înainte de a fi fost recunoscut Fiul (mă exprim destul de îndrăzneț), să fi fost noi însărcinați cu propovăduirea despre Duhul Sfânt...»<sup>30</sup>.

Însă din ziua Cincizecimii «Duhul este între noi și o dată cu El și lumina Tradiției, și nu numai ceea ce «s-a transmis» (ca și când s-ar transmite o oarecare arhivă sfântă și fără viață), ci însăși puterea de a transmite dăruită Bisericii, putere care însoțește tot ceea ce se transmite, în calitate de mod unic de primire și de posedare a Revelației. Însă modul unic de posedare a Revelației în Duhul Sfânt, înseamnă a poseda pe deplin Duhul Sfânt. În acest fel Biserica cunoaște Adevărul în Tradiție. Dacă până la coborîrea Duhului Sfânt a existat o oarecare creștere în cunoașterea tainelor dumnezeiești, o oarecare descoperire treptată a Revelației ca «lumina care se apropie puțin câte puțin», — pentru Biserica însă nu este așa. Dacă se poate vorbi de o oarecare evoluție, aceasta nu în înțelesul că înțelegerea Revelației în Biserică progresează, sau se dezvoltă cu fiecare definiție dogmatică. Dacă am face totalul întregii istorii a învățaturii de credință de la începuturi și până în zilele noastre; dacă am reciti *Enkiridionul* lui Denzinger și toate cele 50 de volume ale lui Mansi, — știința noastră despre Taina Treimii nu va deveni prin aceasta mai desăvârșită decât știința Părinților din veacul al IV-lea care vorbea despre deoființime, ori decât știința unui oarecare Părinte antenicean care încă nu vorbea despre deoființime, sau chiar decât știința Apostolului Pavel, căruia îi era străin însuși termenul «Treime». În fiecare moment concret din istorie, Biserica dă membrilor săi capacitatea de a cunoaște Adevărul în deplinătatea pe care nu o poate cuprinde lumea întreagă. Și, creînd noi definiții dogmatice, Biserica apără tocmai acest mijloc de cunoaștere a Adevărului în Tradiție.

«A cunoaște în deplinătate» nu înseamnă «a poseda deplinătatea cunoașterii», care aparține doar veacului viitor. Dacă Apostolul Pavel spune că acum cunoaște «numai în parte» (I Cor. XIII, 12), acest «în parte» nu exclude deplinătatea despre care el știe. Și nu evoluția următoare dogmatică schimbă această «cunoaștere în parte» a Apostolului Pavel, ci acea actualizare eshatologică a deplinătății, în care creștinii cunosc pe pământ, încă tulbure dar corect, tainele Revelației. Cunoașterea «în parte» nu se schimbă, nu pentru că ar fi necorectă, ci pentru că ea trebuie să ne inițieze în acea deplinătate, care depășește orice capacitate omenească de cunoaștere. Așadar în lumina deplinătății noi cunoaștem «în parte», și Biserica, totdeauna pornind din deplinătate, pronunță hotărîrea ei dacă cunoașterea ei parțială, exprimată într-una sau alta din învățături, aparține sau nu Tradiției ei. Orice teologie, care are pretenția să dezvăluie în chip desăvârșit taina de Dumnezeu descoperită, este în chip inevitabil falsă; pentru că însăși pretenția la deplinătatea cunoașterii se află în opoziție cu deplinătatea în care Adevărul este cunoscut în parte.

Învățătura trădează Tradiția, dacă vrea să-i ia locul: gnosticismul constituie un izbitor exemplu de încercare de a schimba deplinătatea dinamică dăruită Bisericii — condiția adevăratei cunoașteri — cu o oarecare adunare statică, imobilă, plină de «doctrină descoperită de Dumnezeu». Dimpotrivă dogma stabilă de Biserică, sub chipul cunoașterii parțiale, de fiecare dată descoperă acces către acea deplinătate în afara căreia Adevărul descoperit de Dumnezeu nu poate fi nici cunoscut nici mărturisit. În calitate de expresie a Adevărului, dogmele de credință aparțin Tradiției, însă din aceasta ele nu devin «părți» ale ei. Pentru că dogmele constituie un mijloc, o unealtă rațională care ne dă putința să participăm la Tradiția Bisericii, un martor al Tradiției, limita ei exterioară sau, mai corect, acele părți strimte care în lumina Tradiției, duc la cunoașterea Adevărului.

În cadrul domeniului dogmatic cunoașterea tainei descoperite de Dumnezeu constituie nivelul «gnozei» creștine dobândită de membrii Bisericii, diferit și proporțional vârstei (creșterii) duhovnicești a fiecăruia din ei. În acest fel cunoașterea Adevărului în Tradiție va crește în om însoțind desăvârșirea lui în sfințenie (Col. I, 10): creștinul devine mult mai priceput în vârsta maturității sale duhovnicești. Dar va

30. *Cuvîntarea V*, despre teologie, P.G., XXXVI, 101.

îndrăzni, oare, cineva ca — împotriva oricărei evidențe — să vorbească de un progres colectiv în cunoașterea tainelor învățături creștine, despre un progres ca urmare a «evoluziei dogmatice» a Bisericii? Oare, n-a început această evoluție cu «copilăria evanghelică», pentru ca, după «tinerețea patristică» și după «maturitatea scolastică», să ajungă în zilele noastre la vlăguirea jalnică a manualelor de teologie?

Nu ar trebui, oare, ca această metaforă (falsă ca multe altele) să cedeze locul unei viziuni a Bisericii, asemănătoare celei pe care o întâlnim în *Păstorul lui Herma*, în care Biserica se înfățișează sub chipul unei femei, tânără și bătrână în același timp, unind în sine toate vârstele, «în măsura vârstei depline a lui Hristos» (Efes. IV, 13)?

Dacă ne întoarcem la cele spuse de către Sfântul Grigorie Teologul — adesea filcutie strîmb — vom vedea că evoluția dogmatică, despre care este vorba, este determinată nu de vreo necesitate internă, care ar mări «în chip progresiv» în Biserica însăși cunoașterea Adevărului descoperit de Dumnezeu. Pentru că istoria dogmei este o evoluție organică și depinde în primul rînd de atitudinea conștientă a Bisericii față de acea realitate istorică în care ea este datoare să se trudească pentru mîntuirea oamenilor.

Dacă Sfântul Grigorie Teologul a vorbit de un oarecare progres în revelarea Treimii pînă la Cincizecime, el a făcut aceasta pentru a sublinia cu slăruință că Biserica în iconomia ei în raport cu lumea externă trebuie să urmeze exemplul pedagogiei divine. De aceea, formulînd dogmele (*κέρυγμα* Sfântului Vasile cel Mare), Biserica trebuie să țină seama de noile momente ale momentului respectiv, «nedescoperind totul de grabă și fără purtare de grijă, dar și fără să lase ceva nedescoperit pînă la sfîrșit, întrucît una ar însemna imprudență, iar a doua ar însemna incorectitudine; una ar putea aduce rănirea celor dinafară, iar a doua ar putea îndepărta de la noi pe propriii noștri frați»<sup>31</sup>.

Răspunzînd la nereceptivitatea lumii dinafară, incapabilă să primească Revelația, împotrivindu-se încercărilor «cercetătorilor veacului acestuia» (I Cor. I, 20) care se străduiesc să înțeleagă în sinul Bisericii Adevărul «după tradiții omenești și după stihile lumii, dar nu după Hristos» (Col. II, 8), Biserica și-a dat seama că este nevoită să exprime credința sa prin definiții dogmatice, pentru a o apăra de erezii.

Impuse de necesitate, dogmele odată formulate devin pentru credincioși «reguli de credință» și rămîn pentru todeauna de neclintit, precizînd granița între Ortodoxie și erzie, cunoașterea în Tradiție și cunoașterea condiționată de factori naturali.

Aflîndu-se todeauna în fața a noi greutăți, în fața dificultăților intelectuale în care apăreau încontinuu, Biserica va apăra todeauna dogmele sale. Datoria permanentă a teologilor ei rămîne să lămurească și să le descopere din nou, punîndu-le în concordanță cu cerințele mediului sau vremii.

În momentele critice de luptă pentru puritatea credinței, Biserica proclamă noi definiții dogmatice, ca noi etape în lupta care se va prelungi pînă cînd «toți vor ajunge la unitatea credinței și la cunoașterea Fiului lui Dumnezeu» (Efes. IV, 13). În lupta cu noile erezii, Biserica niciodată nu renunță la vechile sale poziții dogmatice și nu le schimbă cu alte definiții noi. Pentru că aceste formule vechi nu pot fi niciodată «depășite» în procesul evoluției, întrucît ele rămîn pentru todeauna actuale în lumina vie a Tradiției și nu pot fi depuse la arhivă. Pentru aceasta se poate vorbi de evoluția dogmatică numai în sens foarte precis: formulînd o dogmă nouă, Biserica pornește de la dogmele deja existente, care constituie regulile de credință atît pentru ea cît și pentru protivnicii ei. Astfel, dogma fixată la Calcedon folosește dogma stabilită la Niceea și vorbește despre Fiul, Cel de o ființă cu Tatăl după Dumnezeu, pentru ca după aceea să spună că El este, de asemenea, de o ființă cu noi după omnitate; în lupta împotriva monofiziților care nu recunoșteau dogma fixată la Calcedon, Părinții Sinodului al VI-lea Ecumenic se sprijină la rîndul lor pe formula de la Calcedon despre două firi în Hristos, pentru a confirma prezența în El a două voințe și a două acțiuni; Sinoadele bizantine din veacul al XIV-lea, proclamînd dogma despre energiile divine, s-au sprijinit — pe lingă toate celelalte — pe definițiile

31. *Op. cit.*, XXVII, P.G., XXXVI, 164 B. Se știe că Sfântul Grigorie Teologul imputa prietenului său Sfântul Vasile cel Mare precauția exagerată în atitudinea lui față de declarația deschisă despre Dumnezeuira Sfîntului Duh, Adevăr care, după Tradiție, evident pentru credincioșii Bisericii, însă în legătură cu care trebuia observată o oarecare moderație «iconomică», din pricina pnevmatomahilor, pe care trebuia să-i aducă la dreapta credință.

Sinodului al VI-lea Ecumenic; și așa mai departe. În fiecare caz se poate vorbi de o oarecare «evoluție dogmatică» în măsura în care Biserica extinde regulile de credință, sprijinindu-se în definițiile sale noi pe dogmele primite de toți.

Dacă regulile de credință se dezvoltă pe măsură ce puterea învățătoarească a Bisericii adaugă la ele noi afirmații care posedă autoritate dogmatică, această evoluție, supusă «iconomiei» și presupunând cunoașterea Adevărului în Tradiție, nu constituie creșterea Tradiției înseși.

Acest lucru devine limpede pentru noi, dacă ținem seama de tot ce a fost spus mai înainte despre înțelesul primar al Tradiției. Reaua folosire a termenului «tradiții» (în numărul plural și cu oarecare definiții calificatoare ale lor), și în special obiceiul supărător de a desemna prin acest termen în chip simplu învățătura de credință au dus la faptul că permanent auzi despre o anumită «evoluție» sau «îmboșgățire» a Tradiției. Teologii Sinodului al VII-lea Ecumenic deosebeau în chip strălucit «Tradiția» Sfântului Duh și învățătura insuflată de Dumnezeu — «didascalie» — a Sfinților Părinți<sup>32</sup>. Ei dădeau definiție dogmei noi «în toată severitatea și veridicitatea» pentru că se socoteau că trăiesc în aceeași Sfință Tradiție, care îngăduise Părinților din veacurile anterioare să creeze noi formule ale Adevărului de fiecare dată când aveau nevoie să răspundă cerințelor momentului.

Există o dublă dependență între «Predania Bisericii Sobornicești» — adică acea capacitate de a cunoaște Adevărul în Duhul Sfânt — și între «învățătura Părinților» — adică regulile de credință păstrate de Biserică. De aceea nu este cu puțință să aparții Tradiției, tăgăduind dogmele, așa cum nu este cu puțință să te folosești de formulele dogmatice acceptate pentru a opune ortodoxia «formală» oricărei noi exprimări a Adevărului, care a luat naștere în Biserică.

Poziția primă reprezintă poziția novatorilor revoluționari, a prorocilor falși care păcătuiesc împotriva Adevărului descoperit de Dumnezeu, împotriva Cuvântului întrupat în numele Duhului, la Care ei se și referă; poziția a doua reprezintă poziția conservatorilor formalști, a fariseilor bisericești care, în numele expresiilor obișnuite despre adevăr, ajung la păcat împotriva Duhului Adevărului.

Deosebind Tradiția, în care Biserica cunoaște Adevărul și «tradiția dogmatică» pe care Biserica o stabilește și o păzește prin puterea sa învățătoarească, noi aflăm între ele aceeași corelație de care ne-am încredințat când am vorbit despre Tradiție și Scriptură: nu este cu puțință nici să fie amestecate, nici să fie despărțite fără a le lipsi de acea deplinătate pe care ele o posedă împreună. Tot așa ca și în Scriptură, dogmele trăiesc în Tradiție, însă cu următoarea deosebire: canonul Sfintei Scripturi constituie un corp încheiat, care exclude posibilitatea oricărui fel de creștere ulterioară; iar «tradiția dogmatică», păzind neschimbabilitatea «regulilor de credință», din care nimic nu poate fi scos, se poate lărgi pe măsura necesității de a include noi exprimări ale Adevărului descoperit de Dumnezeu, formulate de Biserică. Dacă totalitatea dogmelor pe care le posedă Biserica și pe care ea le transmite nu constituie o clădire statornicită odată pentru totdeauna, atunci cu atât mai mult ea nu este nici o doctrină neîncheiată «în stadiu de formare». În orice moment al existenței sale istorice, Biserica formulează Adevărul de credință în dogmele sale, care exprimă totdeauna deplinătatea cunoscută mintal în lumina Tradiției, deplinătatea pe care niciodată nu o pot descoperi până la sfârșit; Adevărul, pe deplin descoperit, nu ar fi deplinătate vie, ființială Revelației, căci «deplinătatea» și descoperirea rațională se exclud una pe alta. Însă dacă Taina, descoperită de Hristos și cunoscută în Duhul Sfânt, nu poate fi explicabilă, cu atât mai puțin ea nu rămâne neexprimată. Pentru că «toată deplinătatea Dumnezeirii trăiește trupește în Hristos» (Col. II, 9) și această deplinătate a Cuvântului dumnezeiesc întrupat se exprimă atât în Scripturi, cit și în «cuvinte puține (prescurtat)», adică în Simbolul credinței<sup>33</sup>, sau în orice altfel de alte definiții dogmatice. Deplinătatea Adevărului, pe care acestea îl exprimă, însă niciodată nu-l pot explica, îngăduie apropierea dogmelor Bisericii cu Sfânta Scriptură.

32. Derzinger, *Enchiridion Symbolorum*, nr. 303, ed. XXVI, p. 146—147: «Mergînd pe calea împărătească (în literatura bisericească expresia «cale împărătească» este folosită ca sinonim cu «principala», mare), adică «dum drept și important», urmînd puterii învățătoarești a didascaliei înscrise de Dumnezeu a Sfinților Părinți, și Tradiției Bisericii Sobornicești — pentru că noi știm că ea este de la Duhul Sfânt, Care sălășluiește în Biserică — precizăm cu toată severitatea și corectitudinea...».

33. Vezi mai sus citatul din Sfîntul Ioan Cassian.

Pentru aceasta Sfântul Grigorie cel Mare a unit într-una și aceeași respectare dogmele primelor patru Sinoade Ecumenice și cele patru Evanghelii<sup>34</sup>.

Tot ceea ce am spus despre «tradiția dogmatică» se poate referi și la alte expresii ale tainei creștine, pe care Biserica le dă în Tradiție, transmitându-le aceeași «deplinătate care împlinește totul în toate» (Efes. I, 23).

Ca și «didascalie» Bisericii — insuflată de Dumnezeu —, tradiția iconografică dobândește înțelesul său deplin și legătura strânsă cu celelalte mărturisiri ale credinței (Sfânta Scriptură, dogmele, liturgica) în Tradiția Duhului Sfânt. Icoanele lui Hristos ca și definițiile dogmatice, pot fi apropiate cu Sfânta Scriptură și pot primi aceeași respectare, pentru că iconografia înfățișează în culori ceea ce cuvintele blagoslovesc cu litere scrise<sup>35</sup>.

Dogmele sînt adresate minții noastre: ele sînt expresii percepute cu mintea ale aceleiași realități care este mai presus de priceperea noastră. Icoanele influențează conștiința noastră prin simțurile externe și ne înfățișează aceeași realitate suprasensibilă, exprimată estetic (în înțelegerea directă a cuvîntului *αισθητικός* adică ceea ce poate fi înșuși prin simțire). Însă elementul rațional nu este străin iconografiei, pentru că, privind icoana, noi vedem în ea structura «logică», un oarecare conținut dogmatic, care precizează compoziția ei. Aceasta nu înseamnă că icoanele sînt ieroglife sau rebusuri sfinte —, care transmit dogmele prin limbajul unor semne convenționale.

Dacă rațiunea care pătrunde aceste chipuri perceptibile este aceeași ca și rațiunea dogmelor Bisericii, atunci amîndouă aceste «tradiții» — dogma și iconografia — coincid în chip desăvîrșit, întrucît fiecare din ele exprimă prin modurile proprii ei aceeași realitate descoperită de Dumnezeu. Cu toate că Revelația creștină este transcendentă și pentru rațiune și pentru simțiri, ea nu exclude nici una nici alta: dimpotrivă ea transformă și rațiunea și simțirile în lumina Duhului Sfânt, în aceea Tradiție care este modul unic de primire a Adevărului descoperit de Dumnezeu, modul unic de recunoaștere a Adevărului exprimat în dogmă sau în icoană, ca și modul unic de a exprima din nou Adevărul.



34. Vezi: Papa Grigorie cel Mare, *Scrisori*, cartea I, 25, P.L., LXXVII, 613.

35. «Noi am hotărît ca sfînta icoană a Mîntuitorului nostru Iisus Hristos să fie venerată cu aceeași cinste ca și cartea Sfîntei Evanghelii. Pentru că așa cum, datorită «literelor» Evangheliei noi toți dobîndim mîntuirea, tot așa prin acțiunea chipului în culori noi toți — și învățați și neînvățați — aflăm folos în ceea ce este la îndemîna tuturor. Într-adevăr, așa cum prin mijlocirea literelor cuvîntului, tot așa prin mijlocirea culorilor pictura vorbește despre același lucru și același lucru înfățișează. De aceea, dacă cineva nu cinstește icoana lui Hristos, să nu vadă acela fața Lui în ziua venirii Lui cea de a doua» (Denzinger, ed. XXVI, nr. 337, p. 164—165).

Dacă cităm aci canonul 3 al Sinodului de la Antiohia (369—870), ale cărui prescripțiuni au fost anulate de Biserică, atît în Răsărit cît și Apus (după cum a demonstrat F. Dvornik, *Schisma lui Fotie*, Paris, 1950), — facem aceasta pentru că acest canon constituie un strălucit exemplu de apropierea care exista atunci între Sfînta Scriptură și iconografie, unite prin aceeași Tradiție a Bisericii.

R. Baumer și H. Dolch, *Volk Gottes: Amt und Nachfolge im Alten Testament und im Qumran* (Slujire și succesiune în Vechiul Testament și în Qumran), Viena, 1967, 786 p.

Lucrarea constituie o închinare Profesorului Dr. I. Hofer, din Roma, cu prilejul împlinirii vârstei de 70 de ani. Colaboratorii — catolici, protestanți și anglicani — discută probleme actuale bisericești de interes ecumenic, iar temele sînt de natură istorică, dogmatică și biblică.

Analizăm în cele următoare studiul Othmar Schilling (Bochum), *Slujire și succesiune în Vechiul Testament și în Qumran*, făcînd unele considerații critice asupra lui.

Epistola către Evrei vorbește despre o «slujire a altarului și cortului celui adevărat, pe care l-a rînduit Dumnezeu și nu omul» (Evr. VIII, 2) și o opune slujirii Vechiului Testament, care «încipue numai pe cea viitoare și divină» (Evr. VIII, 5). Există deci un original ceresc al slujirii închinată lui Hristos, după cum scrie și Sfîntul Epifanie: «Biserica exista dintru început, dar s-a descoperit omului în timp» (*Anakelaeosais*, 80). În acest sens Noul Testament este desăvîrșirea celui Vechi.

În toate structurile actuale, ca și în vechiul Israel, există atît slujiri sacrale cît și slujiri profane. Moise însuși instituisese, la sfatul socrului său, serviciile pentru cauzele publice (Ieș. XVIII, 18—28). Iar așa-numiții «judecători mici» (Jud. XII, 7—12) îndeplineau un dublu rol, și profan și religios. De aceea trebuie reținut că în toată epoca Vechiului Testament serviciile profane se întrepătrund cu cele sacrale. Regalitatea biblică nu poate fi înțeleasă fără specificul ei sacral, căci preoții erau considerați slujitori ai conducătorilor statali. David și Solomon își atribuie roluri directe în cult. David așază cortul sfînt în Ierusalim, iar Solomon construiește Templul din Ierusalim. Ungerea era simbolul cooperării puterilor lumesti cu cele sfinte.

Septuaginta a introdus o terminologie care face o strictă deosebire între slujirea comunității religioase de către un laic și slujirea ei de către un preot. Astfel «abad» este redat cu «dulevo»; cînd este vorba însă de o slujire religioasă, cu «latrevo» sau cu «leiturgeo».

Pentru ceea ce noi numim astăzi succesiune: în sensul de «în slujba instituției», nu există în ebraica biblică un verb sau substantiv. Există însă fapte care dovedesc practicarea succesiunii. Un exemplu îl constituie predarea de către Moise a puterii sale lui Iosua, în calitate de urmaș (Num. XXVII, 12—23; Deut. XXXI); Aaron predă arhieria lui Eleazar; Ilie unge pe Elisei și ca atare este recunoscut de către profeți ca purtător de duh profetic (IV Regi, 9—15). În general se poate afirma că în Vechiul Testament la preoție se putea ajunge în urma îndeplinirii unui ritual. În ce privește geneza preoției, prevala nu atît vocația cît mai mult originea.

Slujiri, precis diferențiate, se întîlnesc în Qumran: preoții, judecătorii, supraveghetorii (mebaqqer) și instructorii (maskil). Un loc deosebit îl ocupă în Qumran preoția de tip vechitestamentar. Se accentua la Qumran originea ei țadokiană. Preoția funcționează însă în Qumran ca puteri carecum limitate: preoții nu aduceau jertfe și se deosebesc de preoția din Ierusalim. În afară de aceea, la Qumran preoția se exercita numai între 30—60 de ani. Preoției îi revenea dreptul de a binecuvînta mesele și credincioșii. La Qumran judecătorii, cunoscuți din Vechiul Testament, nu aveau o trimitere harismatică, nici una sacrală, ci erau un fel de juriconsulți ai societății. Supraveghetorii nu aveau nici un rol sacral. Mai însemnat apare rolul instructorilor.

E de așteptat ca la Qumran și mai ales în scrierile iudaismului tîrziu să fie aplicată «punerea mîinii». Textele nu prea dau mărturie în privința aceasta. Termenul echivalent cu «a urma» apare rar la Qumran și are o altă însemnare. Nici măcar modul succesiunii nu este clar. De fapt aflăm despre primirea de noi membri, despre

jurământul de primire, despre spălările în uz la intrarea în preoție, despre înregistrarea membrilor și despre repartizarea sarcinilor. Nu se descrie însă modul de predare al unui serviciu, nici «ungerea»; nu se vorbește despre «punerea mâinilor», nici despre îmbrăcarea cu veșminte speciale, cum este cazul în Vechiul Testament. Se înțelege că sînt presupuse anumite condiții pentru preoți: cunoașterea Legii și a unei cărți «Haga», nouă necunoscută.

Cu toată relația dintre Vechiul Testament și Qumran, nu există linie directă între slujiri și succesiuni. De un rit religios la introducerea în slujire nu este vorba.

Acestea sînt în linii generale ideile din studiul teologului O. Schelling. Nouă ni se pare că negarea de autor a liniei slujirii și a succesiunii preoțești nu e în-deajuns de justificată din punct de vedere biblic. În Vechiul Testament aflăm ierarhia organizată, în sens larg; iar ierarhia creștină e după tipul sacerdoțiului vechi. Pentru preoție în Vechiul Testament fusese aleasă familia lui Aaron, cel dintîi arhieru, iar urmașii lui Aaron au moștenit preoția pentru toate timpurile. Al doilea arhieru a fost fiul lui Aaron, Eleazar, care a trecut arhieria asupra lui Itamar, al doilea fiu al lui Aaron, apoi asupra altui descendent din Aaron, Iadoc. Linia lui Aaron s-a menținut pînă în vremea lui Irod cel mare, care a întrerupt linia succesiunii directe de la Aaron, numind în mod arbitrar persoane care nu erau îndreptățite pentru arhierie.

În Vechiul Testament exista termenul ebraic «halach achai», cu înțelesul de succesori (în slujire). Punerea mâinilor la hirotonie s-a dezvoltat din ungerea aflată în uz în epoca Vechiului Testament. Mijloacele de sfințire erau în Vechiul Testament altele, și ele erau socotite eficace numai prin credință; de aceea nu poate fi vorba despre o succesiune în har, ci despre o urmare în timp a slujirii preoțești, care transmite puterea învățătoare și cea de cîrmuire. Astfel că principial ar putea fi vorba despre o succesiune a slujirii preoțești. — (N. Neaga).

Pr. Dr. Atanasie Negoiță, *Cadrul istoric al Bibliei*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 10—12, p. 630—641.

Articolul pornește de la necesitatea revederii — în lumina rezultatelor obținute de cercetările arheologice efectuate în Orientul Apropiat începînd de la sfîrșitul veacului al XIX-lea — a cunoștințelor despre antichitatea biblică (mileniul al II-lea î. d. Hr.) întemeiate doar pe textul Bibliei, pe lucrările istoricilor clasici (Iosif Flaviu, Herodot etc.) și pe tradițiile literare ale Greciei, Indiei și ale altor țări legate de cadrul geografic și istoric al Bibliei.

La începutul demonstrației sale autorul se oprește sumar asupra «scrierii» documentelor descoperite în urma săpăturilor și asupra importanței «descoperirilor arheologice moderne în transmiterea istoriei», pentru ca apoi să urmărească istoria biblică în coroborarea datelor arheologice cu datele cuprinse în textul biblic, oprindu-se asupra următoarelor perioade: — De la creare pînă la potop; — de la potop pînă la chemarea lui Abraam; — lumea din timpul lui Abraam; — Cetatea Ur; — calea către Egipt; — haliru, amoreni și hitiți

Din această cercetare asupra populațiilor care trăiau în Canaan și în împrejurimile lui, în prima jumătate a mileniului al II-lea î. d. Hr., autorul concludă că rezultatul general al descoperirilor arheologice a confirmat datele cuprinse în textul biblic asupra vieții în Canaan în epoca patriarhilor.

Xavér Leon-Dufour, *Ce se așteaptă de la un exeget?* (Traducere de Ion V. Georgescu) în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 10—12, p. 642—654.

Avînd în vedere că, în ultima vreme, exegetul nu mai este înțeles ca cercetător de cabinet, ci a devenit un cercetător prezent în mijlocul credincioșilor — prin conferințe și lucrări accesibile tuturor —, dînd lămuriri preoților și credincioșilor asupra înțelesului teologic al Sfintei Scripturi, ca și a raportului în care se află mărturisirea de credință din catehism cu rezultatele cercetărilor științifice, —



autorul socotește că s-a ajuns la o coliziune între «exeget» și «teologul dogmatist», ceea ce necesită efectuarea unei distincții între aceste două categorii de teologi.

Dacă în primele veacuri din viața Bisericii, orice teolog era exeget, o dată cu dezvoltarea tradiției bisericești, teologii și-au ales fie studiarea aprofundată a Scripturii, fie a Tradiției. Ca urmare, teologul ce se străduia să stabilească sensul sau interpretarea textelor biblice a fost numit cu precădere *exeget*, în timp ce teologul care se străduia să stabilească sensul textelor dogmatice elaborate în cursul Tradiției pentru a scoate în evidență coerența lor internă a fost numit cu precădere *dogmatist*, — cu toate că amândoi continuau să rămână teologi, când actualizau pentru credincioșii contemporani cu ei «cuvîntul lui Dumnezeu».

De asemenea teologia poate fi numită: *teologie biblică*, atunci cînd se referă îndeosebi la Sfînta Scriptură, și *teologie dogmatică* atunci cînd se referă îndeosebi la Sfînta Tradiție.

Propunîndu-și să demonstreze că rolul *exegetului* este diferit de rolul dogmatistului și că amîndouă sînt necesare, autorul se oprește la început, asupra precizării: «sacralui, teologiei și textului» în raport cu munca exegetului, care prin specialitatea sa tehnică nu se află în afara Bisericii, care îl pune în contact cu Hristos, deoarece competența sa de specialist în studiile biblice nu îi conferă prin ea însăși posibilitatea unei cunoașteri mai mari, mai sigure a lui Hristos, decît cea pe care o înfăptuiește pentru toți credincioșii mijlocirea Bisericii.

Această mijlocire a Bisericii, comună pentru toți credincioșii, se exercită în chip fundamental prin următoarele trei activități: — calea «sacralui» prin care se ajunge la Hristos cu ajutorul Tainelor; — calea «teologiei» prin care Biserica înfățișează credinciosului credința obiectivă într-un limbaj mai mult sau mai puțin pregătît, care este numit predică, catehism sau teologie; — calea «textului biblic», care poate îngădui credinciosului să păstreze distanțele față de sacru și teologie și să-l ajute să ajungă la Hristos, cu condiția ca «litera» textului să fie transfigurată de către Domnul.

Raportul între aceste trei căi arată că «textul» fiind implicat de «sacru» și «teologie», calea textului este mai lăuntrică decît celelalte două. Într-adevăr se poate ajunge la Hristos pe calea obișnuită «sacralui» ori pe calea «teologiei» adică a limbajului; însă calea «textului» — care redă pe Iisus Hristos ca ființă reală între contemporanii Săi — constituie un grad mai dezvoltat de interioritate decît celelalte două căi.

De altă parte raportul între cele trei căi arată că: «sacral» intrupează, într-o măsură, în prezent trăsăturile trecutului; că «teologia» actualizează pentru prezent doctrina trecutului; iar «textul» fixează trăsăturile și mesajul trecutului, actualizîndu-le prin formularea teologică și prin prezența sacralui. De aceea textul rămîne pentru todeauna norma de credință între «sfînt, teolog și exeget».

Încercînd să contureze rolul propriu *exegetului*, autorul precizează că domeniul exclusiv al muncii exegetice este textul inspirat iar Tradiția îi definește problemele și îi orientează cercetarea; în timp ce *dogmatistul* (ori «exegetul tradiției dogmatice»), cînd descifrează textul inspirat, îl obține prin Tradiția în întregul ei. De aceea exegetul nu poate să descopere toate implicațiile enunțate de dogmatist și nici nu poate obține certitudini istorice asupra unor fapte pe care prin credința sa, le poate socoti reale.

În continuare autorul se oprește în paragraful *Exegeza teologică și teologia biblică*, asupra analizării situațiilor care la prima vedere, încredințează *exegetului* lucrările de analiză, iar *dogmatistului* lucrările de sinteză, deși amîndouă pozițiile urmăresc să realizeze siguranța dogmatică. Deoarece credința nu este un salt în gol, o proiectare nerațională în afară de sine, ci ea se poate exprima în chip rațional, Sfînta Scriptură nu constituie un mijloc destinat să justifice dogmatica, ea nu există «alături (aparte)» de Tradiție, ci în Scriptura cuprinsă în Tradiție se află izvorul însuși al Revelației, care este Hristos.

De aceea, «exegeza teologică» devine «teologie biblică», ceea ce îngăduie ca tradițiile parțiale să fie unite într-o sinteză, în care Biblia întreagă oferă exegetului sensul unitar. În acest sens lucrările de teologie biblică trebuie să ocupe un loc de seamă în activitatea dogmatistului, care este dator să țină seama de interpretările succesive puse la dispoziție de Tradiția bisericească.

Autorul socotește că din confruntarea între teologia biblică și teologia dogmatică se va putea ajunge la colaborarea unei teologii pentru vremurile noastre, teologie care să respecte pe deplin și Scriptura și Tradiția.

Ultimul aspect cercetat de autor se referă la *Exegeză și ermeneutică*, în care arată că deși acești termeni au pînă la un punct același sens, totuși întrucît sarcina exegezei era cea de spectatoare și tributară a trecutului, exegetul nu se poate comporta față de Biblie ca «un spectator pur și impersonal», pentru că de fapt există înfruntare a două feluri de limbaj, — care se confundau. Degajarea înțeleșului teologic adevărat este inlesnită de ermeneutică. Într-adevăr dacă adevărul teologic se exprimă în istorie, iar istoria se prezintă în genuri literare și într-un limbaj căruia nu i se poate sesiza natura exactă, întrucît diferiți factori: antropologici, cosmologici etc., condiționează lectura și îngreunează înțelegerea textului; — ermeneutica ajută la înțelegerea ambiguității ce rezultă din aceasta, — atunci exegeții trebuie să accepte exigențele ermeneuticii fiind incredințați că aceasta va duce la aprofundarea metodei lor.

Autorul concludе că — în urma demonstrației făcute — de la exeget nu trebuie să se ceară numai lămuriri asupra Bibliei, ci trebuie să i se pretindă învâțășirea unui învățămînt biblic, care să pună pe credincios în contact cu însuși cuvîntul lui Dumnezeu, într-un limbaj perfect inteligibil pentru vremea noastră. În acest fel — neconfundînd exegeza cu pastorală (care este o consecință, nu o aprofundare a exegezei) — munca exegetică trebuie să se transforme în exegeză biblică și chiar într-o sinteză de teologie biblică fundamentală pe o ermeneutică adecvată, fără ca să se pretindă realizarea unui acord unanim între exegeți și dogmatişti asupra acestui lucru. — (P.V.I.).

*Semnificația medico-istorică a bolnișelor mînăștiresști*, de un colectiv, cu o introducere Prof. Dr. Doc. V. L. Bologa, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 9—10, p. 681—704; nr. 11—12, p. 879—912; XXII (1970), nr. 1—2, p. 39—64; Și extras cu o postfață de I. P. S. Mitropolit Firmilian al Olteniei.

În cuvîntul introductiv, intitulat: *E necesară dezbaterea problemei bolnișelor mînăștiresști?*, Prof. Dr. Doc. V. L. Bologa subliniază necesitatea simpozionului de istoria medicinei, care a avut loc la Rîmnicu-Vilcea în 1969 și care a aprofundat — și pe cît a putut a căutat să rezolve, în discuții *pro* și *contra*, dacă bolnișele mînăștiresști au constituit sau nu o fază premergătoare marilor ctitorii spitalicești, în sens modern de instituții curative, cu îngrijire medicală competentă din secolul al XVIII-lea.

În urma discuțiilor asupra comunicărilor susținute de diferite categorii de iubitori ai istoriei, s-a încercat precizarea că «în evul mediu la bolnișele mînăștiresști nu avem de-a face cu o perpetuare a marilor spitale din Imperiul bizantin, ci de adoptarea unei instituții mai simple, mai modeste, fără caracter propriu-zis spitalicesc, un loc de retragere și de îngrijire exclusiv a călugărilor bolnavi și bătrîni și că în aceste bolniși nu se dădea o îngrijire medicală calificată, ci numai una cu caracter casnic, popular. În sfîrșit se pare tot mai evident că bolnavii laici nu erau primiți sistematic în bolnișe». Cu toate acestea au existat și unele comunicări care au încercat să găsească un fenomen de continuitate între bolnișe și spitalele de mai tîrziu.

Deși problema dezbătută interesează «în egală măsură istoria bisericească, istoria medicinei și istoria culturii» ea a rămas totuși deschisă; s-a putut preciza însă că «existența bolnișelor în vechile noastre mînăștiri constituie un fapt pozitiv, semnificativ pentru adîncă omenie care stăpînea instituțiile noastre mînăștiresști.

În continuare vom reda doar titlul comunicărilor susținute la simpozion, fără a intra în analiza conținutului lor.

- *Bolnișele mînăștiresști* (p. 683—687), susținută de Pr. Dr. Ath. Negoită;
- *De la bolnișa mînăștirescă la spitalul civil* (p. 688—696), susținută de Dr. G. Brătescu;
- *Despre tipicul bolnișelor mînăștiresști* (p. 696—700), susținut de Dr. Petre Miroiu;

- *Despre bolnițele minăstirești la noi și la vecini* (p. 700—704), susținută de către Dr. G. Brătescu și Dr. V. Manoliu;
- *Bolnița și «Vraceavnița»* (p. 879—884), susținută de Dr. Nicolae Vătămănuș;
- *Bolnițe și spitale românești în secolul al XVIII-lea* (p. 885—892), susținută de Conf. Dr. B. Dușescu și Dr. Nicolae Marcu;
- *Insemnătatea medico-istorică a bolnițelor din județul Vâlcea* (p. 892—897), susținută de Dr. Romulus Popescu și Dr. Irina Popescu;
- *Bolnița de la Mănăstirea Cozia* (p. 897—899), susținută de Dr. Irina Popescu-Dobrotineanu și Dr. P. Măldărescu;
- *Cît ține legenda și unde începe adevărul despre bolnița Simidreni-Flămânzești din Curtea de Argeș* (p. 899—908), susținută de Dr. Valerian Marinescu;
- *Bolnița «Mănăstirii «Precesta» din Roman — precursora a spitalului actual* (p. 908—912), susținută de Dr. Epifanie Cozărescu;
- *Contribuții la problema bolnițelor minăstirești* (nr. 1—2) 1970, (p. 39—46), susținută de Const. I. Bercuș;
- *Cîteva opinii despre rolul bolnițelor minăstirești din Moldova* (p. 47—49), susținută de Dr. Cristina Ionescu și Dr. C. Romanescu;
- *Bolnița de la Curtea de Argeș* (p. 49—53), susținută de Dr. L. Sburlan, Dr. C. Tuleanu, Dr. A. Gavrilăscu, Dr. N. Pică și Dr. A. Mitroi;
- *Două manuscrise cu conținut iarmaco-terapeutic provenite de la bolnița Mănăstirii Cernica* (p. 53—56), susținută de Dr. Iarm. E. Gheorghiu;
- *Spitalul Ordinului misericordian din Timișoara* (p. 57—60), susținută de Farm. Tiberiu Pap;
- *Date medico-istorice privind ordinele și mănăstirile de rit latin în Banat și Transilvania* (p. 60—64), susținută de Dr. Eric Lammert-Periam;

În *Postfață*, I. P. S. Mitropolit Firmilian caracterizează ca «semnificativă inițiativa de a desluși problemele legate de bolnițele minăstirești, a unui grup de academicieni, profesori și docenți din cîmpul medicinei și al istoriografiei medicale».

Problema îngrijirii și a îndulcirii suferinței omenești, sub semnul crucii, atinge una din cele mai scumpe fibre ale conceptului creștin despre făptura omenească. Însă organizarea, în mare, a acestei acțiuni s-a făcut pe măsura dezvoltării Bisericii, astfel, într-o vreme de înflorire, numărul așezămintelor de asistență din Bizanț ajunsese atât de mare încît a fost nevoie de o specializare a lor. Ca urmare au apărut: spitale pentru laici; nosocomii pentru călugări; azile pentru bătrîni, orfani, leproși; xenodochiile pentru călători, și altele.

În cadrul conceptului creștin, «această sfințită moștenire a trecut și la ortodocșii români, atât ca idee cît și ca plinire». Înfrîparea în formă modernă a celor dintîi spitale a avut loc tot în cuprinsul Bisericii, între zidurile mănăstirilor (la Colțea, la Sfîntul Pantelimon, la Sfîntul Spiridon). Așadar «pînă la ivirea spitalelor de tip contemporan, Biserica Ortodoxă Română a sprijinit pe cei lipsiți și suferinzi, orfani și bătrîni, adăpostindu-i... ajutorîndu-i, mîngîindu-i și dîndu-le încredere în viață și în umanitate».

Așa au fost în mănăstirile țării bolnițele, vetre ale iubirii de oameni. Iar cei ce și-au adus contribuția la Simpozionul de la Rîmnicu-Vâlcea și la întocmirea acestei lucrări au urmărit să precizeze dacă bolnițele minăstirești «și-tu întins aripile ocrotirii și asupra locuitorilor de la orașe și sate — nu numai asupra viețuitorilor dintrînsele — și dacă vraccia lor au cunoscut ierburi de leac și au stors din ele sucrici tămăduitoare, în lipsa amestecurilor chimice de astăzi».

I. P. S. Mitropolit Firmilian încheie cuvîntul său cu afirmația că «truda lor constituie un adaos binevenit la cultura românească și o prețioasă filă a istoriei sale».

M. Dușu, *Les racines de la conscience nationale chez les Roumains, în Colloque de la Commission internationale des Etudes slaves du Comité International des Sciences historiques, Paris, UNESCO, 1968, p. 59—68.*

Cultura română, definită în contextul sud-est european s-a dovedit receptivă mișcărilor de idei venind atât din Apus cît și din Răsărit.

Umaniștii români, prin scrierile lor, au susținut conștiința romanității noastre: Miron Costin (De neamul moldovenilor), stolnicul Constantin Cantacuzino, Dimitrie Cantemir, episcopul Chesarie de Rîmnic etc. Apariția scrisului românesc a constituit o inițiativă autohtonă, un puternic factor de realizare și susținere a unității naționale. Argumentele utilizate de umaniștii români dezvoltă în «spiritul luminilor» idei și valori, contribuind cu propriile aporturi (prefețe, fragmente inserate în cărți de cult, în calendare și almanahuri) la reliefaarea profilului nostru național, de origine română. În cadrul unui spirit larg deschis de receptare atât a culturii slave, grecești, cât și a culturii occidentale, traducătorii români introduc limba română în cult, răminând ortodocși. Prin acest fapt ei răspund exigențelor naționale în plină afirmare, cât și aspirațiilor poporului, păturilor largi ale populației, dornice de învățatură.

Paralel cu introducerea limbii române în cult, constalăm întrebuițarea din ce în ce mai frecventă a acesteia în viața laică. După apreciere justă a lui P. P. Panaitescu, cărțile de cult, tipărite în românește la Brașov în secolul al XVI-lea sînt o consecință a acestui curent și nu una din cauzele care le-ar fi generat.

În aceeași perioadă, secolele al XVI-lea—al XVII-lea, pictura cunoaște forme inedite de expresie, o bogăție de resurse artistice prezentă în frescele exterioare ale mînăstirilor și bisericilor moldovenești.

Conștiința ortodoxă acționează la noi și în sud-estul european ca un factor esențial al rezistenței opuse puterii otomane. De asemenea ea e egal prezentă și într-o oarecare ostilitate ce se arată față de papalitate.

Adoptarea învățămîntului grecesc la sfîrșitul secolului al XVII-lea e o nouă probă a conștiinței naționale și ortodoxe, care respinge formele catolice de prozelitism. Victoria limbii grecești ca limbă literară o constituie traducerea integrală a *Bibliei* — 1688. În prefețele Mineiilor apărute la Rîmnic în anul 1779 episcopul Chesarie încorporează într-un spirit de largă libertate fragmente din *Enciclopedia* lui Diderot și redefineste etapele formării poporului român, în care ideea romanității noastre e suverană. Tot în acest timp scriitorii transilvăneni reafirmă în opera lor originea noastră română, analizînd o vastă mișcare de răspîndire a culturii românești, împotriva interdicțiilor autorităților habsburgice.

Mitropolitul Simeon Ștefan în Prefața *Noului Testament* (1648) afirmă unitatea națională și unitatea limbii românești. Unitatea limbii și a tradiției românești a susținut lupta pentru independență și acțiune culturală «Misiunea ortodoxă» a Țărilor Românești s-a afirmat deplin în continua rezistență față de imperii cîrmuite de «alte legi» — islamismul și catolicismul. Spre sfîrșitul secolului al XVII-lea «raționalismul ortodox» devine un factor esențial, mobilizator în lupta pentru independență și dreptate socială, așa cum va apare în 1821, în mișcarea revoluționară a lui Tudor Vladimirescu.

Atît la Petru Maior cît și la Gheorghe Șincai conceptul romanității noastre e esențial. Sîntem «adevărați romani, născuți din adevărați romani». Civilizația și cultura noastră originală, istoria românească însăși, își trag rădăcinile adînci dintr-o conștiință națională puternică, în care elementele amintite mai sus, au un rol preponderent.

Veturia Jugăreanu, *Catalogul colecției de incunabule, Sibiu* (Biblioteca Muzeului Bruckenthal), Întreprinderea Poligrafică Sibiu, 1969, 204 p. + 6 repr. în culori.

În «Cuvîntul introductiv» (p. 5—18) se arată că primul catalog cu privire la «Kaplenbibliotek» a apărut în «Archiv des Vereins», în 1877, iar cel de al doilea în 1944, întocmit de Sievert.

Recercînd cele două cataloage și confruntîndu-le cu titlurile respective, autoarea a constatat că: unele tipărituri nu erau incunabule (și elimină numerele 251, 254, 269, 270, tipărite respectiv în 1505, 1504, 1504, 1512), că uneori la poziții diferite se semnalează unul și același incunabul și că deci confruntarea titlurilor de incunabule, se identifică în colecția Bibliotecii Bruckenthal. existența a 28 lucrări — dublete.

Totalul incunabilelor descrise e de 382 titluri, în care autoarea include 9 incunabile neconsemnate de cataloagele din 1877 și 1944 (între care opere ale lui Plutarh, Pic de Mirandolo, Seneca etc.). De asemenea și 2 fragmente de tipărituri incunabile — constând în 2 foi de calendar din anul 1491 și 1492, descoperite ca forsaț în legătura alor incunabile.

Cea mai bogată colecție de incunabile o constituie aceea provenită de la Biblioteca Capelei, care s-a format din donațiile unor posesori transilvăneni particulari și instituții (Biblioteca orașului Sibiu, Mănăstirea Dominicanilor din Sibiu, biserică, călugări, preoți). La sfârșitul secolului al XVI-lea această colecție, de peste 280 de incunabile, e depozitată în capela Sfântul Iacob a bisericii evanghelice din Sibiu.

Cea de a doua colecție importantă o constituie cea achiziționată de baronul Bruckenthal din diferite centre europene și Transilvania și formată din 76 de titluri, păstrate în muzeul Bruckenthal. La această colecție s-a anexat, în 1879, colecția Bibliotecii Capelei, iar mai târziu, cea evanghelică. Iar în 1937 în fondurile Bibliotecii au intrat încă 3 incunabile.

Lucrarea cuprinde capitolele: *Bibliografie* (p. 21—22); *Descrierea incunabilelor* (p. 23—174); *Indicele signaturilor* (p. 176—180); *Indicele localităților și al tipografilor* (p. 181—194); *Indicele tipografilor* (p. 195—200); *Indicele proveniențelor* (p. 201—204).

La *indexul* privind data apariției se semnalează 50 titluri, fără an. Cel mai vechi titlu datat e cel din anul 1468: Gregorius I Papa, *Moralia*, Basel, 422 f. nenumerotate. Tipar negru, text pe două coloane cu ornamente, în roșu. Inițialele de mină, în roșu. Legătura: scoarțe de lemn învelite în piele cu ornamente în fier rece. Urme de încuierori. Cel de al doilea, datat 1469 este: Thomas de Aquino, *Super quarto Sententiarum*, Mainz, 274 f. nenumerotate.

Ultimul titlu descris (nr. 382) îl constituie: Zabarellis Franciscus, *Lectura super Clementinas*, Veneția, 1499, 206 f., tipar negru pe 2 col.

O sută cincizeci și trei titluri sînt tipărite la Veneția, patruzeci și trei la Strasbourg; două la Paris; patruzeci și unu la Nürnberg; douăzeci și șapte la Köln; trei la Florența; douăzeci la Basel; opt la Mainz; nouă la Padua etc.

Dintre tipografi, Koberger Anton semnează 40 de titluri apărute între 1473 și 1500, tipărite la Nürnberg și alte localități.

Vestitul tipograf venețian Aldus Manutius semnează o singură carte, apărută în 1497: Iamblicus, *De mysteriis aegyptorum, Chaldaeorum, Assyriorum et alia opuscula*, 185 f., tipar negru, text în linie dreaptă, inițiale de mină conturate în culori.

Din *indexul* proveniențelor remarcăm: Antonius de Corona (Brașov), preot, 1540—1550 (nr. 162); Antonius de Valle Agnetis, preot, Agnita, 1493 (nr. 300); Johannes Bethlen și soția sa Clara (anul 1667) (nr. 103, 288, 364, 103, 288, 364). Samuel Bruckenthal, guvernator al Transilvaniei (1777—1787): 76 de titluri. De la mănăstirea călugărilor dominicani desființată la sfârșitul secolului al XVI-lea provin 26 de titluri.

Remarcabile sînt reproducerile în culori: Aristotel, *Opera latina*, Padua, 1472. Pagină cu inițiale în culori. Fondul inițialei este de aur: Gregor IX, *Compilatio decretalium*, Mainz, 1473, pagină cu text, ornată cu inițiale de mină; Andree I., *Additiones ad speculum iudicale Durantii*, Strassburg, 1475. Pagină cu inițiale de mină în culori. Fondul inițialei în culori. Chenar format din ghirlande de flori etc.

Condițiile grafice ale volumului descris, metoda sobră și completă de prezentare a incunabilelor impun atenției acest tezaur al culturii europene.

Dan Simonescu, *Un mare editor și tipograf din secolul al XVI-lea: Coresi*, în «Studii de bibliologie», București, XI (1969), p. 53—60.

Profesorul Dan Simonescu afirmă, în urma cercetărilor recente în domeniul vechii culturi românești, că *Sibiul* trebuie considerat orașul cu cele mai vechi tipografii din Transilvania, unde în perioada 1528—1548 s-au tipărit cărți latine, române, slave și slavo-române. După Sibiu, urmează Brașovul, cu tipografiile lui Honterus (1533—1549), Wagner (1549—1557) și Coresi (1557—1583). *Cărțile româno-slave* tipărite de Filip Moldovanul la Sibiu (1544—circa 1548) sînt contestate de P. P. Panaitescu și Virgil Molin, fiind considerate ca tipărite la Tîrgoviște sau la Brașov.

Prof. Dan Simonescu consideră că perioada tiparului coresian (1556—1589) cores-punde apogeeului activității de fabricare a hîrticilor brașovene. Pe baza examenului filigranologic, se rectifică următoarele date: *Evangheliarul slavo-român* (1580), atribuit lui Coresi, e în realitate o carte precocesiană din anii 1550—1583. *Apostolul* (1563) conține filigrane din anii 1565—1566. *Cazania coresiană* (1564) aparține anilor 1567—1568. *Octoiul mic slav* (1580) conține filigrane asemănătoare celor din *Octoiul slav* (1567) al lui Lörint, fiind aceeași carte cu două tiraje deosebite. *Liturghierul (Slujebnic)* (vezi B.R.V., IV p. 11, nr. 8) este una și aceeași carte cu *Liturghierul* tipărit anonim la Brașov, în 1588 (vezi B.R.V., I, p. 101, nr. 33.) *Tetraevangheliul slav* al lui Lavrentie (B.R.V., IV, p. 7—8, nr. 5), avînd datarea 1570, trebuie rectificat 1582, în urma descoperirii unui exemplar care conține și finalul epilogului (exemplarul de la Leningrad). Lavrentie nu e aceeași persoană cu Lorint, așa cum a opinat N. Iorga.

Coresi avea un deosebit simț artistic. «Desena și tăia singur în ponoase litere mari, drepte, frumoase, egalînd în această privință pe meșterii tipografi venețieni și sași. Avea un simț artistic dezvoltat, care se remarcă prin împodobirea cărților lui cu majuscule ornate floral, după modelele occidentale italiene». De asemenea, a fost un gravor strălucit, ilustrînd în serie cu xilogravuri pagini întregi. Ele se aseamănă cu cele care ilustrau cărțile din Germania și Olanda, din același secol. Scenele religioase reprezentînd momente din viața Mîntuitorului, redade prin ilustrație, nu sînt inspirate din texte oficiale bisericești, ci din texte populare apocrife, reflectînd un realism pronunțat și mai puțin o atitudine hieratică.

Studiile lui Pandelescu Olteanu au arătat că nu există o strictă dependență a *Cazaniei I* coresiene (1564) de un izvor maghiar, ci e vorba de un original sau intermediar slav, în care existau expresii împrumutate din maghiară și rusă (Pandelescu Olteanu, *Les originaux slavo russes des plus anciennes collections d'homélies roumaines*, în «Romano-slavica», IX (1964), p. 169). Pasaje din *Cazania a II-a* a lui Coresi (1581) traduc întocmai predoslovla *Cazaniei* lui Feodorov (*Evanghelic ucitelnoe*, Zab-ludov, 1569). Aceleași gravuri figurează în ambele cazanii. Se presupune chiar un contact direct între «cei doi mari tipografi ai răsăritului».

Coresi a fost susținut în activitatea sa de comunitatea românească a șcheienilor din Brașov, în lupta cu concurența reformatoșilor brașoveni. Curentele eterodoxe aduc din Sibiu la Brașov pe tipograful H. Scherer, cu misiunea ca, prin tipărirea cărților românești, «să strecoare în ele idei reformate». Finalitatea aceasta nu a putut fi atînsă întrucît Scherer a rămas un simplu salariat al Brașovului.

*Cărțile coresiene* au cunoscut o vastă arie de răspîndire. Într-o listă tipărită de un librar din Tübingen (1597) figurează și un *Katechismus Walachici*, pe care Dan Simonescu îl crede a fi nu cel din 1544, ci cel coresian (1559).

Circulația cărților coresiene a ajutat la unificarea limbii literare române și la unificarea aspirațiilor național-române ale celor trei provincii istorice (Țara Românească, Moldova și Transilvania).

Șerban Papacostea, *O veche tipăritură despre Moldova la mijlocul secolului al XVI-lea*, în «Studii», București, 1969, nr. 3. p. 459—464.

Șerban Papacostea prezintă o broșură cu titlul: «*Cratio funebris illustrissimi Principis et Domini Johannis Radzivilii Oliciae...* 1553. *Addita est narratio scripta a fide digno de Valachorum tyrannis, quae ostendit, Turcicos Tyrannos non solum crudelitate, sed etiam astutia magna et fraudibus grassari*». Lucrarea a fost descoperită în Biblioteca Narodowa din Varșovia, secția de tipărituri vechi, cota XVI. 0113, și, după cum se vede din titlu, e imprimată împreună cu un elogiu funerar ca anexă, între ele neexistînd nici o legătură de fond. Ea conține date valoroase privind domniile lui Iliș și Ștefan Rareș, atitudinea lor creștină, cît și începutul domniei lui Alexandru Lăpușneanu. Tendința otomană de a subordona Moldova s-a exercitat în mod presant în această perioadă. Din textul broșurii reiese faptul că, deși Iliș a trecut la islamism, el n-a putut fi impus în continuare ca domn al Moldovei. Țara a refuzat să-l accepte domn pe cel care, luîndu-și «o lege nouă», ar fi întărit și mai mult stăpînirea otomană. Poarta a fost nevoită astfel să retragă pe Iliș Rareș și să confirme pe fra-

tele acestuia, Ștefan. Textul broșurii redă unele aspecte cu privire la insistența otomană de a subjuga Moldova.

Iată cum e redat pasajul referitor la turcirea lui Iliș Rareș :

«După această expediție (...) l-a chemat la sine — e vorba de sultan — pe Ilie, îndemnându-l ca — renegînd creștinismul — să adopte circumciziunea mahomedană. Ilie, om tînăr, atras în parte prin fîgăduieli, în parte îngrozit de amenințări, a cedat în fața tiranului și a primit circumciziunea împreună cu cîțiva dintre boierii săi. Ceilalți însă — mai înțelepți — nu au putut fi constrinși nici prin ademeneli, nici prin amenințări. În cele din urmă l-a trimis (pe Ilie) în Valachia încărcat de foarte multe daruri, poruncindu-i ca să-i atragă pe valachi cu încetul la aceeași necredință și perfidie».

«Valahii» însă au rezistat lui Ilie cînd s-a înapoiat și nu i-au îngăduit să intre în țară. Sultanul «văzînd statornicia valachilor l-a revocat pe Ilie. Între timp valahii l-au ales pe fratele mai mic al lui Ilie, Ștefan, căruia (sultanul) i-a trimis, după obiceiul său, insignele și daruri numeroase, sfătuiindu-l să imite pe fratele său. Acesta a răspuns că nu poate face acest lucru din pricina supușilor săi, căci aliminteri ar fi răsturnat de locuitorii țării». Îndemnat de sultan ca să suprimе treptat pe cei care nu voiau să apostazieze, Ștefan a ajuns ca în cele din urmă să facă pe placul acestuia : «deseori ucidea într-o singură zi douăzeci, uneori și mai mulți bărbați fruntași, pentru a-i face pe plac tiranului, astfel încît, atunci acesta, ar fi dorit-o, să-i subjuge mai ușor pe ceilalți după ce i-a suprimat pe cei mai puternici. Și pe cînd își desfășura cruzimea împotriva tuturor fruntașilor, dregătorii frunțași sale cîți mai rămăseseră, care nu îndurau cruzimea și înțelegeau că toate se petrec din pricina prea crudului tiran, spre primejdia țării, s-au hotărît să fugă și au fugit la poloni, cărora le-au relatat toate intențiile și atrocitățile tiranului. Aceștia (polonii) i-au primit omenește, cu ospitalitate și au găzduit vreo două sute de bărbați frunțași, timp de un an. Căci, exceplînd vreo doi sau trei, ceilalți, părăsind toate ale lor, și luînd cu ei caii cei mai buni, au fugit».

Se știe că Ștefan Rareș a fost suprimat de boierime. Boierii moldoveni refugiați în Polonia aleg domn pe Alexandru Lăpușneanul. Broșura redă în continuare indicații cu privire la alegerea noului domn, jurămîntul său, omagiul față de coroana polonă, restituirea averilor boierești confiscate de Ștefan.

Tipăritura din 1553 prezintă o valoroasă contribuție la o mai bună înțelegere a istoriei Moldovei, în vremea suveranității otomane. — (C. Bărbulescu).

Doina Roșu și Lucian Roșu, *Mînăstirea Gura Motrului*, Meridiane, București, 1969, 37 p. + 33 ilustr. și 1 schiță plan.

Considerată ca cel mai vechi așezămînt bisericesc din județul Mehedinți, Mînăstirea Gura Motrului face parte din grupul monumentelor cu o intensă viață istorică. Mînăstirea a fost așezată în 1519, pe locul unui vechi schit de lemn ridicat de Sfințul Nicodim.

Potrivit documentelor, primul ctitor al Mînăstirii de la Gura Motrului a fost Jupan Harvat, mare logofăt. Pisania arată că după o sută de ani, în locul acestei mînăstiri, Preda Brîncoveanu a zidit o biserică pe care Constantin Brîncoveanu a zugrăvit-o și i-a dat strălucirea monumentelor sale.

Înzestrată de la început cu moșii de primul ctitor, devenită apoi așezămînt domnesc, Mînăstirea Gura Motrului începe să ocupe un loc important în categoria așezămîntelor bisericești. Un rol important a avut așezămîntul în timpul răscoalei lui Tudor Vladimirescu, cînd a fost întărită și aprovizionată ca punct de rezistență. După aceste evenimente documentele amintesc de mînăstire abia în 1832, cînd a fost numit ca egumen Eufrosin Poteca; acesta a întreprins refacerea mînăstirii aducîndu-i și unele transformări. Iar după incendiul din 1892 și după cutremurul din 1940, mînăstirea a fost reparată în 1943, devenind mînăstire de maici.

Datorită transformărilor suferite, așezămîntul și-a păstrat prea puțin din originalitate. Transformări în arhitectura și pictura ei s-au produs în 1841—1842, din inițiativa lui Eufrosin Poteca. După raportul către «Departamentul Credinței», numai cîteva scene din altar au rămas nerefăcute din pictura brîncovenească. Au urmat

apoi reparații în 1855 inițiate de Eufrosin Poteca; lucrările de restaurare din 1852 în timpul egumenului Chesarie și cele mai importante din anul 1956, cu prilejul cărora s-a urmărit să se redea minăstirii înfățișarea de odinioară.

Inconjurată de ziduri puternice, intrarea în incintă se face pe sub turnul clopotniță, contemporan se pare cu biserica, suprainălțat în timpul egumenului Poteca și readus la forma inițială în 1956.

În incintă, pe laturile de nord și est ale zidului erau chilii din care astăzi se mai păstrează doar temeliele. Pe latura de sud erau clădirile vechii stăreții și chilii în care în 1928 fusese instalată o școală de meserii. În centrul incintei se află biserica cu hramul Sfânta Paraschiva cu trei turle, lucrată în exterior cu panouri așezate în două registre despărțite printr-un brâu median.

În pridvorul bisericii se află pe pilastrul din stînga o floare cu patru petale închisă într-un cerc, semnul pietrarului și numele acestuia, Iaru Gută. Deasupra ușii principale a pridvorului se află nișa hramului. Printr-o ușă cu ancadrament de piatră se trece în pronaosul despărțit de naos prin doi stâlpi octogonali. Sistemul de susținere a celor două turle de către pronaos se aseamănă cu cel de la Mănăstirile Dealu și Brebu.

Naosul, prin forma sa, se aseamănă însă cu cel de la Mănăstirile Căluș și Mărcuța. Timpla nu este cea originală. *Pictura* este opera meșterilor olteni Ioniță Dimitrie și Matache.

În pronaos pe perețele de vest portretele ctitorilor Preda și Constantin Brîncoveanu, cu soțiile, iar deasupra ușii, biserica minăstirii, în miniatură. Pe perețele de sud, de o parte și de alta a ferestrei portretele lui Matei Basarab voievod și al jupîniei Stanca, soția lui Papa Brîncoveanu, dintre care se distinge prin expresivitate portretul lui Preda Brîncoveanu.

În naos pictura este împărțită aici în trei registre: în primul registru, pe pereții de la nord și de la sud, îngeri și sfinți; în al doilea registru: medalioane de sfinți; iar în al treilea registru șase tablouri cu scene din viața lui Iisus.

Pe perețele din nord și în special pe cel din sud se mai păstrează scene și din al patrulea registru (Buna Vestire, Nașterea și Botezul Domnului).

Aceeași împărțire pe patru registre se deslușește și în altar: pe boltă Maica Domnului cu Iisus în brațe inconjurată de îngeri.

În exterior în dreptul pronaosului, în partea de sud, se află morîntul egumenului Eufrosin Poteca, înfîlțit ca egumen la Mănăstirea Gura Motrului, în 1832, undea desfășurat o intensă activitate de restaurare a complexului minăstiresc și de organizare a vieții monahale, de înzestrare a minăstirii cu cărți și, în special, de organizare a unor școli sătești. Dintre cărțile cu care a fost înzestrată minăstirea prin grija lui Eufrosin Poteca, s-a mai păstrat o *Evanghelie elinească și românească*, donație a lui Constantin Brîncoveanu tipărită în 1693. Tot de la Constantin Brîncoveanu s-au mai păstrat o cădelniță de argint, o anaforiță tot de argint, sfîntul potir și șase candelade de argint.

Se mai păstrează fragmente din catapeteasma originală a bisericii impresionantă prin sculptura sa în lemn aurit cu ghirlande de flori și medalioane pictate.

Lucrarea reușește să dea la lumină știri și evenimente legate de trecutul acestuia valoros monument bisericesc.

Cele treizeci și trei de ilustrații alb-negru, artistic realizate, completează imaginea frumoasei ctitorii de la Gura Motrului. — (Ioan F. Stănculescu).

Prof. Dr. Radu Floră, *Comunitatea ierarhică sîrbo-română sub jurisdicția Mitropoliei din Sremski Karlovici*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 10—12, p. 655—662.

După o sumară prezentare a organizării Mitropoliei din Sremski Karlovici, începînd de la 1689, autorul se ocupă îndeaproape de perioadele în care Mitropolia aceasta — conducătoare și organizatoare a vieții bisericești și uneori și a vieții cultural-școlare a sîrbilor ortodocși din Imperiul habsburgic — a avut și grija spirituală a românilor ortodocși bănățeni și ardeleni și chiar bucovineni.

Cea dintîi perioadă este cea de la 1718 la 1739 cînd Austria a ocupat, în urma victoriilor asupra turcilor, Serbia de Nord și mare parte din Oltenia. Atunci atribu-



țiile Mitropoliei din Sremski Karlovici s-au extins și la nordul Dunării și a dat naștere unei rodnice colaborări publicistic-editoriale, manifestată prin scoaterea de sub teascurile tipografiei de la Rimnic a numeroase cărți pentru români și pentru sârbi (trebuie menționate îndeosebi *Abecedarele*).

Cea de a doua perioadă — cea a *comunității ierarhice sârbo-române* — acoperă veacurile al XVIII-lea și al XIX-lea și corespunde cu epoca de presiuni exercitate asupra românilor din Ardeal și Banat pentru a trece la uniație. Presiunea aceasta de a trece la uniație (ceea ce amenința și pe sârbi), însoțită de acțiunea catolică de frinare a propagandei luterane, a făcut ca Biserica Ortodoxă Română din Ardeal, rămasă dezorganizată, să caute și să dobândească ajutor de la Mitropolia sârbă din Sremski Karlovici, care se bucura în acea vreme de privilegii. Astfel a luat naștere comunitatea ierarhică româno-sârbă, care începe cu Vichentie Popovici (1713—1725) și se menține până la păstoria lui Samuil Masirevici (1846—1870), cînd, la 24 decembrie 1864 a fost proclamată formarea Mitropoliei ortodoxe române independente în Ardeal cu sediul la Sibiu, cu alte episcopii sufragane, între care cea a Aradului și cea a Caransebeșului pentru românii bănățeni. Eparhia bucovineană a continuat să rămână încă multă vreme în cadrul comunității ierarhice a Mitropoliei din Sremski Karlovici.

Practic trecerea românilor bănățeni și ardeleni sub jurisdicția Mitropoliei din Sremski Karlovici s-a efectuat în mai multe etape succesive: românii ortodocși din părțile Banatului au intrat în componența Mitropoliei din Sremski Karlovici chiar de la înființarea ei; aceiași lucru se poate spune și despre românii ortodocși din regiunile de margine ale Ardealului. Astfel diploma lui Leopold I din 4 martie 1695 confirmă acestei Mitropolii jurisdicția asupra Eparhiilor Timișoara și Ineului, ca și asupra Eparhiilor Virșetului și Caransebeșului.

O altă fază o constituie momentele diferite în care românii ortodocși din diferite «țări» ale Ardealului, rămași fără ierarhi, din pricina presiunilor de trecere la uniație, cer să fie primiți sub oblăduirea Mitropoliei din Sremski Karlovici la 28 august 1735, românii din Brașov și din Țara Birsei; la 28 noiembrie 1747, românii din Făgăraș, la 6 aprilie 1761, românii din Sibiu. Însă alipirea formală a Bisericii Ortodoxe Române din Ardeal la Mitropolia din Sremski Karlovici a avut loc în anul 1783, o dată cu alipirea la Mitropolia din Sremski Karlovici a Eparhiei ortodoxe a Bucovinei.

Semnificația acestei comunități ierarhice în laturile ei pozitive constă în continuarea și perpetuarea relațiilor bisericești și culturale sârbo-române tradiționale de veacuri, precum și în contribuția pe care a adus-o la păstrarea individualității naționale a celor două popoare. Dezvoltarea aspectelor politic-naționale a dus la subordonarea aspectelor profesionale, deși tendințele autonomiste pe plan organizatoric — bisericesc merg paralel cu tendințele de deșteptare a conștiinței naționale. Încît în momentele în care latura politic-națională se avîntă în frământările revoluționare din 1848, era firesc ca să se ajungă și la anularea comunității ierarhice între sârbi și români.

De pe urma acestei comunități ierarhice sârbo-române în cadrul Mitropoliei din Sremski Karlovici au rămas aproape un milion și jumătate de documente care privesc și pe români, reprezentînd două veacuri de istorie bisericească și culturală sârbo-română, care se cere studiată.

Aceste documente au fost trecute în 1945 în posesia Academiei sârbe de științe și arte din Belgrad, care, după organizarea și inventarierea lor, le-a pus la dispoziția cercetătorilor.

Grigorie Popiți, *Pagini din istoria Bisericii bănățene*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 10—12, p. 705—711.

Pornind de la caracteristicile unității între Ortodoxie și neamul românesc, autorul demonstrează faptul că apărarea Ortodoxiei în părțile Banatului împotriva tendințelor catolice de a forța trecerea românilor ortodocși la uniație a constituit un real factor de conservare a entității naționale.

În acest scop este înfățișată pe larg epoca plină de frământări din viața orașului Timișoara după înlăturarea turcilor și intrarea ei în stăpînirea Imperiului habsburgic.

În această epocă a fost sistematic urmărită înlăturarea Bisericii Romano-Catolice în Banat sub toate formele cu putință: aducerea la 1717 a iezuiților (pentru înlăturarea acțiunilor prozelitiste unioniste); mutarea la Timișoara a Episcopiei catolice din Cenad (1719); și o intensă acțiune de germanizare a întregului Banat.

Aceste acțiuni au provocat reacțiuni (care au dus la revolta de la 1737—1739) din partea credincioșilor ortodocși — români și sîrbi —, care, sub conducerea Mitropoliei din Carlovăț, s-au unit pentru a putea rezista presiunilor.

În sprijinul expunerii sale autorul aduce fapte — dintre care unele prea puțin cunoscute — care înfățișează cu limpezime contribuția Ortodoxiei la istoria Banatului și care evidențiază importanța colaborării în primele decenii ale veacului al XVIII-lea între Biserica Ortodoxă Sîrbă și masa compact ortodoxă a românilor bănățeni din Eparhiile Caransebeșului, Timișoarei și Aradului, în luptă pentru apărarea Ortodoxiei, luptă îndeaproape sprijinită permanent de românii din Țara Românească.

Dr. Aurel Coșma, *Sfîntul Ilie — patronul suburbiului Fabric*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 10—12, p. 693—704.

Suburbia «Fabric» care a format străvechea vatră a Timișoarei, și-a căpătat numele de la numeroasele ateliere și uzine pe care le cuprinde și care s-a dezvoltat nefecetată încă de la 1716, cînd lucrul au fost izgoniți.

Locuitorilor de baștină de naționalitate română li s-au adăugat în timp numeroși locuitori de alte naționalități, fără ca însă noii locuitori să influențeze tradițiile, obiceiurile și costumele străvechi, în care Biserica juca un rol important, organizînd viața credincioșilor români ortodocși în cadrul parohiei, al cărei locaș de cult a fost închinat, de la sfințirea lui în 1828, Sfîntului Prooroc Ilie.

Împerecherea vieții religioase cu tradițiile și obiceiurile vieții sociale se manifestă îndeosebi în «ruga» organizată ca prilej de petrecere în fiecare an la hramul bisericii (20 iulie), la care luau parte toți românii din oraș, petrecînd în jocuri distractive și populare. Cu vremea «ruga» de la Sfîntul Ilie din suburbia Fabric s-a transformat în prilej de manifestări naționale și patriotice.

În această perspectivă parohia a sprijinit cauza aspirațiilor poporului român, mai cu seamă pe plan cultural, inițiind reuniuni artistice și distractive, organizînd coruri naționale și acordînd ajutoare materiale școlilor, dascălilor și elevilor.

Autorul urmărește îndeaproape, întemeiat pe documente, aceste aspecte în veacul al XIX-lea și începutul veacului al XX-lea.

Dr. Nicolae Mladin, *Mitropolitul Ardealului, Înnoirea teologiei*, în «Mitropolia Ardealului», XVI (1969), nr. 11—12, p. 828—832.

Cu prilejul sărbătoririi — în zilele de 27 și 29 noiembrie 1970 — a 20 de ani de la înființare, Institutul teologic universitar protestant unic din Cluj, a proclamat «doctor honoris causa» pe I.P.S. Mitropolit Nicolae Mladin al Ardealului, pe Eminența sa Episcopul Argay György, pe Prof. Dr. Jan de Graaf și pe Dr. Marcel Pradervand.

După înminarea diplomelor de «doctor honoris causa», I.P.S. Mitropolit Dr. Nicolae Mladin a rostit în cadrul festivității (în ziua de 29 noiembrie 1969) conferința cu titlul *Înnoirea teologiei*, în care prezintă aspectul de înnoire a teologiei creștine într-o sinteză principială, necesită de colaborarea de douăzeci de ani între teologia protestantă din România și teologia ortodoxă românească, în cadrul larg al dezvoltării teologiei creștine în general.

În conferința sa I.P.S. Mitropolit Nicolae Mladin demonstrează în esență, că teologia — după Sfînta Scriptură și după Sfinții Părinți — nu înseamnă numai «a vorbi despre Dumnezeu», ci înseamnă și a trăi în Dumnezeu, în Iisus Hristos.

În acest sens teologia este gândire vie asupra tainelor dumnezeiești celor mai presus de minte și cuvînt, gândire izvorită din înrădăcinarea cit mai deplină a teologului în Iisus Hristos, în Revelația divină. De aici conștiința continuă a teologiei că în conceptele ei există o anumită limitare și că ele au valoare în măsura în care deschid zăările infinite ale vieții divine, și de aceea teologia creștină s-a străduit și se străduiește să exprime viața lui Hristos în lume, în istorie, în Biserică, viața divin-umană în permanentul ei dinamism spre ținta desăvîșirii. Și cum omenirea însăși — ca și omul — este, prin ființa ei și prin lucrarea lui Dumnezeu, o realitate în dezvoltare istorică, îmbogățindu-se și descoperind noi și noi aspecte ale vieții ei, rezultă că și Biserica și teologia trebuie să se înnoiască, să crească în conformitate cu dezvoltarea societății, în care noi vedem nu numai umanul, ci și divinul. Necesitatea acestei înnoiri a apărut cu mai multă evidență în vremea noastră, cînd societatea, omenirea întregă, este cuprinsă într-un proces de transformare rapidă și profundă pe toate planurile vieții.

Ca și teologia Sfinților Părinți, teologia de azi trebuie să exprime Evanghelia în conceptele culturii actuale și să dea un răspuns creștin la năzuințele și realizările epocii noastre și să deschidă perspective noi spre viitor, ținînd seama că veșnicia lui Iisus Hristos înseamnă totdeauna permanenta Lui actualitate, permanenta Lui contemporaneitate. Biserica nu este o realitate izolată de realitatea general umană, de societate, căci ea este în lume și pentru lume.

Desigur există o deosebire în felul de abordare a realităților istorice în care se încadrează și realitatea Bisericii. Astfel teologia occidentală și-a îndreptat atenția cu stăruință spre procesul secularizării, care nu constă numai în afirmarea autonomiei vieții umane, autonomiei valorilor, ci și în înlăturarea factorului divin, în dizolvarea credinței.

Secularizarea este pusă de către teologia occidentală în seama științei și tehnicii, care ar crea un nou mediu, o nouă mentalitate, noi posibilități, în așa fel încît omul — stăpîn asupra pămîntului și deschizător de drumuri în cosmos — s-ar mulțumi cu belșugul material, cu ceea ce-i oferă viața terestră, cu imanentul, și n-ar mai simți nevoia de transcendent, de o altă viață. El n-ar mai vedea nicăieri prezența divină, ci s-ar vedea numai pe sine și existența înconjurătoare. De unde ar rezulta că omul de azi se împlinește prin știință și tehnică și prin ceea ce îi oferă aceste forțe propulsive ale progresului uman.

Noi socotim însă că știința și tehnica pot sluji vieții sau morții, progresului sau distrugerii, binelui sau răului; că sufletul epocii noastre este cuprins de idealuri și năzuințe umane superioare pentru făurirea unei vieți de dreptate, libertate, egalitate, frățietate, unitate și pace pentru toți oamenii, pentru toate popoarele lumii.

De aceea Bisericile care nu înțeleg să sprijine aceste idealuri și năzuințe superioare ale omenirii, sau le sprijinesc cu duplicitate, oscilînd între trecut și viitor își pierd credințioșii.

În consecință, calea de înnoire a teologiei este ca, în numele lui Iisus Hristos, să fim alături de popor, alături de forțele înnoitoare ale omenirii și împotriva forțelor ce vor să ducă omenirea la o catastrofă atomică. Pe această cale au pășit toate Bisericile din țara noastră și de aci conlucrarea frățească, ecumenistă între teologii ortodocși și teologii protestanți.

Înnoirea teologiei, generată de înnoirea societății, are drept urmare apropierea pozițiilor teologice, care în trecut păreau ireconciliabile. Astăzi fiind înlăturată polemica, discuțiile teologice sînt purtate în spiritul dragostei creștine și respectului reciproc și ajung să descopere noi aspecte, care fac posibilă comunitatea de vedere și conlucrarea practică. Exprimînd imperatiivele vieții de azi, teologia aceasta devine îndrumătoare a acțiunii, a vieții preoților și credincioșilor noștri în parohii, căci ea exprimă aspirația înfrățirii dintre Biserică, dintre ierarhi, clerici și credincioși, care sînt una în dragostea lui Iisus Hristos și în slujirea idealurilor superioare actuale. Totodată ea întărește înfrățirea și acțiunea comună pe linia acestor idealuri pentru că este o teologie a păcii și progresului, a contactului deschis cu forțele vii, constructive ale societății, ale omenirii, o teologie pozitivă, o teologie a vieții atotbiruitoare.

Această orientare a teologiei spre viața cea nouă nu înseamnă laicizarea ei, ci adîncirea ei în Iisus Hristos, în Evanghelia Domnului, pentru că adevărul, pe care îl verifică viața Bisericii în fiecare zi și pe care îl exprimă teologia, constă în faptul că înnoirea Bisericii, înnoirea teologiei izvorăște din Iisus Hristos, cel veșnic viu,

și din viața în neconținută transformare, viață care — în perspectiva teologică — prin dezvoltarea ei spre ținte superioare exprimă nu numai năzuințele omenirii, ci și voia lui Dumnezeu.

Așadar, a vieții cu Iisus Hristos și a teologhisi despre viața în Hristos este tot una cu a fi solidar cu omenirea, a trăi în actualitate și a promova acea dragoste nemărginită de om, care se revarsă în sufletul oricui iubește cu adevărat pe Iisus Hristos.

De aceea în înnoirea teologiei noastre ortodoxe — prin ancorarea în Iisus Hristos și în actualitate — noi ne simțim solidari cu acea teologie protestantă și romano-catolică din Apus care pășește pe aceeași cale a înnoirii și cere înnoirea vieții Bisericilor respective în Iisus Hristos și în sprijinirea forțelor înnoitoare ale vieții, dezbrăcarea de armura medievală și de prejudecățile secolelor anterioare, pentru ca Evanghelia lui Iisus Hristos să devină izvor de viață nouă pentru toți creștinii astfel o convergență teologică pe plan ecumenist, care adună la un loc toate forțele creștine ce pășesc pe calea înnoirii în Iisus Hristos și în imperativele superioare ale vieții contemporane.

**Arhim. Ilias Mastroiannopoulos, *Premise ortodoxe pentru dialogul ecumenic* (Traducere de Pr. Olimp N. Căciulă), în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 10—12, p. 620—629.**

Ideea călăuzitoare a studiului este că nu noi vom putea aduce unitatea și că noi vom putea realiza unirea Bisericilor, căci aceasta revine acțiunii lui Dumnezeu. Datoria noastră, a tuturor creștinilor, este să nu punem piedici acestei acțiuni divine; ci să ne străduim a deveni instrumente în mâna lui Dumnezeu, să devenim «tipuri de creștini», iar Bisericile noastre să fie modele ale Bisericii celei una, sfântă, sobornicească și apostolească, modele ale Bisericii Sfinților, Părinților și Martirilor, — fiind norme de credință, de rugăciune și de asceză, cămine de teologie autentică și de spiritualitate. Și atunci numai întemeietorul Bisericii va putea promova unitatea Bisericii și unirea tuturor într-o turmă și un păstor.

Autorul analizează apoi starea actuală și perspectivele de viitor ale activității tuturor factorilor — școli teologice, conducerea Bisericilor, clerul și monahismul —, care, prin rugăciune stăruitoare prin viațuire cu adevărat creștină și prin teologhisi mai profundă, pot duce Bisericile creștine la o stare mai aptă pentru un dialog ecumenic esențial și constructiv.

În dezvoltarea acestei teme, autorul grupează argumentele sale în următoarele paragrafe:

— *Comuniunea ecumenică* în care arată că ecumenismul, nu poate fi sincretism religios și nici unire forțată și mecanică a Bisericilor; nu poate fi nici dispoziție de acomodare și nici acceptare a unei stări de relativitate. Ci ecumenismul este cunoaștere și comuniune sinceră a creștinilor și Bisericilor de diferite confesiuni, izvorînd, ca necesitate, din durerea despărțirii și din dorul pentru reînfrățirea unirii.

Ca urmare a acțiunii întreprinse timp de aproape un veac în cadrul unei Mișcări ecumenice din ce în ce mai organizate și aproape generalizate, astăzi există un real curent de întoarcere către izvoare, către vechea Tradiție biblico-patristică și către forma apostolică a creștinismului, curent care se întinde și se adâncește progresiv.

— *Calea dialogului* în care se demonstrează că în acțiunea pentru înfăptuirea dialogului trebuie evitate extremitățile și rezolvările unilaterale. Pentru că în dialogul serios și adevărat nu pot avea loc: fanatismul, graba superficială, polemica și punerea problemelor legate de dialog numai în discuția întrunirilor interbisericești.

Pentru netezirea căii dialogului în care să se poată înfăptui dialogul curajului și al seriozității în discutarea problemelor de bază este nevoie de studiu, de umilință, de sinceritate și de liniște. Numai în acest fel dialogul interbisericesc va putea dobândi conținut spiritual și fundamentare teologică și va deveni cu adevărat folositor.

Obligați de Tradiția și de moștenirea importantă pe care o posedă ortodocșii trebuie să întîmpine, în chip creator și plini de responsabilitate criteriului just pe care-l stăpînesc, toate încercările de dialog pentru a înlătura din calea dialogului

atît atitudinea «monopolitomului sclerosat» cit și atitudinea «superficialității modernizante».

— *Baza biblică-hristocentrică* în purtarea dialogului demonstrează că unitatea creștinilor nu trebuie înțeleasă ca alipire mecanică laolaltă, ca o apropiere sentimentală sau diplomatică a creștinilor, ci trebuie înțeleasă numai în Hristos, ca o comuniune supranaturală și tainică, după modelul și după inspirarea Sfintei Treimi. Pentru că despre unitate se poate gândi, vorbi și pentru ea se poate ruga și lucra numai pe bază biblică și în perspectivă hristocentrică.

— *Premisele duhovnicești* indicate de autor pentru întărirea terenului delicat și sensibil pe care se poartă raporturile ecumenice în vremea noastră sînt: «rugăciunea», «umilînța și căința», «dragostea», «sfîințenia» și «meditația», a căror necesitate de practicare este întemeiată pe larg pe texte biblice.

Practicarea acestor «premise duhovnicești», în perspectiva gîndirii ortodoxe adînci și esențiale, va apăra purtarea dialogului de îngustime în gîndire și de moliciune în acțiune. Pentru că numai pătrunzînd cu ajutorul acestor «premise duhovnicești» în esența lucrurilor, vom putea face ca acțiunile ecumenice să fie purtate în Duhul Sfînt, Care sălășluiește în Biserică și o conduce. Adică pentru corecția și rodnică purtare a dialogului interbisericesc este nevoie nu numai de cunoașterea teologiei ortodoxe, ci și de adăparea din ea prin Duhul Sfînt.

**Arhiepiscopul A t e n a g o r a al Tiatirelor, *Tendințe noi în ritualul ortodox* (Traducere de Pr. Axente Moise), în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 11—12, p. 679—690.**

În cadrul temelor propuse de Prima Conferință Panortodoxă de la Rodos (1961) pentru Sinodul Panortodox, Arhiepiscopul Atenagora al Eparhiei grecești a Tiatirelor și Marii Britanii a întocmit o listă cu cele mai importante probleme de interes practic ce urmează a fi înscrise pe ordinea de zi a Sinodului Panortodox.

Chestionarul întocmit de Arhiepiscopul Atenagora cuprinde 36 de întrebări, pe care le adresează celorlalți ierarhi ortodocși cu privire la: — teme liturgice; — chestiunea părțicelelor euharistice; — chestiunea celor două epicleze; — Sfintele taine a Botezului, Maslului și Cununiei; — metoda postului; — Taina Mărturisirii; — Canoanele Bisericii; — problema sărbătoririi Sfințelor Paști.

**Prof. Dr. Ludwig B i n d e r, *Învățămîntul teologic din țara noastră în slujba bunelor raporturi dintre culte*, în «Mitropolia Ardealului», XV (1969), nr. 11—12, p. 832—834.**

Urmărind să răspundă la întrebarea: în ce măsură învățămîntul teologic promovează bunele relații între cultele din Republica Socialistă România, autorul — profesor la Institutul teologic protestant unic din Cluj — schițează diferite domenii ale activității comune ale Bisericilor Protestante și ale Bisericii Ortodoxe Române, și ale instituțiilor lor de învățămînt.

Astfel, după ce arată că instituțiile de învățămînt teologic ale Bisericii Ortodoxe Române au o veche tradiție de colaborare și de adîncire a aspectelor ecumeniste ale teologiei, autorul se oprește îndeaproape asupra activității desfășurate îndeosebi pe plan educativ de Institutul teologic protestant unic din Cluj. În cadrul acestei prezentări, evidențiază:

— însuflarea slujitorilor cultelor a îndatoririi față de orînduirea comunității din care fac parte;

— educarea studenților în gîndirea metodică, ceea ce implică observarea obiectivă a eterogenului din celelalte culte;

— îndreptarea activității de cercetare și către contemplarea istorică a tuturor Bisericilor de pe pămîntul patriei; ceea ce creează conștiința despre unitatea patriei și despre unitatea principială a creștinătății;

— îndrumarea spre studiul Sfintei Scripturi și al Sfinților Părinți — ceea ce face ca membrii Bisericii Ortodoxe Române să ia cunoștință de rezultatele cerce-

tărilor biblice ale Bisericilor Protestante din Republica Socialistă România, și de altă parte, ca creștinii protestanți să se pătrundă de evlavie față de liturgia Bisericii Ortodoxe.

În legătură cu participarea Bisericii Ortodoxe și a Bisericii Protestante din Republica Socialistă România și a instituțiilor lor de învățămînt teologic la activitatea Mișcării ecumenice contemporane, autorul semnalează orientarea ecumenistă a preoților și studenților, în conferințe colective ori în secțiuni de lucru individual, în contacte și convorbiri bilaterale. În acest fel merită să fie remarcată activitatea ierarhilor, cîerului, studenților și credincioșilor Bisericii Ortodoxe și a celorlalte culte din Republica Socialistă România la toate aspectele activității de slujire a păcii.

La sfîrșit autorul s-a ocupat îndeaproape de schimbul de studenți și de reviste teologice, între Bisericile Protestante și Biserica Ortodoxă Română, ceea ce a dus la o cunoaștere teologică reciprocă profundă și la încheierea de prietenii trainice între cetățenii români de diferite confesiuni.

Pr. Ilie Moldovan, *Îndeplinirea îndatoririlor cetățenești ca poruncă divină*, în «Mitropolia Ardealului», XV (1969), nr. 11—12, p. 844—848.

Pornind de la adevărul că credinciosul creștin se dezvoltă și își împlinește misiunea sa spirituală în cadrul contemporan lui al vieții umane, autorul demonstrează cu logică strînsă și foarte succintă că aceasta impune integrarea creștinului preocupărilor societății în care viețuiește. În acest caz datoria «faptei» apartenența nu numai pasivă ci activă, prin răspundere la sobornicitatea vieții, încrederea în contribuția efortului personal la propășirea patriei și a poporului, suflul generos și jertfelnic sînt tendințe pe care credinciosul le descoperă în mediul social în care se găsește și care trebuie să reprezinte în conștiința sa elemente vitale».

În continuare sînt prezentate aspecte interesante ale înțelegerii îndatoririlor cetățenești, din care redăm cîteva :

Astfel pentru creștin iubirea de patrie, în care sînt cuprinse toate datoriile cetățeanului față de obște, are un caracter de pietate, pentru că patriotismul este mai presus de orice expresie nobilă a iubirii față de aproapele poruncită de Dumnezeu.

Desăvîrșirea creștină ca ideal suprem de viață implică actul de deschidere a creștinului față de semenii săi, ceea ce adesea se concretizează în împlinirea datoriilor față de instituțiile obștești. În această înțelegere creștinul se poate realiza pe sine doar colaborînd la o operă obștească ce depășește cu mult perspectivele sale individuale.

În lumina poruncii divine de iubire față de aproapele, care constituie principiul rezumativ al drepturilor dintre indivizi și principiul generator de dreptate socială, datoriile față de colectivitate sînt prelungiri ale «datoriilor față de semenii, dirijate spre scopul direct al colectivității: realizarea binelui comun». De aceea, după învățătura creștină, împlinirea datoriilor cetățenești constituie un fapt de conștiință, întrucît practicarea virtuților sociale izvorăște din convingerile lăuntrice, din prisosința inimii (Rom. XIII, 8), nu este impusă dinafara omului.

După aceasta, autorul analizează pe larg aspectele raporturilor între conștiință și viața socială, precizînd că, pentru înțelegerea înaltei misiuni morale și sociale ce revine credinciosului creștin, conștiința trebuie pregătită pentru a unifica efortul tuturor facultăților sufletești mobilizate în împlinirea datoriilor cetățenești, ca act de conștiință, avînd în vedere formarea unui om nou în conștiința căruia interesele obștești să triumfe asupra intereselor individuale.

Jacques Dubois, *Les saints du Nouveau Calendrier*, în «La Maison-Dieu», Revue de Pastorale Liturgique, Les Editions du Cerf, no. 100, 1969, p. 157—178.

Constituția *De Sacra Liturgia*, adoptată de Conciliul al II-lea de la Vatican prevede printre articolele sale referitoare la reînnoirile liturgice ale cultului divin catolic

și o revizuire a tradiționalului calendar creștin, utilizat de Biserica Romano-Catolică. După o muncă intensă, desfășurată timp de mai mulți ani, Congregația Riturilor a emis la 1 martie 1969 un decret prin care a fost promulgat noul calendar în forma sa definitivă.

În partea introductivă a articolului, Jacques Dubois precizează că revizuirea calendarului este justificată de motivele că existența, viața și faptele multor sfinți, venerații de credincioșii catolici, nu erau atestate istoriceste. În elaborarea noului calendar s-a acordat o importanță majoră aportului adus haghiografiei de critica istorică.

Actul de revizuire a calendarului a întâmpinat însă mari dificultăți. De o parte era grupa tradiționaliștilor care doreau un calendar supraîncrâcat, iar de altă parte era grupa progresiștilor care voiau o reformă radicală, cerind suprimarea aproape a tuturor sărbătorilor sfinților, rezervându-li-se celebrarea aniversării la sanctuarele lor proprii, care să fie însă complet separate de masa credincioșilor și de oficiul liturgic.

Comisia însărcinată cu revizuirea calendarului a întocmit o listă care cuprindea 39 nume de sfinți sau grupuri de sfinți a căror viață comporta dificultăți din punct de vedere istoric. Această atitudine a provocat însă mari nemulțumiri în rândurile credincioșilor care venerau pe sfinții respectivi. Pentru domolirea spiritelor, membrii comisiei au afirmat că eliminarea unui sfânt din calendarul roman nu atestă inexistența lui. Totuși, singură Sfânta Cecilia, înscrisă pe această listă, a fost menționată în ciclul sărbătorilor actuale. Mulți sfinți au fost considerați ca personaje fictive (de exemplu: Modest și Crescentia, Geminian, Ciprian și Iustina, Caterina din Alexandria etc.) Alți sfinți, ca Ioan de Matha și Felix de Valois, au fost eliminați pe baza motivului că nu se bucurau de o cinstire universală în rândul credincioșilor catolici. Apostolii slavilor, Chiril și Metodi, ambii considerați mai înainte episcopi, sînt recunoscuți, însă cu specificarea: «Chiril călugăr, Metodi episcop», potrivit tradiției orientale, confirmată de recente cercetări istorice.

Cu ocazia revizuirii calendarului s-a operat și o serie de modificări privitoare la data sărbătoririi sfinților păstrați în ciclul sărbătorilor catolice. Zilele alese în mod arbitrar de Adon de Vienne, care a compus în secolul al IX-lea un martirologiu, au fost abandonate. Totuși, unii sfinți sînt sărbătoriți la data tradițională, deși ea nu corespunde realității istorice.

A fost rezolvată și altă problemă, care a preocupat de mult timp Biserica Romano-Catolică. E vorba de transferarea tuturor sărbătorilor mari din perioada Postului mare și a postului Crăciunului. Astfel, toate sărbătorile din cuprinsul lunii martie și aprilie au fost fixate în alte luni. Pomenirea papii Grigorie cel Mare, mort la 12 martie 604, va fi sărbătorită la 3 septembrie — ziua aniversării hirotoniei sale ca episcop (anul 590), Toma de Aquino, mort la 7 martie 1274, va fi pomenit la 21 ianuarie — aniversarea transferării sale la Toulouse în anul 1369. Sfântul Benoit, mort la 21 martie 574, va fi pomenit la 11 iulie — ziua transportării moștelor sale în Franța. În ceea ce privește postul Crăciunului, pomenirea Sfântului Apostol Toma a fost trecută din 21 decembrie la 3 iulie, aniversare care coincide cu sărbătorirea sa la creștinii sirieni.

Unele titluri acordate sfinților au fost de asemenea schimbate sau suprimate, ca denumirile de «mărturisitor» și «văduv».

Pentru a studia comparativ vechiul calendar cu cel actual, autorul face un scurt istoric al calendarului roman, pe care îl împarte în trei etape (1: secolele al IV-lea — al X-lea; 2: secolele al XI-lea — al XV-lea; 3: secolele al XVI-lea — al XX-lea). Cel mai vechi calendar roman poartă numele de *Depositio martyrum*; el datează din anul 354, cuprinzînd 23 de sărbători ale sfinților și Nașterea Domnului. Numărul sărbătorilor a crescut în secolele următoare. Noul calendar a suprimat mai mult de jumătate din aceste sărbători. Perioada a doua este caracterizată de marele număr de sfinți, papi și martiri, care sînt introduși în calendar. Și aici eliminările au fost mari: au rămas 15 papi din 38 și 18 martiri din 49. A treia perioadă a cunoscut, în special în secolul al XVII-lea, cea mai înfloritoare epocă de îmbogățire a calendarului catolic. Sărbătorile introduse depășesc numărul de cincizeci, cea mai mare parte din sfinți fiind episcopi și călugări. Eliminarea lor nu atinge o treime. Au fost menținuți toți «doctorii Bisericii», fondatorii ordinelor și ai congregațiilor religioase, care «au adus Bisericii o nouă formă de viață spirituală de mare importanță».

Deși noul calendar catolic a omis jumătate din sfinții canonizați în decursul secolelor, totuși el a introdus alți sfinți noi. Din Europa de nord, considerată uitată în acest domeniu, sînt menționați: Anschaire, Jean Fischer și Thomas More; apoi martirii din Japonia, Canada și Uganda; Turibe de Mongrovejo, Martin de Porrés și Pierre Chanel; Maria Goretti, Colomban etc.

Biserica Romano-Catolică a încercat să întocmească un calendar universal valabil în cuprinsul catolicismului. Ea a întâmpinat însă dificultăți mari, pentru că aproape jumătate din numărul sfinților menționați în Noul Testament aparțin țărilor mediteraneane. Europa de nord, Extremul Orient, Africa de sud, America și Oceania, toate la un loc, numără numai treizeci și cinci de sfinți. Problema care se impune Bisericii Romano-Catolice este formarea unui nou martirologiu, pentru că reacția manifestată cu privire la revizuirea calendarului, dovedește că sfinții se bucură de o mare cinste în rîndul credincioșilor catolici. — (*Ierom. Veniamin Micle*).

Episcop Dr. Nicolae al Macariopolei, *Svetata Evharistiina Jertva. Iziasnenie na pravoslavnata liturgiia* (Sfînta Jertfă Euharistică. Lămuriri asupra liturghiei ortodoxe), Ediția Sfîntului Sinod, Sofia, 1968, 233 p.

După lucrarea de o reală valoare teologică, *Epicleza Euharistică ca problemă a Bisericii* (Sofia, 1965), P. S. Nicolae al Makariopolei, rectorul Academiei teologice «Sf. Climent de Ohrida» din Sofia, publică o nouă lucrare, organic legată de prima prin esența ei doctrinară liturgico-dogmatică.

Sub forma unor eseuri liturgico-dogmatice, autorul tratează și aprofundează, cu competența specialistului în materie, întreg conținutul sacramental și haric al dramei mîntuitoare de pe Golgota, permanent reactualizată în Sfînta Taină a Euharistiei, utilizînd tezaurul sacru al credinței.

Scopul lucrării este precizat în «Introducere»: să împărtășească cunoștințele necesare despre Sfînta Euharistie, să trezească interesul creștinilor față de harurile ei mîntuitoare, să producă în sufletele lor cuvenitele sentimente de evlavie, și bună cucernicie și să-i determine la o participare demnă, organică și efectivă în timpul ofierii ei și la o mai frecventă și vrednică împărtășire cu Sfintele Daruri euharistice.

Fiecare din cele cinci capitole principale ale cărții are două subdiviziuni: întîia, tratînd subiectul în linii generale, principal; a doua atîngînd fondul problemei, însoțindu-l cu trimiteri, cu note bibliografice, cu texte scripturistice, adecvate ideii fundamentale. Toate unitățile, mici și mari, au la început ca motto, cite unul sau două citate din Sfînta Scriptură, sau din operele Sfinților Părinți, conținînd ideea fundamentală a problemei.

Autorul, s-a străduit să clarifice sensul Sfintelor Liturghii ortodoxe — a Sfîntului Vasile cel Mare și a Sfîntului Ioan Gură de Aur — din punct de vedere ortodox, în lumina interpretărilor date de liturghisții clasici: Sfîntul Maxim Mărturisitorul, Sfîntul Gherman al Constantinopolului, Nicolae Cabasila, Simeon al Tesalonicalui și alții.

Capitolul întîi intitulat *Spre tînda stîințeniei* (p. 7—30), tratează despre cult și Sfînta Euharistie în general. Valoarea Sfîntei Euharistii, bazele cultului ortodox; manifestările principale ale cinstirii lui Dumnezeu; elementele fundamentale ale cultului religios; adevărata închinare adusă lui Dumnezeu; spiritul și caracterul cultului creștin; locașurile de cult: biserica — casă a Domnului și casă de rugăciune; slujitorii cultului: persoanele ierarhice, treptele și calitățile lor. Sfînta Euharistie — centru și manifestare a întregii vieți bisericești; diferite denumiri ale Sfîntei Euharistii.

Capitolul al doilea intitulat: *Miezul Tainei* (p. 31—54), tratează despre esența Sfîntei Euharistii; controversele confesionale asupra Sfîntei Euharistii; Sfînta Euharistie ca jertfă, ca mijloc de dobîndire a vieții veșnice, ca mîncare și băutură mistică; Sfînta Euharistie ca reprezentare simbolică a morții lui Hristos, a vieții pămîntești și a operei de răscumpărare a Domnului Iisus Hristos; Sfînta Euharistie ca întrupare mistică și chip al lui Hristos cel veșnic prezent în lume și în Biserică

Capitolul al treilea, intitulat: *Privire de-a lungul veacurilor* (p. 55—94), tratează despre instituirea Sfîntei Euharistii; caracterul celei din urmă Cine a Domnului, frînge-rea pîinii; Sfînta Euharistie în epoca apostolică; agapele vechi creștine; Sfînta Eu-



haristie în perioada post-apostolică în veacurile al II-lea—al III-lea; Sfânta Euharistie după perioada persecuțiilor; Unitate în diversitate, tipuri de liturghii vechi; Cele două Liturghii ortodoxe.

Capitolul al patrulea, intitulat *Taina Sfântului Altar* (p. 95—192), tratează despre rînduielele tipiconale ale Sfintei liturghii; sensul și importanța darurilor euharistice; pregătirea Tainei, proscomidia ca pregătire în vederea Sfintei Euharistii; despre liturghia catehumenilor în general; Sfânta Euharistie ca anunțare a Împărăției lui Dumnezeu; despre rugăciunea prin ectenie în general în rînduiala liturghiei catehumenilor; despre sfînta liturghie a credincioșilor în general, manifestare a răscumpărării omului; Sfînta Cuminecătură — comuniune și rămînere în Hristos.

Capitolul al cincilea, intitulat *Sfînta Euharistie și credincioșii* (p. 193—224), tratează despre atitudinea noastră față de Sfînta Euharistie, roadele împărtășaniei cu vrednicie; Sfînta Euharistie ca liturghie, caracterul public al sfintei liturghii; acțiunea harică a Sfintei Euharistii asupra celor ce se cuminică cu vrednicie; Sfînta Euharistie și suferințele celor adormiți, sensul și importanța rugăciunilor pentru morți. Rezumat despre esența, sublimitatea, importanța și roadele harice ale Sfintei Euharistii.

Adaos (p. 225—230); O perlă de rugăciune: Rugăciunea Sf. Ambrozie al Mediolanului, destinată slujitorilor care se pregătesc să officieze sfînta liturghie.

La elaborarea lucrării, autorul a folosit cele mai bune lucrări de specialitate, ortodoxe și neortodoxe, între care în special *Das Heilige Messopfer* de A.M. Rathgeber.

Documentată frumos și scrisă cu mult duh noua lucrare a P. S. Nicolae al Macariopolei reprezintă un adevărat sprijin sufletesc pentru toți cei ce văd în Sfînta Euharistie adevărata fîntină a darurilor. — (Pr. Dr. Gheorghe Cotoșman).

M. Aumont, *Le prêtre, homme du sacré*. Coll. «Problèmes d'aujourd'hui», Tournai-Paris, Desclée, 1969, 181 p.

În prima parte a acestei lucrări autorul se ocupă de procesul evolutiv al civilizației contemporane și de repercusiunile sale asupra fenomenului religios, iar în a doua parte a cărții abordează problema actualității preotului în lume.

M. Aumont constată că în lumea modernă preoția nu și-a schimbat semnificația. Preotului îi revine sarcina de a afirma întreaga valoare spirituală a vieții, prin elaborarea unei teologii a realităților terestre, strîns legată de aspirațiile cele mai profunde ale omenirii. Aceasta întrucît astăzi, mai mult ca oricînd, credincioșii au nevoie de un om care să facă legătura între Dumnezeu și ei.

În ultimele pagini ale cărții autorul analizează chipul preotului de astăzi și schițează profilul preotului de mîine, aducînd o contribuție de seamă la dezbaterile purtate în prezent cu privire la poziția socială a preotului în Biserica Romano-Catolică.

R. J. Bunnik, *Prêtres des temps nouveaux*, Coll. «L'actualité religieuse», Tournai-Paris, Casterman, 1969, 240 p.

Autorul prezintă sub formă de mici capitole problemele tratate în cadrul unui dialog ecumenic ținut în Olanda. Influențat foarte mult de concepția protestantă privind preoția, el critică învățătura romano-catolică despre ierarhia bisericească, reafirmată de Conciliul al II-lea de la Vatican.

Ocupîndu-se de problema raporturilor dintre cler și laici, R. Bunnik pare să ignore distincția dintre cele două categorii de membri ai Bisericii. După el, orice creștin este însemnat de harul divin și trimis să propovăduiască în lume. Preoția fiind un serviciu, o funcție în sînul poporului lui Dumnezeu, între preot și credincioși nu există nici o diferență.

Autorul se întreabă dacă numele de «preot» nu este rezervat decît numai lui Hristos și preoției universale a credincioșilor. Oare preoția poate fi considerată ca o funcție aparținînd doar unui grup de oameni, laicii fiind excluși? În plus, de ce nu ar fi acceptate și femeile în exersarea preoției?

În raport cu episcopul său, preotul trebuie oare să se considere ca o prelungire a acestuia? Autorul face apel la o revizuire a concepției despre succesiunea apostolică.

Cartea se termină cu reflecții asupra perspectivelor de viitor ale preoției, orice preot fiind invitat să gândească la sensul adevărat și profund al preoției.

**Karl Rahner, *Serviteur du Christ (Réflexions sur le sacerdoce à l'heure actuelle)*, traducere din limba germană de Ch. Müller, Ed. Mame, 1969, 296 p.**

Profesor de dogmatică la Facultatea de teologie din Innsbruck, autor a peste 700 de cărți, broșuri și articole, coordonator al unei importante *Enciclopedii de teologie* în 10 volume, K. Rahner a abordat cu curaj multe din noile probleme care se pun astăzi în Biserica Romano-Catolică.

Cartea cuprinde un ansamblu de reflecții asupra problemelor de ordin pastoral, problema arzătoare la ora actuală fiind considerată aceea a preoției, cu dificultățile ei multiple: celibatul, supunerea, angajarea în lume etc.

În «criza» preoției autorul recunoaște o insuficiență teologică și o slăbire a credinței. Primul lucru care se cere preoților de astăzi este de a crede în preoție și de a trăi în mod autentic această taină. Problemele de totdeauna ale preoției, pe care autorul vrea să le elucideze, dau prilej acestuia să prezinte o adevărată panoramă a teologiei.

Folosind un limbaj plin de afecțiune, K. Rahner se adresează confracților săi în numele unei largi și intime experiențe a vieții preoțești.

Cartea aduce o contribuție de seamă la eforturile de reînnoire a vieții preoțești în Biserica Romano-Catolică.

**Paul Cuny, *Prêtre, quelle est ta place?* Tours-Mame, 1969, 154 p.**

Numeroase publicații sînt consacrate, în Biserica Romano-Catolică, situației preotului în societatea contemporană. Teologul, psihologul, sociologul și istoriograful încearcă să proiecteze lumina lor asupra dramei pe care o trăiește preotul catolic astăzi, sugerînd remediile ce i se impun în perspectiva viitorului. Preot și sociolog, autorul analizează starea socială a preotului prin optica realităților vieții cotidiene.

În prima parte a cărții, Pr. Cuny face o incursiune istorică în trecutul nu prea îndepărtat al preotului catolic. Paroh într-un sat oarecare, acesta se situa în centrul relațiilor sociale; el era animator al maselor, făclier al culturii, crainic al cuvîntului etc. Statutul său social îi impunea multe sarcini, care îl favorizau în sensul unei largi participări la viața timpului său, într-o civilizație profund marcată de valorile creștinismului.

Astăzi însă în civilizația urbană, care se construiește pe baza factorilor raționali și tehnici, preotul trebuie să renunțe la o serie de funcții secundare, străine specificului preoției. În schimb, el trebuie să păstreze acele funcții care afirmă originea și misiunea sa.

De această perioadă de pasaj, de la autoritarismul și fixismul preotului de odinioară la o nouă valorificare a rolului său în pluralismul social de mîine, se ocupă autorul în a doua parte a cărții sale.

Faptul de a primi puterea sacerdotală nu mai conferă preotului astăzi o competență universală. Autorul insistă asupra formației intelectuale și spirituale a preotului. Biserica are nevoie de preoți a căror angajare pastorală să presupună dăruirea totală de sine în serviciul comunității creștine și umane.

Studiul lui P. Cuny constituie un dosar plin de realism asupra stării preoțești în Biserica Romano-Catolică. — (*Alexandru Andrei*).

**Gheorghe P. Nedelcu, *Vasile Serafim, pictor din secolul al XIX-lea*, în «Studii și cercetări de istoria artei, seria artă plastică», t. 16, nr. 2, 1969.**

Studiul urmărește să completeze știrile despre pictorul iconar Vasile Serafim, Basile Serafim sau Vasilie Serafim (cum își semna operele uneori).

Provenit dintr-o familie cu vechi tradiții artistice (fratele său a fost pictor de biserici, iar nepotul său elev al lui Aman, Tattarescu și Stăncescu), Vasile Serafim, originar din Varna, a locuit un timp în București și a lucrat în atelierul de pe str. Vulturi nr. 15. S-a născut, probabil, prin 1816 și a murit în noiembrie 1877, așa cum arată inventarul întocmit după deces. Principala sa activitate a fost aceea de iconar.

Dintre creațiile sale au fost descoperite acum destul de puține. La biserica Domnița Bălașa din București se află icoana Sfinta Troiță, iscălită «1856, Basilie Serafim»; la biserica Sfintul Ilie de pe Calea Rahovei din Capitală este icoana Maicii Domnului cu Iisus în brațe, în ulei, pe lemn (ca și prima), semnată «Vasile Serafim Z. 1859». Din același an datează și icoana Sfinta Treime, Sfinții Împărați Constantin și Elena, Sfintul Mina și Sfintul Nestor (așezată la aceeași biserică): din anul 1859 datează și icoana «Sfinta Troiță» de la Mănăstirea Căldărușani; la biserica Răzvan din București există icoana «Soborul Arhanghelilor», 1867 semnată.

În proprietate particulară a fost descoperită icoana «Cina cea de Taină», în ulei, pe lemn, semnată «Vasile Serafim P. 1877». Au mai existat desigur și alte cinci icoane ale aceluiași pictor care, după cum rezultă din documente, fuseseră făcute pentru Spitalul Brîncovenesc, în anul 1858.

Pornind de la constatarea că pe majoritatea icoanelor amintite culorile și-au păstrat prospetimea, autorul conchide că pictorul poseda materia primă de o calitate excepțională.

Printre picturile laice ale lui Vasile Serafim s-a descoperit în proprietatea Aretei Serafim, noră, și a lui Gheorghe Serafim, nepot, un autoportret. Prin compararea lui, a portului zugrăvit, cu tablouri ale pictorilor Tattarescu, Lecca, Rosenthal, Aman, Mișu Popp și Negulici, autoarea consideră că autoportretul a fost realizat între anii 1860—1868.

Sub impulsul evenimentelor contemporane pictorul Vasile Serafim a dat la iveală tablouri ca: «Unirea Principatelor», reprodușă, după cum arată autorul în sus, în 1863, când apar și semnătura și titlul operii cu caractere latine, să chirilice sau grecești ca pînă atunci. În 1861 pictorul semna încă Basilie Serafim pe tabloul intitulat de posesori «Priveliște din munții Balcani».

**Ioana Cristache-Panaït**, *Un zugrav din Țara Românească în Transilvania, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, în «Studii și cercetări de istoria artei, seria artă plastică», t. 16, nr. 2, 1969, Ed. Acad. R. S. România, p. 325—327.

Pornind de la actul întocmit la 26 mai 1737 de episcopul Ioan Inocențiu Klein, se identifică activitatea unui anume Ștefan Zugravu, venit de peste munți la Blaj. Prin actul amintit, Ioan Inocențiu Klein angajează pe Ștefan Zugravu să picteze o catapeteasmă, două sfeșnice mari și două mici, «cu mare cuviință și frumoase, precum în Țara Românească, la Cozia sau la Hurezi se află». Dorința ctitorului, exprimată prin aceste cuvinte, arată influența exercitată de picturile de la Cozia și Hurezi asupra iubitorilor de artă transilvăneni.

În perioada întocmirii actului, Ștefan Zugravu era desigur un nume cunoscut; el este amintit printre numele celor ce au pictat la Hurezi, biserica Sfintul Dumitru din Craiova, biserica Sfintul Nicolae din Glogova (Mehedinți) etc.

Inocențiu Klein stabilește prin contract nu numai zugrăvirea catapetesmei și a sfeșnicelor ci și instruirea în timpul execuției acelei lucrări a unui localnic. În act nu se menționează numele bisericii din Blaj la care a lucrat numitul Ștefan Zugravu. Dar cum la acea dată nu exista în acel oraș decît biserica Sfinții Arhangheli, autoarea conchide că despre acest monument este vorba.

Frumoasa catapeteasmă cu podoabă de aur, din Blaj, este socotită de Nicolae Iorga printre catapetesmele de la bisericile de la Colțea, Scaune etc. Din cele 26 de icoane, rod al muncii lui Ștefan, rîndul de sus înfățișează Apostolii și pe Iisus Hristos, iar cele 13 de jos, scene din viața lui Iisus Hristos.

Deși au trecut 230 de ani de cînd datează catapeteasma, aceasta continuă și astăzi să încinte privirile iubitorilor de frumos.

Aceeași vechime o au două din sfeșnicile amintite în articol. Meșterul Ștefan a pictat motivele sculptate pe ele, flori, păsări, capete de heruvimi.

Autoarea demonstrează valabilitatea tezei renașterii picturii transilvănene de la sfârșitul secolului al XVII-lea și din secolul al XVIII-lea sub influența picturii din Țara Românească.

Corina Niculescu, *Lucrări de artă românească în Muzeul de icoane din Recklinghausen (R. F. a Germaniei)*, în «Revista muzeelor», nr. 1, 1970, p. 43—46.

La muzeul din Recklinghausen, printre cele cinci sute de icoane, autoarea a studiat și o valoroasă icoană românească de la sfârșitul secolului al XVI-lea sau începutul secolului următor achiziționată din colecția franceză de la Paris.

Icoana reprezintă pe Sfântul Dimitrie într-o înfățișare asemănătoare sfinților militari de la bisericile moldovenesti Arbore și Sfântul Gheorghe din Suceava: Sfântul Dimitrie este în picioare și în dreapta lui, în proporții reduse, apare silueta lui Nestor. Această reprezentare a Sfântului Dimitrie este unică în icoanele românești.

Asemănătoare cu reprezentările de la bisericile amintite sînt și elementele de detaliu: tunica roșie-cărămizie cu flori în formă de stele și larosul frumos împodobit, mantia portocalie din țesătură bizantină tivită cu perle, toiaagul roșu pe care sînt împreunate mîinile. Chiar și tehnica picturală (umbre, linii, proporții) este asemănătoare cu cea a picturii murale moldovenesti din secolul al XVI-lea.

În baza acestor considerații autoarea emite ipoteza că realizatorul icoanei cercetate a fost și zugrav de biserici și acesta a folosit ca modele portretele murale de la bisericile Arbore sau Sfântul Gheorghe din Suceava.

Cu prilejul prezentării acestei icoane, autoarea semnalează prezența, în același renumit muzeu, a patruzeci și opt de icoane pe sticlă din secolul al XIX-lea, din Transilvania.

Tot din colecția franceză de la Paris, muzeul din Recklinghausen urmează să achiziționeze icoana cu Sfinții Petru și Pavel, asemănătoare ca tip cu icoana Sfîntului Dimitrie, prezentată mai sus. — (Ioan F. Stănculescu).

Henri H. Stahl, Paul H. Stahl, *Civilizația vechilor sate românești*, Editura științifică, București, 1968, 100 p.

Cei mai mulți călători străini care au vizitat în trecut ținuturile românești prezintă în scrierile lor imaginea dezolantă a unor sate înapoiate, alcătuite din bordeie, locuite de oameni năpăstuiți, care nu puteau avea nici un fel de viață civilizată. Imaginea aceasta nu este potrivită însă decît în mod excepțional, doar pentru acele zone aflate «în calea răutăților» — după expresia lui Miron Costin —, din care populația fugea în timpul năvălirilor, al războaielor sau al împilărilor sociale, reîntorcîndu-se atunci cînd vremurile se mai linișteau. În afara acestora au existat însă adevăratele sate românești, adăpostite în ținuturile ferite ale munților și podgoriilor sau în poienile pădurilor, unde a dăinuit o țărănime liberă, păstrătoare a unor vechi tradiții culturale. În aceste sate libere a înflorit o civilizație plină de originalitate, pe care călătorii străini n-au putut să o sesizeze, dar ale cărei trăsături sînt analizate temeinic în lucrarea de față.

Autorii se ocupă mai întîi de organizarea socială a vechilor sate, cercetînd cele trei părți structurale ale acestora: «trupul de moșie», «vătura» și «oamenii». Apoi, trecîndu-se la analiza civilizației materiale ale vechilor noastre sate, sînt prezentate: vetrele de sat și gospodăriile, acareturile, casele, interiorul, îmbrăcămintea, meșteșugurile și industria casnică. Se menționează importanța meșterilor de biserici, care s-au specializat în acest domeniu și au transmis un meșteșug deosebit în ansamblul construcțiilor de artă în lemn din Europa. De exemplu, bisericile de lemn din Transilvania, subțiri și zvelte, cu turnuri ajungînd uneori pînă la înălțimea de 50 de metri, folosind un sistem aparte de birne de susținere și de contraforturi, dovedesc o măiestrie tehnică și artistică excepțională.

Legat de Biserică, un grup însemnat de meșteșugari este acela al meșterilor icoanari, care au promovat arta icoanelor zugrăvite pe lemn și pe sticlă. O altă serie de meșteri s-au specializat în lucrarea stîlpilor de morminte, pe care i-au împodobit cu creștături artistice, sau a troițelor, pictate cu vechi motive simbolice creștine sau chipuri de sfinți. Așezate nu numai în cimitire, ci și pe marginea drumurilor sau la răspîndii, aceste troițe formează uneori un complex impresionant, asemenea catapetesmei unei biserici. Alături de troițele de lemn pictate, caracteristice în special Olteniei, se întîlnesc și cruci sau troițe din piatră, mai ales în Oltenia și Muntenia, lucrate de specialiști, în satele aflate în regiunile de deal și munte.

Autorii consacră un capitol aparte artei și științei populare, referindu-se îndeosebi la obiceiurile și ceremoniile tradiționale ale sătenilor români și subliniind capacitatea de creație a acestora. Vietuind neîntrerupt, din cele mai vechi timpuri, pe aceleași meleaguri străbune, locuitorii satelor noastre au transmis din generație în generație o zestre culturală de neasemănată bogăție. Creația populară obștească a inclus nu numai teme de literatură orală, în versuri și proză, nu numai cîntece, ci și credințe și concepții despre lume. «Ca în straturi ce s-ar fi depus unele peste altele, veac după veac, găsim încă pînă tirziu urmele aproape șterse ale unor credințe magice, de caracter păgîn, care ne par ciudate azi, dar care sînt totuși prețioase tocmai pentru că ne fac să înțelegem străvechimea civilizației noastre rurale».

Îndeosebi marile evenimente ale vieții omului — nașterea, căsătoria și moartea — au păstrat aceste credințe străvechi. La naștere, dorința părinților de a cunoaște viitorul noului născut a prilejuit creații folclorice de o rară frumusețe. La căsătoria tinerii sînt supuși unor ceremonii colective, la care ia parte întreaga obște a sătenilor. Dar mai ales cu prilejul morții, concepția despre viața viitoare a dat naștere unor ceremonii și rituri de o adîncime și frumusețe de nedescris. Tot ca o dovadă a capacității de creație artistică a poporului nostru de la sate a apărut și variata serie a colindelor și «conăcarilor».

Impresionantă apare și astronomia populară, nu numai prin mulțimea cunoștințelor, ci și prin interpretarea mitologică dată diferitelor stele și constelații, precum și prin semnificația umană, antropomorfă, atribuită acestora. De asemenea, calendarul popular, indicat de cunoscutele «zodii» s-au consemnat uneori în «panaghiile» de lemn în care erau încrustate marile sărbători, constituie încă o dovadă a capacității științifice creatoare a poporului nostru de la sate.

Lucrarea se încheie cu un capitol referitor la viața socială a vechilor sate românești, în care sînt descrise împilările și exploataările intervenite de-a lungul veacurilor în calea capacității de creație a sătenilor.

Marile prefaceri sociale din ultimele decenii au transformat vechea viață a satelor, îmbunătățind substanțial baza materială a acestora și asigurînd astfel ridicarea slării lor culturale. Autorii apelează la toți cei ce lucrează, într-un fel sau altul, pe tărîmul culturalizării maselor țărănești, pentru o cit mai atentă cultivare a capacității de creație culturală a satelor noastre contemporane.

Val Tebeica, *Malgașii*, Editura Albatros, București, 1970, 184 p.

Lucrarea înfățișează coordonatele materiale și spirituale în cadrul cărora s-a format și s-a dezvoltat poporul malgaș, locuitor al aceluși «continent în miniatură» care este Madagascarul.

Putinele însemnări lăsate de navigatorii arabi, care au luat contact cu malgașii la sfîrșitul veacului al VIII-lea sau, mai tirziu, de unii călători europeni medievali, nu oferă suicient material pentru reconstituirea civilizației acestei populații. atît de deosebită față de seminiile învecinate răspîndite pe coastele răsăritene ale continentului african.

Istoricii, antropologii și etnografii sînt de acord că cei mai vechi locuitori ai «Marii Insule a Lunii» — cum este numit metaforic Madagascarul — au fost așa-numiții *vazimba*, populație negroidă primitivă; peste aceștia au venit «fiii mării», populații mongoloide din sud-estul asiatic, purtători ai unei civilizații mai înaintate decît cea a băștinașilor, apoi arabii și, către mijlocul veacului al XVII-lea, europenii.

Arabii au făcut cunoscut băștinașilor islamismul, iar europenii au adus cu sine creștinismul, care s-a afirmat mai ales prin propaganda religioasă a misionarilor

catolici. În prezent, cei mai mulți dintre malgași sînt creștini — romano-catolici și protestanți — și numai o minoritate destul de redusă, în părțile sud-vestice ale insulei, a rămas adeptă a islamismului. Dar atît în fondul cît și în forma practicilor religioase ale populației malgașe a rămas adînc întipărită pecetea vechilor credințe.

Panteonul vechilor malgași este dominat de *Zanahary* — zeitate supremă, geniu al binelui, intrupînd forțele vitale — căruia i se opune *Angaci*, geniu al răului, reprezentînd spiritul distructiv. În jurul zeului suprem se află o serie întreagă de dăduri care patronează agricultura, păstoritul, vînătoarea sau pescuitul, precum și spiritele străbunilor, invocate cu multă venerație de cei vii. Vrăciul (*ombias*) și aruncătorul de blesteme (*pamosavi*) continuă să dețină încă un rol important în viața obștii malgașe.

Familia malgașă constituie un organism social bine consolidat prin forța obiceiurilor și a tradițiilor. Ea e condusă de un patriarh (*iababe*), care în trecut avea o triplă autoritate — politică, administrativă și religioasă — asupra colectivității pe care o conducea. Cînd o familie devine prea numeroasă, ea se transformă într-o grupare numită *karaza*, iar mai multe *karaze* alcătuiesc un *clan*, avînd în frunte o căpetenie (*mpazaka*) împuternicită să săvîrșească o serie întreagă de oficii cu caracter religios, politic și juridic. Bătrîni se bucură de multă autoritate, ca depozitari ai înțelepciunii strămoșilor și păzitori ai străvechilor tradiții. Cel mai respectat este «șeful mormîntului», care are puterea de a hotărî cine are dreptul să intre în *kibori*, mormîntul comun, sau cine nu e vrednic de acest lucru.

Viața de familie se desfășoară sub semnul respectului față de tradițiile strămoșești. Căsătoria între rudele apropiate e interzisă. În schimb, este admisă căsătoria cu străinii și poligamia. Copilul — considerat drept simbolul viu al vieții — este înconjurat cu multă dragoste, cu prilejul nașterii avînd loc o serie de practici tradiționale. La împlinirea vârstei de 7 ani băieții sînt circumciși, în cadrul unei solemnități deosebite. Foarte mulți malgași consideră și astăzi că pînă la vîrsta de 5 ani copilul are un suflet dublu, rezultat din înmănușarea trăsăturilor psihice feminine cu cele bărbătești. Actul circumciziunii este hotărîtor pentru separarea celor două entități, el fiind considerat că dă o nouă individualitate copilului.

În ce privește moartea, aceasta este considerată în concepția religioasă primară a malgașilor nu un simbol al negării vieții, ci doar o fază a marelui ciclu vital. Cultul strămoșilor e foarte dezvoltat, constituind obiectul unor ceremonii complexe. Mormintele celor morți sînt îngrijite cu atenție. Uneori monumentele funerare au forma unor vaste platforme rectangulare de piatră, înconjurate de ziduri pe care sînt înscrise semne simbolice. O dovadă a modului paradoxal în care se îmbină elementele simbolice creștine cu cele ale vechilor credințe religioase băștinase o constituie prezența simultană a semnelor crucii și a coarnelor de zebu (animal autohton) pictate pe pereții mormintelor. Pînă nu cu mult în urmă, în cinstea morților se aduceau sacrificii sîngerose, din care nu lipseau chiar viețile omenești. Sacrificiile umane au încetat abia pe la jumătatea veacului trecut.

În casele malgașe există un ungher numit «colțul rugăciunilor», în care se păstrează amuletele (*sampy*). Deși băștinășii acordă multă cinste acestor amulete, considerate a avea capacitatea de a aduce casei respective pace, belșug și împlinire a dorințelor, totuși ei remarcă și faptul că acestea nu au putere decît dacă invocarea ajutorului cerut este însoțită de credința puternică a omului.

După prezentarea aspectelor mai importante din viața cotidiană a malgașilor sînt înfățișate literatura orală și izvoarele literaturii culte. Literatura orală abundă în legende, povestiri, cîntece epice și lirice, zicători și fabule, care, deși alcătuite pe motive de inspirație africană și mai ales javaneză, sînt filtrate printr-o sensibilitate aparte, dobîndind trăsături pline de originalitate. Ele exprimă spiritualitatea poporului malgaș, esența universului său moral, năzuințele și însușirile sale morale.

Din imensul tezaur al creației populare își trage obîrșia și literatura cultă malgașă. În fruntea căreia se situează *Sora bé* (*Marea Scriptură*), operă complexă conținînd date cu privire la obîrșia populației și la unele evenimente istorice importante.

Lucrarea — care se încheie cu un *Glosar* și cu o *Bibliografie* privind subiectul tratat — prezintă cu competență și obiectivitate trăsăturile caracteristice ale unui popor cu tradiții spirituale valoroase, devenit de curînd independent.

Card. Giacomo Lercaro, *I cristiani e le ingiustizie del mondo*, în «Mondo e Missione», anno 99, marzo 1970, n. 5 (Edizione Generale), p. 139—143.

Articolul tratează problema raporturilor dintre bogați și săraci, fără a cerceta însă aspectele economice sau sociale ale acesteia, ci referindu-se numai la dimensiunile spirituale, adică la aspectul religios-moral creștin al problemei.

În acest sens, se menționează că învățătura creștină cuprinsă în Sfânta Scriptură este pătrunsă de un adânc spirit de dreptate, de libertate și de iubire. Profetul Isaia a avut viziunea unei epoci de mîntuire mesianică în care Dumnezeu îmbrățișează cu aceeași dragoste întreaga omenire, dînd ca preț de răscumpărare din robia păcatului pe unicul Său Fiu. Cuvîntul profetilor atrage atenția în mod insistent asupra îndatoririi de a ajuta pe săraci, pe orfani și pe văduve. Sfîntul Ioan Botezătorul, ultimul și cel mai mare dintre profeti, indică drept mijloc de intrare în Împărăția lui Dumnezeu pocăința, dovedită prin fapte de întrajutorare a semenilor.

Mesajul evanghelic adus de Iisus și expus în Predica de pe munte (Matei V, VI, VII) a lămurit deplin sensurile Împărăției lui Dumnezeu, arătînd că la baza acesteia stau: filantropia, umanitarismul, solidaritatea umană și caritatea, — toate avînd drept sursă comună iubirea. Dumnezeu însuși este Dumnezeu al iubirii și lucrul acesta constituie caracteristica fundamentală a mesajului evanghelic. Iar iubirea față de semenii verifică iubirea lui Dumnezeu, cele două manifestări ale acesteia fiind unite într-o singură poruncă: «Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău și să iubești pe aproapele tău». Întrebarea: «Cine este aproapele meu?» a dat ocazia lui Iisus să arate, prin parabola samariteanului milostiv, noua înfățișare a familiei lui Dumnezeu, în care aproapele nu mai este nici conaționalul, nici coreligionarul, ci omul de pretutendeni, fără nici un fel de discriminare.

Iubirea creștină nu cunoaște divizarea în raporturile dintre oameni. Ea presupune în primul rînd un interes spontan față de ceilalți semenii. Riposta insolentă a lui Cain: «Sînt eu, oare, paznicul fratelui meu?» este expresia egoismului condamnabil, ca și atitudinea preotului iudeu și a levitului din pilda samariteanului milostiv, sau a bogatului nemilostiv care ignora pe săracul Lazăr ce zăcea la poarta palatului său. Bogatul nemilostiv nu a fost osîndit pentru faptul că era bogat, ci pentru lipsa de interes față de sărmanul care zăcea neajutorat la ușa casei lui.

Învățătura lui Iisus a fost numită «vestea cea bună» deoarece ea a stabilit raporturi de iubire între om și om. În fața suferințelor și a lipsurilor pe care le înțarcă o mare parte din omenire, creștinii trebuie să dovedească o responsabilitate reciprocă, activă, călăuzită de iubire. Dreptatea, luată ca noțiune singulară, e rece, calculată matematică; ea are nevoie de iubire, pentru a fi umanizată și a deveni eficientă. Omenirea întregă formează o mare familie. Dacă în trecut puteam să ignorăm populațiile îndepărtate de noi și să nu ne preocupăm de lipsurile și suferințele lor, astăzi, cînd mijloacele de comunicație modernă apropie oamenii din cele mai diferite colțuri ale lumii, sîntem îndatorați să participăm activ la problemele lor. Creștinii trebuie să renunțe definitiv la orice egoism și orgoliu, să se ferească de orice act de violență și să conjuge problema păcii în lume cu aceea a înlăturării foamei, a mortalității timpurii, a ignoranței și a analfabetismului, dovedind acea «foame și sete de dreptate» pe care o recomandă Evanghelia.

Foamea și setea de dreptate își găsesc concretizarea cea mai aleasă în slujirea semenilor. Acest lucru l-a arătat Iisus atît prin cuvintele Sale cit și prin fapte, cînd a spălat picioarele ucenicilor Săi, cînd a frînt pîinea la Cina cea de taină — exprîmînd prin Taina Sfîntei Împărtășanii comuniunea dintre fiii lui Dumnezeu și Tatăl carec în jurul Căruia aceștia stau uniți — și cînd și-a dat viața pentru păcatele oamenilor. Slujirea semenilor trebuie să formeze preocuparea principală a tuturor Bisericilor și comunităților creștine. Creștinii de pretutendeni sînt datori să-și unească eforturile pentru realizarea pe pămînt a păcii, a dreptății și a întrajutorării umane.

Authorul sesizează primejdia «secularizării» vieții creștine datorită unor curente teologice apusene care vorbesc despre o teologie a morții lui Dumnezeu sau care reduc Împărăția lui Dumnezeu la proporții umane, confundînd teologia cu sociologia, rezumîndu-se la o concepție spirituală «pur orizontală» și neglijînd «linia verticală» care pune în contact pe credincios cu Dumnezeu. Învățătura lui Hristos presupune

dreptate, caritate, slujire, participare la acțiunile spre mai bine ale semenilor. În lumina Revelației, la baza vieții creștine trebuie să stea eliberarea de păcat — deoarece orice păcat naște egoismul și lipsa de interes față de ceilalți semenii — și cultivarea cu grijă a harului divin, în lumina căruia devin active dreptatea, libertatea și iubirea. — (Pr. D. Soare).

Aurelian Sacerdoțeanu, *Cu privire la problema continuității poporului român*, în «Studii», revistă de istorie, tom. 23, nr. 1/1970, p. 3—16.

După ce arată că «în istorie s-au impus uneori teze greșite sau în contradicție», autorul pune în discuție unele ipoteze sau păreri depășite atât de timp și îndeosebi de documentele descoperite. De obicei documentele înfățișează manifestarea unui *popor cu stat*, ori strămoșii noștri în perioada de început au fost *popor fără stat*, adică fără o organizare centralizată.

Perioada *popor fără stat* prezintă greutate în cercetare, deși există o moștenire și o continuitate indiscutabilă. Începuturile poporului român coincid cu părăsirea Daciei după cum se poate constata din: *unitatea economică a Daciei*; din *existența unui nucleu al poporului român*; din *densitatea populației*; și din *dominația indirectă a năvălitorilor*, interpretate pe baza materialului bibliografic și documentar.

Din această demonstrație se evidentiază factorul unității și continuității care, după retragerea armatelor romane, a fost sprijinit spiritual de către creștinism. La început creștinismul a apărut ca «apostolat» adică în chip neorganizat pentru că ierarhia bisericească nu funcționează independent de puterea laică și nu înainte de apariția organizată a acesteia. Astfel s-au întâmplat lucrurile în cazul lui Boris-Mihail în primul țarat bulgar (863), al lui Rostislav în Moravia (863), al lui Vladimir la Kiev (988—989), al lui Ștefan în Ungaria (1000), al Asăneștilor în țaratul româno-bulgar (1185) etc.; în Transilvania în vremea lui Giula, urmașul lui Gelu, era episcop *Ierotei* (pe la 955), iar în vremea lui Ahtum, urmașul lui Glad, era episcop *Antonie* «proedim al Turciei» adică un protopop, la Morisena (Cenad pe la 1002). Toți acești ierarhi erau în legătură canonică cu Bizanțul.

După slăbirea puterii bizantine, după Schisma din 1054 și mai ales după întărirea propagandei catolice, feudații români au căutat să aibă horepiscopi, atestați mai târziu de acțiunile catolice ca «pseudo-episcopi schismatici». Iar organizarea episcopioilor și mitropoliilor dovedește continuitatea și întărirea acestei moșteniri cu tradițiile ei spirituale și materiale.

În continuare autorul demonstrează că, din punct de vedere istoric și filologic, «orașul» a fost *cetate dacoromană* înainte de apariția năvălitorilor, ca cetate specifică locului, constituind astfel încă o dovadă certă a statorniciei. Dacă romanii din nordul Dunării ar fi venit de undeva din dreapta lui (cum susțin unele ipoteze), unde viața orășenească nu fusese în general întreruptă —, ar fi trebuit ca cetatea dacoromană să fi avut ori caracterul *polis*-ului greco-bizantin, ori al *grad*-ului slavilor; în fapt, orașul, cetatea dacoromană era un stat aglomerat, cu o «vechime antestatală evidentă». «Orașul» nou, de tip apusean, a trebuit să fie acceptat cu numele dat de transmitătorii unguri: *varoș*, care însă, către 1400, era deja adaptat limbii române: *oraș*.

Problema continuității poporului român poate fi socotită rezolvată — cu toate că se pot ivi surprize istorice, documentare și arheologice, dar ea nu este încă bine cunoscută de unii istorici; ea necesită încă studiere aprofundată.

În încheiere, autorul afirmă că înseamnă a rămâne în afară de istorie dacă se contestă că poporul român a fost cel care — în tot timpul succesiunii migratorilor și al dominației lor discontinue — a împiedicat existența unui gol de populație în Dacia, inclusiv Moldova, și a fost poporul care a asigurat continuitatea, constituindu-și cu greu, în condiții specifice cu greu și în timp îndelungat, propriile sale instituții politice și religioase, fiind primul, permanentul și ultimul stăpîn al pămîntului românesc.



B. P. Hașdeu, *Etymologicum magnum romaniae — Dicționarul limbei istorice și poporane a românilor* (Pagini alese), Ediție îngrijită de Andrei Rusu, Studiu introductiv de Paul Cornea, Editura Minerva, București, 1970, vol. I, 420 p., vol. II, 470 p.

Retipărirea celor două volume ale *Dicționarului limbii române*, alcătuit de B. P. Hașdeu dă posibilitatea cititorilor să ia contact direct cu tezaurul filologic, etic și folcloric pe care autorul l-a adunat «de la învățători și preoți» pentru a cunoaște și înregistra «credințele celor întime ale poporului», a tradițiilor și obiceiurilor lor. «Voiam să cunosc pe român — justifică autorul — așa cum este dînsul în toate ale lui, așa cum l-a plăsmuit o dezvoltare treptată de optsprezece veacuri, așa cum s-a strecurat el prin mii și mii de înfruriri etnice, topice și culturale».

B. P. Hașdeu nu s-a mulțumit numai cu atât; el dorea o lucrare-monument pentru o cit mai completă înțelegere, alcătuită după criteriile științifice deosebite, pentru a o face accesibilă și dincolo de hotarele țării. «Dicționarul unei limbi — scria Hașdeu în *Prefața la Etymologicum* — trebuie să fie pentru un popor o enciclopedie a traiului său întreg, trecut și prezent. În limbă o națiune se privește pe sine însăși într-o lungă galerie de portrete din epocă în epocă, unele ceva mai șterse de vechime sau de împrejurări, dar în care totuși ea își recunoaște pe deplin individualitatea, cum a fost din leagăn, cum a crescut, cum a mers înainte și iarăși înainte, cum a ajuns acolo unde este».

B. P. Hașdeu folosește *pomelnicele* și *cronicile* cele mai vechi, *manuscrisele* și *însemnările descoperite* pînă la acea vreme, astfel că *Etymologicum* constituie «o enciclopedie» ușor asimilabilă. Contribuția Bisericii Ortodoxe Române la cultura națională prin ierarhi-cărturari, prin preoți, învățători, prin călugări-artiști sau diaconi-tipografi este apreciată pozitiv și citată cu prisosință.

Actele, hrisoavele, pițele domnești, cronicile, ocolnicele minăstirești, prefețele la cărți, au fost studiate și selectate de Hașdeu pentru a da expresia și cuvîntul cit mai aproape de înțelegerea, dar mai ales de preocuparea poporului nostru.

Expresiile biblice, citatele din Sfinții Părinți, fie greci, fie latini, sînt o comoară de înțelepciune, pe lângă scopul lor moral, etic, filologic sau etnologic. Hașdeu nu confundă sau nu trece pe seama folclorului unele obiceiuri strămoșești care își au originea în creștinism; ci el ajunge la înțelegerea acestora printr-o intensă muncă de cercetare, identificare și precizare.

*Etymologicum Magnum Romaniae* constituie una din cele mai îndrăznețe lucrări filologice și durează pentru că este formată de un erudit, care a căutat izvoarele în popor, singurul martor fidel al istoriei sale, moștenitor și continuator al tradițiilor sfinte și ale obiceiurilor pămîntului strămoșilor lui. Hașdeu a zăgrăvit ca într-o frescă durabilă, sufletul, simțirea, voința, religiozitatea, dreptatea, iubirea și jertfa poporului român, reușind «să ridice» în cetatea filologică a lumii un monument strălucitor «care uimește privirile».

*Etymologicum* «e cea din urmă lucrare enciclopedică din cultura noastră înleprinsă de un singur autor — așa cum se exprimă Paul Cornea —, care rămîne în istoria culturii românești nu numai prin rezultatele obținute în dezlegarea unor enigme ale științei, și nu numai prin uriașa bogăție a materialului lexical, folcloric și etnografic (pus la contribuție de toți specialiștii pînă în zilele noastre), ci și prin calitatea ei de a încînta spiritul și a-l stimula la o activitate creatoare, prin spectacolul neobișnuit al erudiției umanizate și înscenate ca o pasionantă operă literară».

Ion Văduva Poenaru, *Lepinski vir — un oraș de 80 de secole, în «Știință și Tehnică», XXII (1970), nr. 7.*

Printre cele mai importante descoperiri arheologice, făcute cu ocazia lucrărilor de la hidrocentrala Porțile de Fier, se înscrie și descoperirea *unei civilizații de acum opt mii de ani*, care depășește civilizația sumeriană cu două mii de ani și mai bine. «Cu alte cuvinte, pe cînd acest centru urban preistoric se afla în plină înflorire, Sumerul nici nu exista». Mai mult, cu ocazia începerii descoperirii acestei civilizații (1968), se constată «trei straturi de cultură». În stratul cel mai de sus, adică

în cel mai tînăr, care datează între 4850 și 4700 î. d. Hr., se află amestecate vestigiile ale culturii Starcevo, cea mai veche manifestare a neoliticului în Balcani.

Apoi sînt înfățișate planul orașului și diferite scene de vînătoare sculptate în piatră. În afara edificiilor propriu-zise se constată un plan și o concepție arhitectonică specifică și interesantă, ceea ce presupune «cunoștințe matematice surprinzătoare și precise».

Dar spre surpriza multora și spre confirmarea celor spuse de unii cercetători — că a existat religie de cînd există om și s-a manifestat sub diferite forme, fie artistice, fie magice, — același lucru se împlinește și la locuitorii de acum optzeci de secole; chiar autoritatea șefului societății de atunci era de origine religioasă. — (P.I.D.).

Pan C. Hristu, *Ignatie al Antiohiei* (Col. Φως Πατέρων, 1), Institutul Patriarhal de Studii Patristice, Tesalonic, 1970, 109 p.

Potrivit planului său editorial, Institutul Patriarhal de Studii Patristice a inaugurat o nouă colecție patristică intitulată *Lumina Părinților* (Τὸ φῶς τῶν Πατέρων), în care se vor publica texte, însoțite de traducerea în limba greacă modernă, din operele celor mai de seamă scriitori și Părinți din Biserica de Răsărit, ca Origen, Sfinții: Atanasie, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa, Ioan Gură de Aur și alții.

Primum volum din noua colecție, intitulat *Ignatie al Antiohiei*, este semnat de Panayiotis C. Hristu, profesor de patrologie la Facultatea de teologie și Director al Institutului Patriarhal de Studii Patristice din Tesalonic.

În *Cuvîntul înainte* (p. 7—8), autorul înfățișează, în linii generale, atmosfera creștină de înaltă ținută morală și adîncă trăire religioasă care caracteriza viața primelor comunități creștine, precum și confruntarea creștinismului cu păgînismul și cu primele erezii, la sfîrșitul secolului I și începutul secolului al II-lea.

Studiul introductiv se intitulază *Viața și opera lui Ignatie* și cuprinde șase capitole: 1. *Antiohia*; 2. *Ignatie al Antiohiei*; 3. *Dat celor zece leopardzi*; 4. *Sfîrșitul*; 5. *Epistolele* și 6. *Mesajul lui Ignatie*.

1. În vechime, în Asia, au existat treizeci de orașe purtînd numele de Antiohia și, pentru a nu fi confundate, fiecare dintre ele purta un supranume. Antiohia Sfințului Ignatie se numea Antiohia cea mare, Antiohia cea frumoasă. Acest oraș, construit de Seleucitul I în amintirea victoriei de la Ipsos (301 î. d. Hr.), a fost capitala unui vast imperiu, timp de un secol, populația sa crescînd pînă la 600.000 de locuitori. În anul 63 î. d. Hr., Antiohia trece în stăpînirea romanilor o dată cu întregul stat grecesc din Răsărit. Viața citadină însă continuă tot așa de puternică, deoarece vechea capitală devine centrul administrației romane.

Istoria a înregistrat nu numai înflorirea dar și declinul Antiohiei. Cucerită de arabi în secolul al VII-lea, a revenit grecilor prin Nikifor Foca (969) și a rămas sub stăpînirea grecească încă 115 ani. Ultimul împărat bizantin care a locuit în acest oraș a fost Manuel Comnen (mai 1159). După această dată a început prăbușirea care s-a terminat prin cucerirea orașului de către turcii osmanizi (1516). Din falnicul oraș de odinioară, astăzi n-a mai rămas decît un tîrg cu numele de Antakie și urmele zidurilor și monumentelor.

În Antiohia au venit mulți creștini din Ierusalim, mai ales după moartea Sfințului Arhidiacon Ștefan. Aici s-a auzit pentru prima dată numele de creștin (Fapte XI, 26). Lista episcopilor Bisericii Antiohiene începe cu Petru și se continuă cu Evodie și Ignatie.

2. Sfințul Ignatie Teoforul, episcopul Antiohiei, și-a petrecut viața în acest oraș. Nu sînt mărturii externe despre viața și persoana sa, în afară de menționarea numelui în catalogul *Istoriei Bisericii* a lui Eusebiu de Cezareea. Poate că ar fi rămas necunoscut dacă nu ar fi fost condamnat să fie sfîșiat de fiare la Roma. În drumul său spre Roma a scris șapte *Epistole* care furnizează destule elemente pentru precizarea trăsăturilor generale ale personalității sale. Numele de Ignatie (din latinescul ignis = foc), ca și folosirea în *Epistolele* sale a unor termeni latini, a lăsat să se presupună că ar fi fost latin de origine. Autorul socotește însă că toate cuvintele latine utilizate, Sfințul Ignatie le-a putut auzi zilnic de la soldații care-l însoțeau în

drum spre Roma. Cît privește numele de *Teoforul*, autorul presupune că acesta a fost numele primit la botez. Prin această interpretare, Prof. P. C. Hristu manifestă rezerve atît față de tradiția care spune că Sfîntul Ignatie purta numele de Teoforul fiindcă avea în inima sa pe Hristos și că după moarte s-a găsit acest nume (de Teoforul) scris cu litere de aur pe inima lui, cît și față de tradiția că Sfîntul Ignatie a fost copilul pe care l-a purtat în brațe Domnul Iisus Hristos și l-a arătat ucenicilor ca exemplu de nevinovăție. Autorul observă că fiarele au distrus trupul Sfîntului și inima nu s-a mai găsit după martiriu, iar cu privire la a doua tradiție, face observația că ar urma că atunci cînd călătorea spre Roma Sfîntul Ignatie avea 90 de ani, ceea ce pare curios față de viciocunea și puterea cu care a înfruntat oboseala și primejdiile călătoriei, ca și sfîrșitul său tragic.

3. Sfîntul Ignatie a făcut drumul de la Antiohia la Roma trecînd prin orașele Filadelfia, Smirna, Troa, Neapole, Filipi, Tesalonici și Dimarhon. El era escortat de zece soldați romani, «zece leopardi» cum îi numește el, desigur pentru că făceau parte din legiunea romană cu acest nume. Se pare că soldații care-l escortau pe Sfîntul Ignatie au fost destul de îngăduitori, poate și datorită darurilor primite, și au lăsat ca episcopul antiohian să se întîlnească cu reprezentanții unor comunități creștine care doreau să primească binecuvîntarea și învățătura acestui bătrîn venerabil.

4. Sfîntul Ignatie a fost martirizat în arena Coloseului din Roma, în ziua de 20 decembrie 113. Creștinii pioși care urmăriseră martiriul au adunat osemintele rămase de la fiare și le-au dus în Antiohia. Mai tîrziu, în timpul cruciadelor, ele aveau să fie mutate iarăși în Roma. Biserica din Răsărit îl sărbătorește la 20 decembrie, iar cea din Apus la 1 februarie. Canonul Sfîntului Ignatie Teoforul, alcătuit de Roman Melodul, se inspiră din *Martirologiul* alcătuit în secolul al IV-lea, dintr-o *Omilie* a Sfîntului Ioan Gură de Aur și din Epistolele Sfîntului.

5. Sfîntul Ignatie a scris cele șapte *Epistole* în răstimp de zece zile. În *Epistolele către Efeseni, Magnezieni și Tralieni*, trimise din Smirna, se accentuează necesitatea unității creștinilor în jurul episcopului. Și în celelalte *Epistole*, către *Filipeni, Smirneni și Policarp* episcopul Smirnei, scrise din Troa, tema este aceeași dar atmosfera este altă, insistîndu-se asupra primejdiei ereziilor: iudaizantă și dochetă. *Epistola către Romani* este unică în felul ei și poate fi considerată «ca un martirologiu înainte de martiriu». Sfîntul Ignatie nu cunoaște pe creștinii din Roma căora le scrie, dar auzind că mulți dintre aceștia voiau să intervină ca să i se schimbe pedeapsa, îi roagă fierbinte să înceteze orice acțiune în favoarea sa. *Epistola către Romani* este trimisă tot din Smirna și este primul text creștin care poartă cronologia romană: «în ziua a noua înainte de calendele lui septembrie», adică în ziua de 24 august.

Autorul caracterizează aceste *Epistole* ca «monumente ale dragostei» și ca «monumente teologice», dat fiind că în ele se găsește atmosfera autentică creștină a Bisericii primare, precum și o seamă de termeni ca: *creștinism, Biserica sobornicească* (Καθολικὴ Ἐκκλησία), *Evanghelie* și *Episcop*.

6. În ultima parte a studiului introductiv, autorul vorbește despre mesajul pe care l-a lăsat Sfîntul Ignatie Teoforul creștinilor: învățătura despre *unitate*. «Acolo unde este unitate este întregire și desăvîșire». Unitatea este privită din trei puncte de vedere: 1. Unitatea în sfera Dumnezeirii; 2. Unitatea în interiorul Bisericii; și 3. Unitatea creștinilor cu Dumnezeu. Legătura acestei unități și semnul ei este credința și dragostea. Viața creștină se caracterizează printr-o neîncetată strădanie către desăvîșirea morală, pe care Sfîntul Ignatie o numește imitarea lui Hristos sau «conformitatea morală cu Dumnezeu». «Credinciosul trebuie să învețe ca să devină ucenic al lui Hristos și să ia caracterul Acestuia». Cu alte cuvinte, adevărata viață creștină este trăirea în parusia lui Dumnezeu, cînd creștinul devine hristofor și teofor. Modul de exprimare al unității creștine este împărtășirea cu dumnezeiasca Euharistie: «Piinea lui Dumnezeu vreau, care este Trupul lui Iisus Hristos... și băutura lui Dumnezeu vreau, adică Sângele Lui, care este dragoste nepieritoare» (*Ep. către Romani* 7, p. 82). În acest caz se va realiza «o singură rugăciune, o singură cerere, un singur gînd, o singură speranță inspirată din dragoste, în bucuria cea neprihănită» (*Ep. către Magnezieni* 7, p. 90).

În continuare sînt redată în întregime *Epistolele către Efeseni și către Romani*, și anumite capitole din celelalte epistole. Textele sînt însoțite de traducerea în limba greacă modernă. Autorul subliniază însă că oricît de izbutită ar fi această traducere,

totuși ea micșorează pe jumătate frumusețea Epistolelor; de aceea este necesar ca cititorul să dea o mare atenție textului paralel.

Autorul a publicat și opt reproduceri: 1. Antiohia după o gravură din secolul al XVII-lea; 2. Sfântul Ignatie, icoană în mozaic din biserica «Sfânta Sofia» din Constantinopol; 3. Zeița Roma; 4. Harta coastei de nord a Mării Mediterane; 5. O reproducere schematică a Căii Egnatie; 6. Coliseul; 7. Martiriul Sfântului Ignatie; și 8. O filă din *Codicele martirologiului Sfântului Ignatie*, cu începutul *Epistolei către Romani*. Aceste reproduceri au darul de a stimula imaginația pentru înțelegerea faptelor în contextul istoric în care s-au petrecut.

Noua colecție patristică, *Φῶς Πατέρων*, constituie o vădită contribuție la studiul Părinților și Scriitorilor bisericești, pentru a pătrunde sensul învățăturii lor și spre a scoate norme de conduită pentru viața creștinilor, în spiritul unității și al dragostei frățești. De aceea socotim că această colecție, în general, și primul volum pe care l-am prezentat, în special, pun la îndemână o serie de elemente de primă importanță necesare în dialogul ecumenic contemporan. — (*Ștefan C. Alexe*).

Hilde Zaloscer, *Vom Mumienbildnis zur Ikone*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1969, 96 p.

Cercelarea urmărește să precizeze esența fenomenului de formare a imaginii unei mumii în comparație cu imaginea unei icoane creștine. Autoarea pune accentul principal pe două principii formale, care se aplică în egală măsură mummiei și icoanei creștine: principiul frontalității — legat de simetrie, nemișcare, liniște — și principiul renunțării la tridimensionalitate. Adică se părăsește o anumită plastică a figurii și prin aceasta se renunță la trăirea empirică a spațiului. Renunțarea aceasta se face în favoarea bidimensionalității, adică în favoarea picturii murale, a picturalului în ultimă instanță. Autoarea afirmă că frontalitatea și picturalul sînt singurele semne posibile de spiritualizare ale imaginii naturale, mimetice, constituind o etapă orientativă în calea noii cunoașteri spirituale, cunoaștere pe care o pune în strînsă legătură cu apariția creștinismului.

Gottfried Hierzenberger, «*Der magische Rest*». *Ein Beitrag zur Entmagisierung des Christentums*. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Ferdinand Klostermann, Wien, 1969, 368 p.

Alături de conceptul de demitologizare, frecvent întâlnit în teologia apuseană, în lumea acestor teologi începe să-și facă loc un nou concept: acela al *demagicizării*. Lucrarea lui Hierzenberg vrea să fie o contribuție la o încercare de demagicizare a creștinismului. Există încă anumite resturi de modalități și mentalități magice în creștinism, afirmă autorul. Aceste resturi pot fi văzute în viața catolică de azi în felul de a înțelege tainele creștine, rugăciunea, unele aspecte ale moralei și altele. În toate aceste resturi este vorba de o anumită osificare și împietrire a unor atitudini creștine demult depășite. Se face o încercare de separare și apoi distanțare a creștinismului de resturile magice pe laturi pur teologice, adică scripturistice, istorico-sociologice, filozofico-teologice și pastorale. Autorul fixează anumite jaloane ale înnoirii vieții creștine ca mod de demagicizare a creștinismului. Acest mod înseamnă în același timp un autocontrol al vieții creștine însăși. Pe de altă parte, nu trebuie făcută greșeala de a considera drept element magic tot ceea ce nu are suficiente motive de întemeiere pozitivistă, conchide autorul.

Alexander Gerken, *Offenbarung und Transzendenz Erfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie*, Düsseldorf, 1969, 116 p.

Lucrarea pune accentul, aproape cu exclusivitate, pe transcendentalitatea omului, pe dependența sa de zona tainei și prin aceasta pe subiectul receptor al Reve-

lației. Cuvîntul lui Dumnezeu este prea puțin evidențiat ca mod de pură redare de sine, dacă i se interpun diferite modele de înțelegere și interpretare. Problema ermetică, pusă aici, nu se rezolvă înaintea Revelației, ci într-un dialog cu Dumnezeuul cel ce vorbește și acționează pe plan istoric — și om. În acest caz, Dumnezeu trebuie să fie înțeles ca subiect suveran, care în dialogul cu omul cere ascultare absolută. În acest fel se descoperă și puterea lui Dumnezeu.

Tezele acestea ale lui Gerken sînt tratate în două părți. În prima parte este vorba despre aspectul transcendent în teologie; autorul ia poziție critică împotriva unor teze ale lui Karl Rahner. În partea a doua se trasează liniile unei teologii dialogic-istorice. — (V. Ilescu).

*The Penguin Companion to Literature — 2 —, European, Penguin Reference Books, Edited by Anthony K. Thorlby, Harmondsworth, Middlesex, England, 1969, 907 p.*

Editura *Penguin* a început în anul 1969 publicarea unei mici enciclopedii de literatură universală, puind astfel la îndemîna cititorilor de limba engleză de pe toate continentele un prețios ghid popular de istoria literaturii universale. Materialul a fost aranjat în așa fel încît să fie cuprins în patru volume, după cum urmează:

Volumul 1 — aflat încă în pregătire în vara anului 1970 —, *Literatura engleză și a țărilor Commonwealthului*; volumul 2, *Literatura europeană*, apărut în librăria la sfîrșitul anului 1969; volumul 3, *Literatura americană și din America latină* — în aceeași situație ca și volumul 1; volumul 4, *Literatura clasică, bizantină, orientală și africană*, apărut în același timp cu volumul 2.

Volumul de față, *Literatura europeană*, se ocupă în serie alfabetică de scriitori mai de seamă din Europa, potrivit cu națiunea și cu limba în care aceștia au scris la vremea lor. Așa se face că întîlnim scriitori de limba albaneză, austriacă, bască, belgiană, bretonă, bulgară, catalană, cehă, slovacă, dalmată și din Dubrovnic, daneză, finlandeză, franceză, galeză, germană, greacă, ebraică, italiană, idiș, latină, letonă, lituaniană, norvegiană și islandeză, olandeză, poloneză, portugheză, provensală, română, rusă, sîrbă, spaniolă, suedeză, ucraineană etc.

Cît privește literatura română înainte de 1850, ea se bucură de o prezentare succintă, de aproape o coloană, în paginile 673 și 674, alcătuită de către E. D. Tappe, lector de Studii române la Școala de studii slavone și Est-europene a Universității din Londra. Astfel, E. D. Tappe menționează scrisoarea (lui Neacșu) din anul 1521, dar fără să numească autorul ei; amintește tot în fugă de primele traduceri și tipărituri românești, ba chiar și de *Biblia de la 1688*, de perioada de «stagnare» din epoca fanariotă și tot în general de Școala ardeleană. Dintre scriitorii secolului trecut activînd sau debutînd înainte de 1850, sînt pomeniți Ioan Heliade Rădulescu, Gheorghe Asachi, Constantin Negruzzi, Grigore Alexandrescu și îndeosebi Vasile Alecsandri, a cărui colecție de poezii populare publicată în 1852 este calificată drept «importantă pentru ridicarea altor poeți». E. D. Tappe notifică succesul pe care l-a avut lui Alecsandri traducerea în franceză, în 1853, a *Doinelor*, precum și de acela pe care l-a avut la Montpellier în 1878, cînd a cîștigat premiul pentru *Cîntecul Gintei Latine* din partea unui juriu în care se afla și Mistral. «O dată cu apariția lui Alecsandri, încheie E. D. Tappe, literatura română, îndată după 1850, a intrat în epoca de ivire a scriitorilor ei clasici».

Scriitorii români prezentați la literele respective sînt, în ordinea nașterii lor, următorii: Vasile Alecsandri (1821—1890), Ion Creangă (1837—1889), Mihai Eminescu (1850—1889), Ion Luca Caragiale (1852—1912), Alexandru Macedonski (1854—1920), Duiliu Zamfirescu (1858—1922), George Coșbuc (1866—1918), Nicolae Iorga (1871—1940), Tudor Arghezi (1880—1967), Mihail Sadoveanu (1880—1961), George Bacovia (1881—1957), Liviu Rebreanu (1885—1944), Cezar Petrescu (1892—1961), Ion Barbu (1895—1961), Lucian Blaga (1895—1961), Mihai Sebastian (1907—1945).

Avînd în vedere spațiul foarte limitat disponibil, socotim că în general E. D. Tappe și M. H. Impey, profesor asistent la catedra de spaniolă a universității din Kentucky, au reușit să schițeze cadrul general de dezvoltare a literaturii noastre naționale și să dea minime relații cititorului de literatură universală despre ceea ce constituie încă, la noi, figurile cele mai proeminente din panteonul literar național. Ar fi fost totuși potrivit ca autorii să fi atras atenția și asupra unor scriitori și poeți români în viață. După cum bine știm, atît cerul cît și pămîntul românesc n-a încetat niciodată de a oferi muzelor cupe cu nectar de viață fără sfișit. — (Alexandru I. Stan).

P. S i m i é, *Ein österlicher cherubischer Hymnus* (Un heruvic de Paști), în «Byzantinoslavica», Praga, nr. 1/1969.

Pe lîngă cele patru tipuri de heruvic sau de substitute ale lui cunoscute pînă în prezent (în liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur, a Sfîntului Vasile cel Mare și a Darurilor mai înainte sfințite), autorul a mai descoperit un nou tip, într-un manuscris de la Mînăstirea Hilandar (secolul al XIV-lea) și într-altul din Mînăstirea Krka (Dalmăția), din secolul al XVI-lea.

Limba acestui nou heruvic este sîrbo-slavă și se pare că heruvicul s-ar datorî unui «poet sîrb» de la mijlocul secolului al XIV-lea. Se reproduce textul în limba originală și în traducere germană. — (Al. Elian).

Karl Elliger, *Das Buch der kleinen Propheten* (Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia, Maleahi), übersetzt und erklärt, Göttingen 1967, 217 p.

Lucrarea, apărută ca al 25-lea volum în colecția «Das alt Testament deutsch», este a VI-a ediție (cea dintîi a apărut încă în 1949) și față de edițiile anterioare apare amplificată și întregită cu bibliografia publicată între timp.

Lucrarea dă textul celor șase profeți mici în traducere nouă, după originalul ebraic, comentariul la text și bibliografia necesară. Autorul stăruie îndeosebi asupra textelor mesianice și subliniază caracteristicile fiecărei cărți profetice, acordînd atenție deosebită textelor din Avacum II, 1—3 («Așteptatul popoarelor»); Sofonie II, 1 (Cultul păgîn va dispărea, se va aduce o jertfă curată lui Dumnezeu); Sofonie III, 9 (Spiritualitatea bunurilor mesianice); Agheu II, 7 (Strălucirea celui de al doilea Templu); Zaharia IX, 9 (Intrarea triumfală a lui Mesia în Ierusalim); Zaharia XI, 13 (Vinderea pentru 30 de arginți); Zaharia XII, 10 (Mesia va fi străpuns); Maleahi I, 11 (Jertfa Noului Testament); Maleahi III, 1—6 (Înainte mergătorul) ș.a.

Cartea lui Elliger aduce contribuții prețioase la înțelegerea textului biblic, excepiînd cîteva opinii (ca de exemplu așa-numita teorie Deutero-Zaharia) pe care le considerăm un fel de teologumena. — (N. Neaga).

Francis Guibal, *Reflexion sur le christianisme aujourd'hui* în «Etu-des», tom. 332, nr. pe luna mai 1970, p. 748—768.

Caracterizînd situația actuală a creștinismului drept o criză de profunziune și de gravitate excepțională, autorul își propune să înfățișeze atitudinea care ar îngădui creștinilor «să dea într-adevăr ascultare» problemelor actuale ale religiei și ale lumii ca să se poată reinnoi prin ele.

În acest scop sînt cercetate problemele legate de «existența» prezentă a creștinilor, de «corpul» pe care îl constituie și de «cuvîntul» care poate face pe creștini să înțeleagă istoria creștinismului în toate dimensiunile ei și să perceapă «adevărul» care se manifestă în această istorie.

În dezvoltarea propriu-zisă a temei, autorul se oprește pe larg asupra citorva probleme deosebite, precum .

*Singularitatea ireductibilă* în prezentarea căreia, pornind de la «existența actuală» a creștinilor care formează un «corp» bisericesc, arată că ea se întemeiază pe «sensul universal» anunțat și trăit în prezent prin mesajul care trimite la «evenimentul trecut» (Iisus Hristos), care poate fi actualizat prin «mijlocirea tradiției istorice».

*Mișcarea de experiență* în prezentarea căreia, — înfățișând istoria iudeo-creștină, care permite înțelegerea trecerii de la «pozitivitatea» și «particularitatea» evenimentelor care formează «sensul universal» al tuturor particularităților istorice —, autorul demonstrează că existența umană se realizează doar la nivelul libertății și al «gratuității», și de aceea este dator să lase ca viața să se manifeste în el și în jurul lui cu scopul de a uni toate ființele cu particularitățile lor într-o singură lume întemeiată pe recunoștință, mărturisind prezența incomensurabilă a lui Dumnezeu.

*Hristos și existența creștină*, în care autorul urmărește să răspundă la întrebarea: pentru ce creștinismul — dacă el este în esența lui religia adevărului și a libertății — este pus astăzi în discuție și este considerat ca prin tradițional, prea «puțin real religios?»

*Pentru o reînnoire religioasă* constituie paragraful în care autorul susține că creștinii trebuie să reconducă — fără defetism și triumfalism — experiența și exemplul lor religios la singurul aspect în care se poate afla sensul libertății și cuvântului nostru ca oameni fără a cădea în antropocentrism.

Autorul afirmă că reflecțiile sale din acest articol au urmărit să deschidă calea spre trăirea și explicitarea temeinică a experienței «actuale» creștine, întemeiat pe principiul că «creștinismul trebuie să-și caute sensul universal nu în trecut sau în litera Scripturii, ci în existența noastră prezentă». — (O. P.).

Eckhard We i e h e r, *Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung* (Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris, t. VIII), 1969, XLIII, 312 p. + 12 facs.

Dialectica Sfântului Ioan Damaschin a constituit prima operă filozofică tradusă în întregime de către slavi. Editată în secolul al XIV-lea de slavii din Sud, în limba slavonă bisericească, opera aceasta s-a bucurat de o mare răspândire, mai ales pentru importanța ei cu privire la terminologia filozofico-teologică a dogmaticii ortodoxe, și la slavii din Răsărit. Originalul traducerii s-a pierdut. Din numeroasele transcrieri, până acum a fost tipărită numai una singură, cea din secolul al XVII-lea—al XVIII-lea, într-o ediție necritică din anul 1881.

Ediția lui Weiher este însă o ediție critică, avînd la bază o redactare serbo-slavobisericească din secolul al XIV-lea, pe care autorul a comparat-o cu izvoarele grecești și cu diferite manuscrise dinainte de secolul al XIV-lea. Weiher face și traducerea în limba germană a redactării serbo-slavobisericești. — (V. Iliescu).

Claus W e s t e r m a n n, *Grundformen prophetischer Rede* (Formele de bază ale cuvîntărilor profetice), München, 1968, 156 p.

Lucrarea a apărut cu volumul 31 în colecția «Beiträge zur evangelischen Theologie» (Contribuții la teologia evanghelică) editată de E. Wolf.

Pentru a stabili forma inițială a cuvîntărilor profetice autorul a consultat pe cei mai reprezentativi bibliști ai Bisericii Evanghelice. Totuși este greu a se cunoaște forma inițială pe care au avut-o cuvîntările profetilor mari și mici. În unele cazuri se poate admite că maxime, îndrumări de viață, critici la adresa unor stări sociale.

lansate în anumite situații și împrejurări, au servit apoi ca punct de plecare pentru dezvoltarea unor ample cuvântări. Așa ar rezulta din capitoul: «Die Redeformen in den Prophetenbüchern» (Formele de vorbire în cărțile profetice). Un profet trimis la misiune capătă convingerea că atunci când încetează puterile lui începe ajutorul lui Dumnezeu. Din acel moment profetul devine un alt om, dobîndind putere. În acțiunea profetului se încadrează primirea de cunoștințe pe care nu le-ar fi putut avea pe-o cale obișnuită și astfel profetul devenea un organ revelațional. Fiind inspirat de Dumnezeu, forma «inițială» a cuvîntărilor profetice lua amploarea pe care o întîlnim în modelul scris al activității profetice, care se adresa atît mulțimilor, cît și indivizilor în parte.

Deși profeții și-au desfășurat activitatea oral, nu trebuie să ne închipuim însă că ei au fost niște predicatori asemănători cu cei din zilele noastre, care sînt obligați să-și rostiască cuvîntările după anumite reguli omiletice și după o metodică pregătire. Profetul își rostea cuvîntarea în mod abrupt, fără o prealabilă pregătire, izbucnea ca lava unui vulcan, iar gesturile îi erau spontane.

Defectele omenești nu constituiau impedimente în calea misiunii profetice, pentru că «Duhul Sfînt suflă unde vrea». Iar profetul avea o încredere deplină în cauza pe care o propovăduia și această convingere a influențat și forma cuvîntărilor profetice, care varia și după tema pe care o dezvoltau. Unele cuvîntări aveau obiect pedepsa pentru fărădelegi, altele critica moravurile, combaterea războiului, vestirea păcii sau prezicerea lui Hristos. Unele au un stil scurt, sentențios, altele parabolic.

Toate aceste probleme sînt într-o oarecare măsură dezlegate în capitolele: «Das prophetische Gerichtswort an Einzelne»; «Die Gerichtankündigung gegen Israel»; «Einkleidungen des Propheten Wortes» (înveșmîntarea cuvîntului profetilor, adică forma cuvîntărilor).

Lucrarea aduce o contribuție prețioasă la cunoașterea structurii retoricii profetice. Autorul dă și bibliografia adecvată, pe care consultînd-o se poate constata în ce măsură atitudinea lui Westermann e ultimul cuvînt în problema care a preocupat și pe: A. A. Gunneweg în lucrarea, *Mündliche und schriftliche Tradition der Prophetenbücher* (1959), J. Bright, *Sermons of Jeremiah* (1951), ș.a. — (N. Neaga).



## ÎNDREPTARE

În lucrarea: *Opera Sfinților Părinți din epoca de aur ca izvor al predicții*, de Doctorand Ioan D. Popa (publicată în „Studii Teologice”, nr. 5—6/1970), rîndul 26 de sus de la pagina 437 se va citi astfel:

Sfîntului Ioan Gură de Aur, în toate prîvințele, zice că Sfîntul Ioan a fost un



# ÉTUDES THÉOLOGIQUES

REVUE DES INSTITUTS THÉOLOGIQUES DU PATRIARCAT ROUMAIN  
II-È SÉRIE, L'ANNÉE XXII-e, N-OS 7—8, SEPTEMBRE — OCTOBRE 1970

## S O M M A I R E

<i>La prosopopée de la Rome chez Symmaque, Saint Ambroise et Prudence. Élément d'histoire littéraire, par le R. P. Prof. Ioan G. Coman .</i>	403
<i>L'explication du Baptême dans «les Catéchèses baptismales» de Saint Jean Chrysostome, par le R. P. Prof. Ene Braniste . . . . .</i>	509
<i>«Hérodiens» — nom donné aux esséniens dans le Nouveau Testament, par Constantin Daniel . . . . .</i>	528
<i>L'Apostolat selon le Nouveau Testament, par R. P. Ioan Mircea . . . . .</i>	547
<i>La conception sur l'Église dans l'oeuvre de Saint Cyprien, par Constantin Stănuț . . . . .</i>	565
<i>L'incarnation de notre Sauveur selon la doctrine des trois confessions chrétiennes, par Ștefan Sandu . . . . .</i>	575
<i>Tradition et traditions, par Vladimir Loski (traduction de P. V. I.) . . . . .</i>	585
<b>Notes bibliographiques</b>	589

EDITÉE PAR L'INSTITUT BIBLIQUE ET DE MISSION ORTHODOXE

