

# STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXIII — Nr. 1—2 - IANUARIE - FEBRUARIE 1971  
BUCUREȘTI



# STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXIII Nr. 1—2, IANUARIE-FEBRUARIE 1971

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

<b>Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian— Ctitor al unei culturi ortodoxe la înălțimea epocii —La a 70-a aniversare a Prea Fericirii Sale— . . . .</b>	<b>5</b>
Diac. Prof. Nicolae Nicolaescu, <i>Studiile biblice în Biserica Ortodoxă Română</i> . . . . .	14
Pr. Prof. Vladimir Prelipcean și Pr. Prof. Grigorie Marcu, <u>Cuvîntul lui Dumnezeu în viața Bisericii</u> . . . . .	31
Diac. Asist. Ion Bria, <i>Teologie și Biserică la Sfinții Trei Ierarhi</i> . . . . .	74
A. A. Bolșacov-Ghimpu, <i>Date ale Bibliei confirmate de cercetările arheologice și istorice</i> . . . . .	85
Doctorand Gheorghe Bogdaproste, <i>Valoarea Vechiului Testament pentru creștini după Fericitul Augustin</i> . . . . .	96
Diac. Doctorand Ion Boștenaru, <i>Muzică și cult în Biserica Ortodoxă</i>	110
<b>Note bibliografice</b>	<b>119</b>

---

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

\*

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

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

---

## PREA FERICITUL PĂRINTE PATRIARH JUSTINIAN — CTITOR AL UNEI CULTURI ORTODOXE LA ÎNĂLȚIMEA EPOCII

Aniversarea împlinirii a 70 de ani de viață (22 februarie 1971) este — în fond și în fapt — o sărbătoare a muncii, e sărbătoare a unei activități prodigioase a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, care înseamnă spor și progres spre mai-binele Bisericii Ortodoxe Române și al scumpei noastre Patrii, Republica Socialistă România.

De pe culmea acestui moment și popas aniversar, privim spre timpul care a trecut, pentru a vedea cum și-a îndeplinit Prea Fericirea Sa înalta răspundere legată de chemarea sa de Întâistătător al Bisericii Ortodoxe Române.

De «obîrșie populară» (Apostolat Social, VI, p. 352), învățător (1923—1930) și preot de țară (1924—1932)<sup>1</sup>, apoi director de seminar (1 noiembrie 1932—septembrie 1933)<sup>2</sup>, a cunoscut setea de cultură a poporului din sânul căruia s-a ridicat și s-a identificat întru totul cu aceasta.

Ajuns la cîrma Bisericii noastre cu o agonisită de experiență în-deosebi practică: «Eu sînt omul faptelor» și în vîrsta deplinelor puteri de gîndire, simțire și voință, avînd o viziune clară și matură în rezolvarea multiplelor probleme ce se pun conducerii și orientării vieții bisericești, în personalitatea Prea Fericirii Sale se îmbină armonios înțelepciunea practică cu avîntul înnoitor care se leagă dinamic cu Tradiția sîndtoasă a Ortodoxiei autentice, precum și cu forța de muncă creatoare ce biruie osteneala, cu entuziasmul și optimismul robust dar realist și cu încrederea în viitorul Bisericii noastre, care rodește din tainica colaborare dintre Providența divină și eforturile creatoare ale mădularelor Bisericii.

Cu totul și consecvent îndreptat spre ceea ce este înaintea Prea Fericirii Sale, s-a străduit să facă viitorul mai conform cu planul de nepătruns al Tatălui ceresc<sup>3</sup>.

Pășind în acest spirit la lucru patriarhicesc, dintr-o Biserică «veche în tradiția ei», a făcut o Biserică «modernă în activitatea ei»<sup>4</sup>.

Cu «autoritatea spirituală și discernămintul pastoral care emană din întreaga sa personalitate»<sup>5</sup>, Prea Fericirea Sa a urmărit consecvent și ferm mersul Bisericii Ortodoxe Române în făgașul dreptei credințe, pentru ca atît activitatea ei cît și conținutul ei spiritual să se desfășoare în cadrul dreptei credințe.

1. Manolache N. Teodor, *Note pe fițele calendarului celor 20 de ani de arhipăstorie a Prea Fericitului Părinte Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române*, în vol. «Douăzeci de ani din viața Bisericii Ortodoxe Române», Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1968, p. 475—476.

2. *Apostolat social*, vol. X, p. 59, 85, 207; «XX de ani...», p. 104.

3. «XX de ani...», p. 22.

4. *Ibidem*, p. 23.

5. *Declarația Pastorului Wesiphal, președintele Federației Bisericilor Protestante din Franța...*, în «XX de ani ...», p. 23.

O dovadă elocventă a grijii Sale părintești permanente pe care — împreună cu ceilalți factori de răspundere în frunte cu Sfântul Sinod — o arată în slujirea cu abnegație a aspirațiilor vrednicilor credincioși ortodocși, o constituie — între altele — realizările epocale pe tărîmul culturii religioase-bisericești a preoților și credincioșilor, înfăptuiri care vor exercita o influență pozitivă asupra activității Bisericii Ortodoxe Române. De fapt, în cadrul multilateralei activități bisericești a Prea Fericirii Sale, un loc deosebit îl deține preocuparea de ridicarea nivelului de pregătire a clerului și de înzestrare a culturii și literaturii bisericești cu lucrări la înălțimea exigențelor.

Prea Fericirea Sa a făcut să rodească viață nouă și pe acest tărîm. Cu energie inepuizabilă și cu clarviziunea omului care se orientează cu înțelepciune spre cele practice, cu un adevărat simț al nevoilor și posibilităților date de fapt, ale Bisericii, Prea Fericirea Sa a canalizat pregătirea clerului și elaborarea culturii și literaturii noastre bisericești.

Astfel, una dintre cele mai fericite împliniri ale Prea Fericirii Sale s-a concretizat în înfăptuiri de pe urma preocupărilor de a ridica cultura religioasă-morală a clerului și credincioșilor, precum și — în legătură cu aceasta — literatura teologică înaltă, necesară înțelegerii învățaturii creștine de către cler și credincioși în spiritul orientării autentice.

Om înzestrat de Dumnezeu cu darul intuirii situațiilor noi pe care le scoate la suprafață neconținut viața omenească în general și cu darul clarviziunii spre viitor, Prea Fericirea Sa a fost chemat de Pronia divină să călăuzească Biserica noastră — în climatul cel nou de viață obștească din țara noastră — într-un duh nou pe făgașul Apostolatului social.

În cadrul orientării Bisericii noastre pe linia apostolatului social, Prea Fericirea Sa s-a condus după principiul cardinal: prin cultură temeinică la conștiința clară a îndatoririlor pe care le au clericii și credincioșii în viața Bisericii.

Biserica își desfășoară misiunea sa în lume și pentru lume și — în consecință — în contextul istoric concret al epocii respective. De aceea, în desfășurarea acestei misiuni ea nu se poate dispensa de serviciile științei și culturii din epoca respectivă: «Vremea a făcut cu prisosință dovada că într-adevăr cultura este o pîrghie puternică pentru propășirea oricărui popor» (Apostolat Social, X, p. 331). În consecință, cartea bună are «menirea de a lumina și călăuzi pe cei dornici să se îndestuleze din lectura ei binefăcătoare», de a fi «făuritoare a sufletului omenesc» (Ibidem, p. 239, 330).

Pornind de la principiul «în mijlocul unei lumi aflate în mari și rapide transformări..., Ortodoxia în întregul ei trebuie să fie o Biserică vie, capabilă a-și înnoi metodele de activitate și formele de exprimare și valorificare a mesajului evanghelic în lumea de azi» (Apostolat Social, IX, p. 247), Prea Fericirea Sa a recurs la serviciile studiului și culturii multilaterale ca instrumente de ridicare și înnobilare a sufletului clerului și credincioșilor, precum și de elaborare și exprimare a culturii bisericești — fie vorbită sau scrisă — în corespondență vie cu spiritul vremurilor noi.



Încă în momentul înscăunării sale, Prea Fericirea Sa aducea cu sine multe făgăduințe pentru viața noastră bisericească. Chiar în ziua înscăunării sale, Prea Fericirea Sa a proiectat pe firmamentul acestei vieți un program de activitate (Apostolat Social, I, p. 129 ș.u.), steaua călăuzitoare a întregii sale strădanii și dăruiri ca Patriarh (Apostolat Social, VII, p. 11).

În traducerea în viață a acestui program, planul acțiunii a fost luminat — sistematic și consecvent — de planul teoretic, doctrinar al unei gândiri teologice în contextul aspirațiilor vieții celei noi din Patria noastră. «De aici accentul teologic în toată activitatea Prea Fericirii Sale, în toată activitatea internă și externă a Bisericii noastre, care își fundamentează teologic toate atitudinile și acțiunile»<sup>6</sup>.

Două au fost cu deosebire — între altele — principiile care au inspirat și prezidat îndeplinirea mai sus menționatului program: 1. Ortodoxie autentică și pură și 2. Conștiință trează și dinamică a mării răspunderi împreunate cu chemarea de Patriarh.

1. Prea Fericirea Sa are despre Ortodoxie o viziune autentică și amplă: «Ortodoxia — plinătatea învățăturii evanghelice» (Apostolat Social, VII, p. 53). Calea urmată de Ortodoxie nu este o cale de compromis între catolicism și protestantism, ci este însăși plinătatea învățăturii evanghelice, este sinteza creștinismului, este calea cea adevărată» (Apostolat Social, VII, p. 60).

De aici principiul cardinal: «Biserica noastră are datoria să propovăduiască numai adevărul. Viitorul ei depinde de felul cum susține și apără adevărul» (Apostolat Social, VIII, p. 137). Căci «Biserica Ortodoxă este o Biserică a luminii. Nici o înstrăinare de la lumina învățăturii evanghelice nu i-a umbrît vreodată ființa» (Apostolat Social, XI, p. 197 ; Idem, X, p. 327 și 150—152).

2. Cu aceeași luciditate și vigoare se manifestă, în sufletul Prea Fericirii Sale, conștiința mării răspunderi a misiunii pe care o poartă (Apostolat Social, XIII, p. 191). De asemenea: «Pentru Iisus Hristos, preoția este un act de slujire, de slujire pînă la jertfă ; de aceea, și slujirea Bisericii — care izvorăște din preoția lui Hristos — este slujire și răspundere, atît față de Dumnezeu cît și față de oameni (Idem X, p. 335 : IV, p. 372 ; VII, 7, 8, 72, 74, 101, 152, 155 ; VIII, p. 137, 138).

În virtutea celor reliefate mai sus, ne dăm perfect de bine seama de ce Prea Fericirea Sa a acordat și acordă atîta pămîntescă sollicitudine pentru pregătirea clerului în cadrul noului învățămînt teologic: «Prima grijă a fost pentru noi preotul... Totdeauna gîndul meu a fost la voi, urmărind să vă creăm condiții demne de viață... Pentru voi muncim și vom adăuga noi strădanii ale noastre» (Idem, X, p. 60).

În vederea depunerii «unui efort susținut pentru însănătoșirea vieții morale a societății», «este nevoie ca preoții să aibă o credință religioasă neclintită, manifestată prin împlinirea cu convingere și pietate a obligațiilor sacramentale și sacerdotale» (Idem, X, p. 90).

6. «XX de ani ...», p. 40.

De aceea, Prea Fericirea Sa pune accent deosebit pe «datoria învățătoarească a preotului, care trebuie să continue în lume slujirea profetică a Mântuitorului». În consecință, «preotul creștin este dator să învețe pe credincioși și să-i călăuzească pe drumul luminos al virtuților, ca unul care este lumina lumii» (Idem, X, p. 83).

«Pentru a ști ce și cum să învețe, preotul este ținut să-și adape neconținut sufletul la izvoarele celor mai înalte învățături, să cunoască deplin nu numai adevărul religios revelat, nu numai viața și lucrarea Bisericii de-a lungul veacurilor, dar să nu-i rămână străine nici ceea ce gânditorii, poeții și oamenii de știință din toate timpurile au creat pentru propășirea materială și spirituală a lumii» (Idem, X, p. 82). De aceea, cu ocazia instalării unui Ierarh, Prea Fericirea Sa îl îndemna: «să ai o grijă deosebită pentru cultura clerului... O cultură spirituală și generală a preoților..., care să ajute la ridicarea nivelului de cultură spirituală a credincioșilor, este necesară nu numai pentru prestigiul lor, al Bisericii Ortodoxe și al credincioșilor noștri, ci și pentru dezvoltarea unor relații de frățietate, de comunicare vie și de respect reciproc între culte în aceste timpuri de intense preocupări ecumeniste» (Idem, X, p. 227). «Cultura generală a viitorilor noștri preoți... nu poate fi neglijată nici în școlile noastre de grad universitar, unde se cade să i se acorde aceeași atenție ca și cunoștințelor religioase» (Idem, VII, p. 16). Cu cît pregătirea preoților se va ridica la un nivel științific mai înalt, cu atît slujitorii altarelor vor fi mai buni, mai luminați mai zeloși în împlinirea misiunii lor pastorale și sociale (Idem, VII, p. 15).

Numai astfel pregătit, preotul poate corespunde înaltelor exigențe pe care le atrage după sine îndeplinirea cu succes și prestigiu a Apostolatului social, în cadrul căruia preotul este ținut să fie preot al zilelor noastre, să fie pregătit a răspunde chemării sale în condițiile stimulatoare ale vieții noi și să țină seamă de nevoile actuale ale credincioșilor.

Punînd împlinirea acestui apostolat la temelia lucrării sale de Patriarh, Prea Fericirea Sa a avut pururea prezentă — în gîndirea și acțiunile Sale — grija pentru cler: «Spre împlinirea acestui apostolat și pentru cuvenita pregătire a clerului, așezămintele de învățămînt teologic au fost trecute sub oblăduirea Sfîntului și Îndreptătorului Sinod și au fost orînduite Cursuri de îndrumare misionară și pastorală și Conferințe protopopești de orientare» (Idem, X, p. 344 ; I, p. 120 ; VII, p. 12, 15, 16, 19, 39 ; VIII, p. 188 ; IX, p. 126 ; X, p. 90, 117, 217).

«Școlile de formare a clerului au fost lăsate în grija Bisericii, pentru ca ea să îndrumeze pregătirea viitorilor slujitori ai ei, potrivit trebuințelor ei pastorale» (Idem, X, p. 198 ; IV, p. 135, 137, 184, 185 ; X, p. 212, 224).

O dată pornit pe bazele unui nou Regulament de organizare și funcționare (Idem, VII, p. 30), Prea Fericirea Sa n-a conținut să acorde o permanentă grijă acestui nou învățămînt teologic, dînd pîrintești sfaturi și îndemnuri atît dascălilor cît și studenților și elevilor. Astfel, dascălilor le pune la inimă: «Fac un călduros apel corpului didactic, să se străduiască cu toată energia să țină flacăra acestei torțe (a culturii teologice ortodoxe) cît mai luminoasă în viața Bisericii noastre și de la ea

să lumineze mințile tinerilor studenți și să întărească luminile minților preoților, care vin la cursuri» ; de asemenea : «să caute cu toată râvnă ca din tinerii pe care îi au în față să formeze adevărați slujitori ai altarelor, să-i îndrumeze ca deopotrivă să fie slujitori devotați ai Bisericii și Patriei noastre» (Idem, VII, p. 30).

Totodată, îi sfătuiește și îndeamnă să facă nu numai instrucție, ci și educație mai ales, pondere principală punând bază pe legătura strînsă cu viața și cu realitatea : «Profesorii au datoria ca la orice lecție, primul scop să fie acela de a pregăti pe elevi pentru preoție» (Idem, VII, p. 39, 133 ș.u), «să nu fie numai învățători, ci și părinți, urmărind cu iubire părintească sporirea cărturărească și duhovnicească a fiilor lor întru Hristos» (Ibidem, p. 134).

Studenților le adresează un stăruitor îndemn de a se pregăti serios : «Adaug călduroasa urare pentru tinerii studenți de a-și însuși cu toată atenția și cu tot zelul învățăturile primite de la distinsul corp didactic» (Apostolat Social, VII, p. 30). Elevilor seminariști le pune la inimă : «voi vălăstare tinere, să creșteți cît mai frumos sufletește și trupește... Disciplina și buna rînduială trebuie să domnească între voi» (Ibidem, p. 38) ; «să folosiți tot timpul numai pentru primirea și asimilarea cunoștințelor, nelăsînd să pătrundă în voi lenevirea care v-ar putea face să creșteți firavi pe tărîm duhovnicesc» (Ibidem, p. 40) ; «să aveți cugetele încălzite de dorința vie de a cunoaște adevărul mîntuirii, frumusețea cea neasemănată a cuvîntului dumnezeiesc și lumina fără asfințit a dragostei de Dumnezeu și de semenii, pe care vi le dă învățătura de credință a Bisericii noastre Ortodoxe... Toată strădania voastră trebuie să fie, așadar, îndreptată spre pregătirea sufletelor voastre, pentru a le face vrednice să primească pe Hristos. Căci numai dacă veți primi pe Hristos și-L veți păstra în inimile voastre, veți putea să deveniți ucenici și slujitori ai Lui» (Ibidem, p. 134).

Aceeași grijă deosebită a purtat Prea Fericirea Sa organizării și funcționării — în cît mai bune condițiuni — a Cursurilor de îndrumare misionară și pastorală<sup>7</sup>, instituite încă din 1948.

Cît privește geneza acestor cursuri, Prea Fericirea Sa mărturisește : «Să știți că nu s-a pornit la împlinire la organizarea acestor cursuri, pentru că dincolo de litera regulamentului s-a privit larg desfășurarea activității creștinilor din întreaga lume pentru rezolvarea problemelor contemporane» (Apostolat Social, VIII, p. 197). «Gîndul din care a izvorît... înființarea acestor cursuri, a fost dorința... de a scoate pe preoții noștri din inerția... și din rutina care constituiau piedici în activitatea slujitorilor sfințelor noastre altare și anulau perspectivele oricărui proapșiri în viața bisericească. O preoție, care prin însăși chemarea ei are misiunea de a învăța pe credincioși, cînd rămîne fără perspectiva de a-și împlini adevărata ei slujire și dobîndește un caracter strict ritualist, se situează ea însăși pe un drum primejdios, care ar înlătura-o din viața credincioșilor. În al doilea rînd, Noi am fost și sîntem încredințați că a împrăști și înmulți cunoștințele teologice ale slujitorilor

7. Ibidem, p. 139—115.

altarelor și a le ține la înalt nivel conștiința îndatoririlor lor sacerdotale înseamnă a trezi și acea conștiință a responsabilității pe care trebuie să o aibă preoțimea în această epocă de transformări istorice în viața poporului nostru» (Idem, VIII, p. 188).

Tot atât de clar și precis a arătat Prea Fericirea Sa și obiectivele pe care le urmăresc aceste cursuri : «S-a pornit atunci lucrul pe cele două laturi : latura aceasta teoretică a cursurilor, prin care să se creeze convingeri în sufletele preoților despre înalta și sfânta lor misiune în viața lumii contemporane, și latura practică, adică pregătirea lor de învățători ai credincioșilor Bisericii noastre străbune. Deci cursurile noastre au adâncit latura practică a activității preoțești ca să poată fi rezolvate cu succes multe probleme...» (Idem, VIII, p. 197).

«De aceea, cursurile noastre vor avea un caracter permanent, fiindcă unul din obiectivele urmărite a fost să mențină Biserica în actualitate, în problemele contemporaneității, ținând pas cu vremea, să pună adică preoțimea în poziția de a putea răspunde tuturor cerințelor creștine ale vremii» (Ibidem, p. 197).

Astfel, ne dăm seama cu câtă satisfacție constată Prea Fericirea Sa : «Preoțimea a înțeles și prețuiește deplin rostul și importanța lor» (Ibidem, p. 63). Desigur, acesta se datorește și faptului că Întâistătătorul Bisericii noastre nu scapă nici un prilej potrivit de a îndemna și sfătui clerul în acest sens (În legătură cu aceste cursuri, a se vedea și Apostolat Social, I, p. 185—188 ; IV, p. 74, 82, 85, 113, 135, 245, 249, 254, 367, 371 ș.u., 411 ; V, p. 136 ; VIII, p. 65 ; IX, p. 238, 355 ; X, p. 107, 198, 276).

Cursurile de îndrumare sînt continuate în cadrul Conferințelor propoeste de orientare (Apostolat Social, IV, p. 361 ; X, p. 344), care prezintă avantajul că se desfășoară — în aceeași lună — cu toți preoții din Patriarhia Română.

Afît învățămîntul teologic reorganizat cît și cel pentru desăvîrșirea pregătirii clerului în funcțiune, au dat și dau roade bogate și îmbucurătoare : «Datorită publicațiilor religioase, Cursurilor de îndrumare misionară și Conferințelor periodice, avem azi o preoțime la curent cu problemele mereu-noui ale unei lumi și ale unei teologii în continuă înnoire» (Apostolat Social, X, p. 198 ; VII, 15 ; VIII, p. 188). Astfel, Biserica Ortodoxă Română are o preoțime bine orientată și mereu în pas cu desfășurarea vieții bisericești o preoțime pregătită și slujitoare a altarelor din vremea noastră, o preoțime a apostolatului social.

Acestei preoțimi noi, Prea Fericirea Sa s-a străduit — împreună cu Sfîntul Sinod — să-i pună la îndemîină întreg aparatul de cultură teologică și de literatură bisericească, necesar nu numai pentru pregătirea ei, ca și pentru desăvîrșirea acestei pregătiri, ci și pentru desfășurarea activității sale — de însușire și educație religioasă-morală în spirit ortodox — în cadrul păstoriților încredințați ei.

Această strădanie își are mobilul său în considerente de ordin pastoral, legate de misiunea Bisericii, de chemarea preoților și a credincioșilor ca mîdulare ale acesteia. În acest sens, Prea Fericirea Sa subliniază că toți membrii Bisericii trebuie să fie convinși «pentru urmarea pîldei lui Hristos, ca toată Biserica să devină o Biserică slujitoare a

lui Dumnezeu și a oamenilor. Ba mai mult, avem datoria să facem cunoscută între toți oamenii această înaltă învățătură și pildă a lui Hristos, ca toți oamenii să devină slujitori unii altora» (Apostolat Social, X, p. 336).

În acest sens avem nevoie de mădulare ale Bisericii care intrupeză în ființa lor chipul adevăratului creștin: «Urmind învățătura Bisericii, adevăratul creștin trebuie să fie «după chipul și asemnarea lui Dumnezeu», iar roadele vieții sale duhovnicești să covârșească prin credință, dragoste și blîndețe, prin muncă și răbdare» (Idem, VIII, p. 223).

Dar virtuțile se realizează prin transpunerea în viață a învățăturii Mîntuitorului, prin păzirea poruncilor Lui. Or, «...ca să păzim poruncile Domnului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos, sîntem datori să le cunoaștem. Și aceste porunci le putem cunoaște din întreaga învățătură a Bisericii noastre Ortodoxe, dar mai ales din Sfînta Evanghelie și din celelalte scripturi ale Noului Testament» (Idem, VII, p. 166).

Revenind asupra datoriei credincioșilor de a cunoaște învățătura ortodoxă a credinței, Prea Fericirea Sa accentuează: «Cea dintîi îndatorire pe care o avem noi, credincioșii Bisericii Ortodoxe, este aceea de a cunoaște învățătura credinței, dată nouă de prea bunul Dumnezeu, pentru mîntuirea sufletelor noastre și pentru dobîndirea vieții veșnice» (Idem, VII, p. 127).

Iată și motivarea în imediată-continuare: «Fără cunoașterea acestei învățături, toți cei care credem și mărturisim numele cel sfînt al lui Hristos, n-am putea să ne călăuzim viața pămîntească pe cărările cele bineplăcute Domnului, care duc către moștenirea împărăției cerurilor». Or, «cunoașterea acestei dumnezeiești Evanghelii revarsă în sufletele pline de evlavie ale creștinilor lumina înțelegerii cuvîntului lui Dumnezeu și deschide larg calea împlinirii sfintelor Sale porunci» (Ibidem, VII, p. 127). Dar nu numai atît, ci: «acolo unde credincioșii cunosc învățătura Bisericii lor, unde ei au învățat bine imnele sfintei liturghii, acolo unde știu să cînte minunatele imne ale Sfîinților Părinți, n-au să poată să-i mai amăgească niciodată cei de alte credințe». Căci «credincioșii noștri cu dragostea de Biserică adînc-săpată în suflet, nu vor putea fi niciodată atrași la alte credințe religioase» (Idem, X, p. 220).

De aici rezultă implicit — pe seama preoților, ca păstori de suflete — o «îndatorire a buneii tălcuiri a Sfintelor Scripturi și a dreptei povățuiri a credincioșilor» (Idem, VII, p. 128).

De aceea, «Sfîntul și Îndreptătorul nostru Sinod, amintind, în anul 1950, felul în care slujitorii altarelor trebuie să-și îndeplinească îndatorirea de învățători ai păstoriților lor, a statornicit ca în timpul Sfintei Liturghii, îndată după citirea Sfintei Evanghelii, preotul să facă pentru credincioși tălcuirea ei, iar în vreme ce sfințiții slujitori se împărtășesc cu dumnezeiescul Trup și Sînge al Domnului, să se citească, în auzul tuturor, Cazania» (Idem, VII, p. 128 ; V, p. 196 ; VI, p. 135 ș.u. ; X, p. 277).

Tălmăcind sensul acestui program, Prea Fericirea Sa subliniază: «Noi am format preoților un program, care nu are în el un spirit polemic, nu punem pe preoți să intre în luptă cu cei de altă credință ; este un program pastoral, de pregătire a credincioșilor, ca să nu poată fi ispițiți să treacă la alte culte» (Idem, X, p. 219, 218 ș.u.).

«Instrumentele învățătoarești ale preotului sînt : viața curată, predica și cateheza» (Idem, X, p. 83). Din toate acestea rezultă că acest program cuprinde, între altele, și inițierea, formarea și temeinicirea credinței păstoriților pentru ca aceasta să fie o credință luminată.

Între mijloacele și metodele de acțiune în acest sens, cele mai de seamă sînt : predica, adecvată cerințelor situației date ; cateheza, menită să asigure inițierea și temeinicirea în doctrina ortodoxă ; cîntarea în comun, un mijloc potrivit și rodnic pentru o mai bună fixare a învățăturii ortodoxe (Idem, IX, p. 213, 226, 227 ; X, p. 83, 218, 219).

În acest sens și în această direcție, au fost puse la dispoziția clerului și credincioșilor :

a) Biblia, 1968, ca una care este — alături de Sfînta Tradiție — «izvorul și temelia credinței și vieții creștine», cu dorința ca învățăturile descoperite lumii în Sfînta Scriptură să rodească din belșug în sufletele tuturor celor ce o vor citi și să-i călăuzească în tot timpul vieții pe cărările cele luminoase ale dreptmăritoarei noastre Biserici Ortodoxe, pentru mai multă dragoste, pentru pace și înfrățire între popoarele pămîntului» (Cuvînt către cititori, a se vedea și Apostolat Social, V, p. 140 ; IX, p. 218).

b) Învățătura de credință creștină ortodoxă (1952), București, care «constituie în același timp un Catehism, punînd la dispoziția credincioșilor... elementele de care au nevoie pentru o pregătire și îndrumare duhovnicească temeinică, în scopul de a deveni buni credincioși ai Bisericii noastre și devotați cetățeni ai Patriei noastre (Cuvînt înainte. A se vedea Apostolat Social, V, p. 14 ș.u.).

c) Cazania, cu următorul titlu : «Țilcuirea Evangheliilor și Cazanile Duminicilor de peste an», București (1960), însoțită de sublinierea : «fără Cazanie, Liturghia nu este întreagă» (Apostolat Social, VII, p. 130 ; X, p. 220).

d) Manuale unice pentru uzul studenților și elevilor Institutelor și Seminarelor teologice.

e) Tipărirea în ediții noi a cărților de cult, dintre care unele teologice, ca Psaltirea, Evanghelia și Apostolul și cu scopul special de a valorifica textul biblic în cadrul cultului divin ca suport liturgic, iar toate celelalte (pe care nu le putem înșira aici din lipsă de spațiu, Apostolat Social, VII, p. 163), cu scopul de a asigura uniformizarea cultului ca expresie vie a credinței și ca factor de promovare a unității acesteia (Apostolat Social, VII, p. 163, 168).

f) Articole și studii de teologie, alcătuite de profesorii de teologie, pe care Prea Fericirea Sa îi consideră «armata de geniu a Bisericii» (Idem, IX, p. 149) și îi socotește chemați să elaboreze o «teologie pentru nevoile Bisericii» (Idem, IX, p. 149), care «să meargă în pas cu nevoile de manifestare în actualitate ale Bisericii» (Idem, IV, p. 51), precum și să reprezinte «noi forme de exprimare și de valorificare a mesajului evanghelic în lumea de azi» (Idem, IX, p. 44). În acest sens, recomandă o reconsiderare valorică a scrierilor Sfinților Părinți (Idem, VIII, p. 245).

Însuși Prea Fericirea Sa a adus o contribuție substanțială la elaborarea acestei teologii noi prin publicarea monumentalei lucrări APOSTOLAT SOCIAL, zece volume (1948—1971), sinteză clară și larg-cuprinzătoare, multilaterală, care arată drumul just spre o viață rodnică și în conformitate cu exigențele vremii (Apostolat Social, VII, p. 8 și VIII, p. 197).

Această nouă teologie și-a dovedit valoarea și prin faptul că a imprimat tinerelor generații de preoți de la noi un mod nou de a vedea și realiza preoția: ca slujire jertfelnică închinată tuturor după pilda dată nouă de către Mîntuitorul<sup>8</sup>.

Nu putem uita nici grija părintească a Prea Fericirii Sale pentru pregătirea cadrelor superioare de mîine. Aceasta se concretizează prin trimiterea — în cadrul schimbului de studenți — de tineri studioși în străinătate spre a se specializa în diferite ramuri ale teologiei. Prin pregătirea unor oameni de nădejde și de răspundere, se asigură schimbul de mîine și astfel — și din acest punct de vedere — putem privi cu încredere spre viitor (Apostolat Social, VII, p. 33; IX, p. 28; X, p. 165).

Date fiind toate cele arătate în cuprinsul acestei expunerii, nu este de loc de mirare că Întîistătătorul Bisericii noastre este stimat pretutindeni în lume. Prin toate aceste realizări, Prea Fericirea Sa a făcut ca numele și prestigiul Patriarhiei Române și al căpeteniei acesteia să fie răspîndit pretutindeni în lumea creștină, atît în cea ortodoxă, cît și în cea neortodoxă. Căci admirația mărturisită de unii conducători și reprezentanți ai Bisericilor de peste hotare și prețuirea pe care au adus-o Prea Fericirii Sale sînt un titlu la cinstirea și lauda propriei noastre Biserici.

Prin ridicarea culturii teologice și a literaturii bisericești la înălțimea exigențelor vremii, anii de patriarhat ai Prea Fericirii Sale reprezintă un aport deosebit în istoria Bisericii Ortodoxe Române. La nimbul de strălucire al arhipăstoririi Prea Fericirii Sale, fericitele împliniri din domeniul culturii teologice și al literaturii bisericești, adaugă o prețioasă nestemată.

Aceste împliniri au pentru noi o semnificație deosebită, anume aceea de a depune strădaniile noastre în sensul păstoririi credincioșilor noștri cu credință luminată și mai temeinică.

De încheiere, aducem un omagiu respectuos și smerit de recunoștință Întîistătătorului Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, la care adăugăm urarea, din toată inima, ca bunul Dumnezeu să-i dăruiească încă mulți ani de activitate tot mai rodnică și mai bogată în acest domeniu!



8. † Nicolae, Mitropolitul Banatului, *Teologia în slujba vieții*, în «XX de ani ...», p. 261.

## STUDIILE BIBLICE ÎN BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ

Sub înțeleapta îndrumare a Prea Fericirii Sale Părintelui Patriarh Justinian și cu sprijinul Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă și al Centrelor mitropolitane, scrisul teologic și cartea bisericească cunosc, de două decenii, în Biserica Ortodoxă Română, o continuă dezvoltare. Desigur, nu este vorba de un lucru nou, care să surprindă, căci Biserica Ortodoxă Română și-a creat, de la invenția tiparului, o bogată și prețioasă comoară culturală, care o continuă pe cea din manuscrise. Este vorba de continuarea, de valorificarea și de dezvoltarea unei tradiții proprii.

Ceea ce s-a înfăptuit la noi, în domeniul gândirii teologice și tiparului bisericesc, este, într-adevăr, o continuare mai intensă și foarte bine organizată a unei vechi și prețioase tradiții culturale. Biserica Ortodoxă Română s-a dovedit, din totdeauna, înzestrată cu trei însușiri fundamentale: *aceea de a păstra, cu fidelitate, întregul tezaur dogmatic, liturgic și canonic al Ortodoxiei; aceea de a sluji, cu neclintită statornicie, patriei din care face parte și de a sprijini, în același timp, aspirațiile sociale, naționale și culturale ale fiilor ei; aceea de a fi deschisă spre marile valori ale culturii universale și spre zărrile fără margini ale viitorului, sprijinind sincer năzuința popoarelor spre libertate, pace, frățietate și progres.*

Primele studii teologice și îndrumări pastoral-misionare cu care s-a început, după 6 iunie 1948 — ziua binecuvântată a înscăunării Prea Fericirii Sale Părintelui Patriarh Justinian la cîrma Bisericii Ortodoxe Române —, au fost privite de unii cu rezervă. Încetul cu încetul, această rezervă a făcut loc constatării că ceea ce s-a înfăptuit și se înfăptuiește în teologia ortodoxă românească din epoca noastră este doar o legătură mai directă și mai deplină cu izvoarele autentice ale creștinismului, o valorificare mai deplină a moștenirii celor opt veacuri ecumenice, o actualizare mai vie a comorii de nestemate spirituale din Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, o modelare a gândirii și trăirii creștine după tiparul duhovnicesc primit de la Domnul nostru Iisus Hristos, vestit de Sfinții Săi Apostoli și ilustrat de Sfinții Părinți ai Bisericii universale.

Datorită acestor studii și îndrumări, teologia ortodoxă română a depășit, de multă vreme, cadrul îngust al speculațiilor sterile și și-a îndreptat mai atent privirea atît spre îndatoririle preoțimii, cît și spre nevoile sufletești ale credincioșilor. Totodată, activitatea pastorală și misionară a preoțimii noastre a devenit mai temeinică, mai cuprinzătoare și mai eficace, iar viața religioasă a enoriașilor s-a apropiat și mai mult de sufletul înaintașilor de odinioară.



Era firesc ca Biserica Ortodoxă Română — slujită în trecut de ierarhi luminați și de cărturari cu renume, ca mitropolii Varlaam și Dosoftei ai Moldovei, Simion Ștefan și Andrei Șaguna ai Transilvaniei, Antim Ivireanul și Grigorie Dascălul ai Ungrovlahiei — să se învrednicească a fi, și în vremea noastră, la înălțimea misiunii sale și să aibă, în școlile ei teologice, centre de înaltă și autentică gândire creștină. Cîteva Biserici Ortodoxe, două Biserici Vechi-Orientale: Etiopiană și Indiană și unele Biserici Protestante din țară și de peste hotare au început să trimită tineri spre a-și face studiile la Seminariile și Institutele teologice ortodoxe românești, să se aboneze la revistele editate de Patriarhia Română și să organizeze vizite reciproce de ierarhi și de profesori.

Inceputul teologiei creștine îl constituie, din totdeauna, citirea și înțelegerea cuvîntului lui Dumnezeu, pe care-l aflăm întîi în Sfînta Scriptură și pe care ni l-au tilcuit Sfinții Părinți, ca organe ale Sfintei Tradiții. Cele mai vechi manuscrise și tipărituri în limba română cuprind deci mai ales texte biblice, pe primul loc situîndu-se *Psaltirea*, *Dumnezeiasca Evanghelie* și *Apostolul*, folosite și în cadrul sfintelor slujbe.

Primele traduceri ale cuvîntului lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură în graiul obișnuit al credincioșilor au fost inițiate — mai întîi pe cale de tradiție orală și după aceea și în scris — de către cărturarii iudei. Ei au adăugat în canonul Vechiului Testament și scrierile care apăruseră, după exilul babilonic, în limba greacă. Această traducere, cunoscută sub numele de *Septuaginta*, a văzut lumina zilei în secolele III și II î.d.Hr. și constituie unul din cele mai valoroase monumente culturale ale antichității.

Creștinii, ale căror scrieri sfinte au văzut lumina zilei în limba greacă — cu excepția *Evangheliei* după Matei, scrisă întîi în aramaică, pentru credincioșii palestinieni și tradusă, nu după multă vreme, în limba greacă, pentru nevoile comunităților creștine din diaspora — au preluat de la iudei toate cărțile Vechiului Testament și au întregit canonul biblic cu cele douăzeci și șapte de cărți ale *Noului Testament*. Iar cînd aria misionară a Bisericii s-a lărgit, Sfînta Scriptură — în dubla ei componență: Vechiul și Noul Testament — a fost tradusă, rînd pe rînd, într-o mulțime de limbi: siriacă, latină, coptă, armeană, etiopiană, gotică, gruzină, slavonă, germană, franceză, engleză și atîtea altele, ajungîndu-se ca totalul limbilor și dialectelor în care s-a tradus și tipărit pînă astăzi cuvîntul lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură, să se apropie de două mii.

Propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu și săvîrșirea sfintelor slujbe în limba credincioșilor se întemeiază pe trimiterea Sfinților Apostoli la propovăduire către toate neamurile de pe pămînt (Matei XXVIII, 18—20), pe adîncă semnificație a glosolaliei de la Cincizecime, cînd prima predică creștină către neamuri a fost auzită de mulțimea ascultătorilor în limba maternă a fiecăruia (Fapte II, 4—12), pe profeția Mîntuitorului cu privire la vestirea *Evangheliei* «în toată lumea, spre mărturie la toate neamurile» (Matei XXIV, 14) și pe nemuritoarele cuvinte ale

Sfântului Apostol Pavel către păstoriții săi din Corint : «În Biserică vreau mai bine să grăiesc cinci cuvinte cu înțeles, ca să învăț și pe alții, decît zece mii de vorbe în limbă neînțeleasă» (I Cor. XIV, 19).

Interesul pentru traducerea Bibliei în limbile vorbite de credincioși a renăscut o dată cu înfiriparea mișcării culturale cunoscute sub numele de *Renaștere* și s-a accentuat din ce în ce mai mult în epoca modernă, cînd popoarele Europei au început să sfărîme cătușele feudalismului, să se organizeze pe baze etnice și să-și afirme tot mai răspicat dreptul imprescriptibil la independență politică și la dezvoltare social-culturală. Pentru multe popoare, traducerea Bibliei și a cărților bisericești în limba poporului a contribuit la odrăslirea celor dintii opere literare.

La fel s-au petrecut lucrurile și în viața poporului român din această vreme. *Codicele Voronețean* și *Psaltirea Scheiană* s-au scris în epoca de înfiripare a literaturii românești. *Psaltirea*, *Tetravangheliul* și *Praxiul* Diaconului Coresi, *Palia de la Orăștie*, *Psaltirea de la Bălgrad*, *Psaltirea în versuri* a mitropolitului Dosoftei, *Noul Testament* tipărit de mitropolitul Simeon Ștefan, *Biblia lui Șerban Cantacuzino* și celelalte traduceri de Biblie românești sînt contribuții pioase la întărirea sentimentului religios și a vieții bisericești la românii ortodocși și momente de seamă din lupta credincioșilor români pentru închegarea unității lor sufletești.

Propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu în limba vorbită de credincioși este o îndatorire de căpetenie a oricărei Biserici. Domnul nostru Iisus Hristos a vestit Evanghelia în limba aramaică, vorbită în Palestina pe vremea Sa. Sfinții Apostoli, în activitatea lor misionară către neamuri, au folosit, desigur, limba greacă (dialectul comun), care era în uz, de peste două veacuri, în mai toate ținuturile imperiului roman. Harisma glosolaliei intervenea, sporadic, doar în cadrul adunărilor creștine de cult și numai ca formă extraordinară de rugăciune individuală ; în adunările lipsite de harismatici înzestrați cu darul duhovnicesc al tălmăcirii limbilor, utilizarea glosolaliei era oprită (I Cor. XIV, 28).

Dînd expresie năzuințelor poporului român, marele mitropolit Simeon Ștefan al Ardealului a ținut să precizeze, în «predoslavia» *Noului Testament* din 1648, că traducătorii (el însuși și ieromonahul Silvestru) și-au dat silința să scrie astfel, încît «să poată înțelege toți românii... Bine știm că cuvintele trebuie să fie ca banii, că banii aceia sînt buni, carii împlă în toate țările ; așa și cuvintele, acelea sînt bune, carele le înțeleg toți ; noi drept aceea ne-am silit, de încît am putut, să izvodim așa, cum să înțeleagă toți...».

Trei ani mai tîrziu, cînd tipărește în limba română și *Psaltirea* (Bălgrad, 1651), mitropolitul Simeon Ștefan subliniază necesitatea ca nu numai Biblia, ci și cărțile de slujbă bisericească să fie puse la îndemîna românilor în limba lor maternă : «Iar dacă le vom face acelea în limbă străină, în care nu înțeleg ascultătorii, ei de acolo ce folos vor lua ?... Rugăciunile și cîntările și alte slujbe dumnezeiești numai ce-s în deșert în limba străină și înaintea lui Dumnezeu nu-s voite... Și cu vină se vor păgubi ceia ce slujesc slujba dumnezeiască în limba străină, neînțelegînd-o, cum fac Papii de la Râm și cei bărbați leneși și patării ce se

chiamă părinți, care nimic nu știu carte și încă cîntă Tatăl nostru și Ave Maria și Psalomii în limba străină fără de toată știința, că aceia-s ca gaițele și ca păsările, carele-s fără de toată știința și încă vor să grăiască, ca și omul».

De aceeași vie conștiință a răspunderii sînt călăuziți, în activitatea lor, și cărturarii din Țara Românească. La 1688 se tipărește la București, pentru întîia dată, întreaga *Biblie* în limba română. Autorii acestei traduceri s-au străduit să transpună Sfînta Scriptură în cuvinte care să fie înțelese cu ușurință de toți cititorii și care să le trezească, în pofida vicisitudinilor istorice ce-i despărțeau, conștiința unității limbii române. «Toți românii dintr-o fîntînă cură», amintesc ei în legătură cu originea dacoromană a neamului nostru și apoi precizează: «Iară românii se înțeleg nu numai aceștia de aici, ci și cei din Ardeal, care încă și mai neaoși sînt».

După o sută de ani de la apariția ei, această *Biblie* românească era încă atît de căutată, încît Samuil Micu (Clain), care o consideră învechită ca limbă și deosebită de «stilul cel din cărțile bisericești, care în toate bisericile românești se cetesc și pentru aceea pretutindenea tuturor și de toți iaste cunoscut și înțeles», consemnează faptul că de multă vreme procurarea ei devenise aproape cu neputință: «Afară de aceasta — scrie el în prefața (*Cuvînt înainte*) *Bibliei* sale de la Blaj din 1795 — acele vechi *Biblii* atîta s-au împușinat, cît foarte rar, să nu zic bun credincios creștin, ci preot iaste la carele să află, și nici cu foarte mare preț făr de mare trapăd și osteneală nu să află, ca să-și poată neșcine cumpăra».

Din conștiința aceleiași înalte răspunderi au izvorît, desigur, și celelalte traduceri ale Sfîntei Scripturi în limba română: *Biblia de la Petrograd*, din 1819, tipărită la stăruința mitropolitului român Gavriil Bănulescu; *Biblia de la Buzău*, din 1854—1856, tipărită prin grija episcopului Filotei; *Biblia de la Sibiu*, din 1856—1858, operă a marelui mitropolit Andrei Șaguna; *Biblia de la București*, din 1914, ediție a Sfîntului Sinod; *Biblia de la București*, din 1938, tradusă de erudiții profesori de teologie Vasile Radu și Gala Galaction; *Biblia de la București*, din 1944, tipărită de învățatul patriarh Nicodim Munteanu și, în zilele noastre, *Biblia de la București*, din 1968, tipărită, cu aprobarea Sfîntului Sinod, prin înțeleapta purtare de grijă și cu luminata osteneală a Prea Fericirii Sale Părintelui Patriarh Justinian.

La temelia acestor traduceri stă, fără îndoială, opera de început săvîrșită, cu adîncă pricepere și neîntrecută rîvnă, de ostenitorii din mintea și condeii cărora au izvodit, în secolul al XVII-lea, *Noul Testament de la Bălgrad* și *Biblia de la București*.

În prefața *Bibliei de la Sibiu*, Andrei Șaguna, mitropolitul Ardealului, scrie, pe bună dreptate: «Noul Testament, din 1648, de la Bălgrad și *Biblia* întreagă, din 1688, de la București sînt dară, după știința noastră, cele mai vechi românești; și nici unul dintre traducătorii de mai tîrziu nu poate fi părtaș laudei ce se cuvine aceloră cari au oltoit întîia dată cuvîntul Sfîntei Scripturi în pom românesc».

Mai cu seamă asupra autorilor Bibliei românești din 1688 se îndreaptă lauda și recunoștința mitropolitului Andrei Șaguna al Ardealului.

Dar orice traducere, oricât ar fi de reușită, se învechește și trebuie înnoită. «Limba Bibliei pentru popor — scrie Andrei Șaguna în prefața Bibliei tipărită de el — numai o dată se poate face; dacă s-a învins piedica cea mare a traducerii credincioase și înțelese, și dacă poporul a primit limba aceea așa zicînd în însăși ființa sa: atunci următorii n-au de a mai face alta, ci numai a o reînoui și îndrepta așa, după cum o ar fi reînoui și îndreptat traducătorul cel dintîi al Bibliei, de ar fi trăit pînă în veacurile lor... Iar limba noastră e pom viu, care în toată primăvara se schimbă: ramurile bătrîne și fără suc se usucă și cad; mlădițe tinere ies și cresc; frunza vestejește și se scutură, dar alta nouă curînd îl împodobeste —, toate ale lui se fac și se prefac, numai trupina rămîne totdeauna aceeași!»

Circulația Bibliei în cele trei țări românești a contribuit — împreună cu larga răspîndire a cărților de cult — și la desăvîrșirea procesului de formare a limbii române literare. În «Cuvînt către cititori» la *Biblia* din 1968, Prea Fericirea Sa Părintele Patriarh Justinian scrie: «Poporul român a prețuit, cu toate celelalte popoare creștine, importanța și folosul Sfintei Scripturi. O dată cu răspîndirea tiparului, înaintașii noștri au înțeles că Biblia trebuie cunoscută și folosită în limba poporului... Poporul român a avut Biblia în limba sa, începînd cu Noul Testament, de peste trei sute de ani. Între serviciile pe care Biblia le-a adus clerului și poporului, a fost și acela că ea a făcut să circule limba română în toate provinciile românești, contribuind astfel la formarea literară a limbii române și la unitatea ei. Același serviciu l-au făcut și cărțile de cult, în care se găsesc o parte din cuprinsul Vechiului Testament și aproape întreg Noul Testament».

Mai este însă un fapt, care nu trebuie trecut cu vederea, în legătură cu obîrșia primelor noastre traduceri și tipărituri de texte biblice, de cărți de cult și de scrieri teologice: Traducerile păstrate în manuscrise și primele tipărituri bisericești au la bază o teologie românească mai veche, care circula, de multă vreme, în toate provinciile locuite de români, prin intermediul manuscriselor și al călugărilor misionari. Această teologie se învăța în minăstirile mai mari și în modestele școli bisericești organizate pe lîngă centrele episcopale sau mitropolitane. Studiile biblice — și îndeosebi traducerile și cazaniile destinate credincioșilor — datează deci dinainte de organizarea primelor Seminarii, Academii și Facultăți de teologie. Aceste școli ale Bisericii, în limba română, au luat ființă pe un teren cultural pregătit cu anticipație și marcat de cîteva trainice realizări cărțurărești.

Între cei dintîi dascăli de teologie care s-au ocupat de probleme biblice se numără, de exemplu, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, arhiepiscopul Filaret Scriban<sup>1</sup>, profesorii de seminar Nifon Bălășescu<sup>2</sup>,

1. Filaret Scriban, *Sfințita Ermeneutică*, Iași 1856.

2. Nifon Bălășescu, *Epistolele și Evangheliile*, București 1858; *Isagoghia sau Introducerea în cărțile Sfintei Scripturi ale Vechiului și Noului Testament*, București, 1858.

arhimandritul Melchisedec<sup>3</sup> și protosincelul Ilarion Pușcariu<sup>4</sup>; trei arhieriei ajunși apoi episcopi: Inocenție Ploșteanu<sup>5</sup>, Silvestru Piteșteanu<sup>6</sup> și Gherasim Piteșteanu<sup>7</sup>. I-au urmat, cu sporită rivnă și competență, profesorii Constantin Erbiceanu<sup>8</sup>, Dragomir Demetrescu<sup>9</sup>, Ioan Cernoiu<sup>10</sup>, Vartolomeu Stănescu<sup>11</sup> — ajunși apoi episcop, Ioan Nitzulescu<sup>12</sup>, Ioan Popescu-Mălăești<sup>13</sup>, Ioan Mihălcescu<sup>14</sup> — ridicat apoi la rangul de episcop-locotenent și după aceea de mitropolit și Haralambie Roventă<sup>15</sup>, de numele cărora este legat prestigiul fostei Facultăți de

3. Melchisedec (arhimandritul), *Introducere în Sfintele Cărți ale Vechiului și Noului Așezământ*, I—II, Iași, 1858—1860.

4. Ilarion Pușcariu, *Isagoghia, adică Introducerea în cunoștința cărților Sfintei Scripturi*, Sibiu, 1878.

5. Inocenție Ploșteanu, *Citirea și meditația Sfintelor Scripturi*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1882; *Canonicitatea Sfintelor cărți*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1882; *Varietatea și întinderea inspirației Sfintelor cărți*, Idem, 1885; *Cum este Iisus Christos Jinitul legii; Cum toate cărțile Vechiului Testament ne conduc la El și la Biserica Sa*, Idem, 1885; *Sfânta Scriptură*, Idem, 1885; *Scurtă privire asupra Evangheliei Sf. Matei*, Idem, 1887; *Scurtă privire asupra Evangheliei după Marcu*, Idem, 1888 etc.

6. Silvestru Piteșteanu, *Evangheliile. Studiu istorico-literar*, București, 1895; *Misterul Bottezului*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1882; *Misterul Mir-Ungerii*, Idem, 1882; *Misterul Euharistiei*, Idem, 1882—1884; *Misterul Penitenței*, Idem, 1883—1884.

7. Gherasim Piteșteanu, *Profețiile mesianice*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1887; *Sfaturi pentru studiul Sfintei Scripturi*, Idem, 1889—1890; *Evangheliile apocrife*, Idem, 1889—1890; 1892—1893 și 1893—1894 etc.

8. Consl. Erbiceanu, *Iisus Christos*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1885; *Divinitatea lui Iisus Christos*, Idem, 1886; *Iisus Christos, viața și învățătura Sa*, Idem, 1901—1902; *Faptele Sfinților Apostoli Petru și Andrei și a celorlalți Apostoli*, Idem, 1905—1906; *Despre Descoperirea dumnezeiască*, Idem, 1908; *Epistolele Sfintului Apostol Pavel către Timotei*, Idem, 1912—1913, etc.

9. Dragomir Demetrescu, *Recensămîntul din timpul lui Quiriniu și aparițiunea luminei evanghelice*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1894—1895; *Cuvintele Sf. Apostol Pavel din Faptele Apostolilor*, Idem, 1895—1896; *Armonia între istorisirile Evangheliștilor*, Idem, 1896—1897; *Predica și activitatea Apostolilor înainte de convertirea lui Pavel*, Idem, 1897—1898; *Apostolul Pavel și Iacob*, Idem, 1897—1898; *Iisus și Nicodim*, Idem, 1904—1905; *Respectul și fanatismul Iudeilor pentru Sfânta Scriptură*, Idem, 1907—1908; *Două epistole memorabile și relatarea lui Iosif Flaviu despre Iisus Christos*, Idem, 1913—1914 etc.

10. Ioan Cernoiu, *Introducerea Noului Testament*, București, 1902; *Istoria canonului Noului Testament*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1894—1895; *Istoria textului cărților Noului Testament*, Idem, 1895; *Șchițe din viața Sf. Apostol Pavel*, Idem, 1894—1895 etc.

11. Vartolomeu Stănescu, *Autenticitatea cărților sfinte ale Noului Testament*, București, 1905.

12. Ioan Nitzulescu, *Evangheliile*, trad., București, 1895; *Noul Testament*, trad., București, 1897; *Sfânta Scriptură*, trad., București, 1906; *Cele patru Evanghelii*, trad., București, 1908 etc.

13. I. Popescu-Mălăești, *Gramatica limbii ebraice*, București, 1904; *Din practicile și credințele Israelitilor*, Pitești, 1910; *Proorocia lui Ioel. Studiu exegetic-introductiv*, București, 1910; *Elemente de gramatica limbii ebraice*, București, 1921; *Studii și Comentarii*, București, 1927—1933; *Cartea lui Iob. Studiu introductiv*, București, 1935 etc.

14. Ioan Mihălcescu, *Obiecțiunile Iudeilor contra minunilor Mintuitorului*, Pitești, 1906; *Cosmogoniile popoarelor civilizate, cosmogonia biblică și cosmogonia științifică modernă*, Pitești, 1907; *Dumnezeirea Sf. Scripturi probată în viață*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1910; *Minunea învierii Domnului*, Idem, 1910; *Steaua magilor*, Idem, 1915; *Comparație între doctrina Mintuitorului și a Sf. Apostol Pavel*, Idem, 1916; *Pot laicii citi Scriptura?*, Idem, 1922; *Citeau laicii Biblia în vremea veche?*, Idem, 1922; *Istoricul cercetării despre «Viața lui Iisus»*, Idem, 1922; *Creștinism fără Hristos?* (contra Kalthoff, Jensen, Robertson, Smith, Drews ș.a.), Idem, 1923; *Sf. Scriptură*, Idem, 1924 etc.

15. Haralambie Roventă, *Origina și valoarea istorică a Evangheliei după Ioan*, București, 1928; *Interpretarea Scripturii după Origen*, București, 1929; *Limba și stilul Sf. Apostol Pavel din Epistola către Efeseni, în raport cu celelalte Epistole ale sale*, București, 1929; *Epistola către Efeseni. Introducere și comentari*, București, 1929; *Studiul Noului Testament la noi în ultimii 50 ani*,

teologie a Universității din București în perioada dinainte și dintre cele două războaie mondiale.

Iuliu Olariu<sup>16</sup> a ilustrat, prin studiile și traduceriile lui, catedra de Studiul Vechiului și Noului Testament de la fosta Academie teologică din Caransebeș, iar Octavian Isopescu<sup>17</sup>, Isidor Onciul<sup>18</sup> și mai ales erudiții profesori Vasile Tarnavski<sup>19</sup>, pentru Vechiul Testament și Archeologia biblică și Vasile Gheorghiu<sup>20</sup>, pentru Studiul Noului Testament și Ermineutica biblică, au sporit substanțial, prin prelegerile și publicațiile lor, în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea și în primele decenii ale secolului nostru, și alte facultăți de teologie și au contribuit la propășirea studiilor biblice în Biserica Ortodoxă Română.

O mențiune deosebită se cuvine și marelui mitropolit al Moldovei Veniamin Costache, care ne-a lăsat, în manuscris, traducerea Comentariilor lui Teofilact al Ohridei la Epistolele pauline, lucrare tipărită între anii 1904—1906, din inițiativa Sfântului Sinod, sub îngrijirea episcopului Atanasie Mironescu, fost profesor la Facultatea de teologie din București și devenit apoi mitropolit-primat al Ungrovlahiei<sup>21</sup>. Cuvioasă pomenire se cuvine, din partea teologiei ortodoxe românești, și arhiman-

București, 1932; *Esența și rolul credinței în teologie*, București, 1932; *Cine a scris Epistola către Ebrei?* București, 1933; *Epistola întâia către Tesaloniceni. Introducere și comentariu*, București, 1938; *Epistola către Coloseni. Introducere și Comentariu*, București, 1946 etc.

16. Iuliu Olariu, *Introducere în cărțile Testamentului Vechi și Nou*, Caransebeș, 1891; *Introducere în Vechiul Testament*, Caransebeș, 1892; *Introducere în Noul Testament*, Caransebeș, 1892; *Evangelhete după Matei, Marcu și Luca comentate*, Caransebeș, 1894; *Manual exegetic la Sf. Scriptură a Testamentului Nou*, I (Sinoplicii), Caransebeș, 1894; *Explicarea Psalmilor din Orlogiu*, Caransebeș, 1901; *Manual exegetic la Sf. Scriptura a Testamentului Nou*, II, Caransebeș, 1904; *Epistolele Sf. Apostol Pavel către Romani*, 1—2 Corinteni, Galateni și Efeseni, comentate, Caransebeș, 1910; *Epistolele Sf. Apostol Pavel către Filipeni, Coloseni, 1—2 Tesaloniceni, 1—2 Timotei, Tit, Filimon și Ebrei*, Caransebeș, 1913, etc.

17. Octavian Isopescu, *Obadia, Introd.*, trad. și comentariu, 1931; *Iov. Introd.*, trad. și comentariu, 1934; *Malaahi, Introd.*, trad. și comentariu, 1908; *Pringerile lui Ieremia*, 1909 etc.

18. Isidor Onciul, *Manual de Archeologia biblică*, 1881; *Manual de Introducere în sintele cărți ale Testamentului Vechi*, 1889; *Cartea Psalmilor* (în colaborare cu Em. Voieschi), 1898; *Ne-graische Grammatik* (curs litografial), 1891, etc.

19. Vasile Tarnavski, *Proiectul Ilgazi, Introd. și comentariu*, 1901; *Exodul, Traducere și comentariu*, 1913; *Introducere în sintele cărți ale Testamentului Vechi*, 1923; *Archeologia biblică*, 1929 etc.

20. Vasile Gheorghiu, *Der Jakobusbrief untersucht u. erklärt*, 1899; *Der Brief Judas. Einleitung u. Kommentar*, 1901; *Auresanjiu Epistolei către Galateni, studiu isagogic*, 1904; *Reformele recente pe terenul criticii textului Testamentului Nou*, 1909; *Sf. Apostol Pavel, Viața și activitatea*, I, 1909; *Epistola lui Iuda cu comentariu*, 1911; *Ce hotărăște Sf. Apostol Pavel cu privire la căsătoria preoților*, 1911; *Der Brief des Judas*, Einl. u. Kom., 1915; *Sf. Evanghelie după Matei*, I—III, 1927—1928—1933; *Anul și ziua morții Domnului nostru Iisus Hristos*, 1925; *Tradiția despre Apostolul și Presbiterul Ioan*, pînă la Eusebiu de Cezareea, 1926; *Așa să vă rugați* (Matei V, 5—18), 1927; *Împărăția de «mii de ani» și lupta cea mai de pe urmă*, 1928; *Problema mințuirii noastre*, 1928; *Introducerea în sintele cărți ale Testamentului Nou*, 1929; *Observațiuni critice la textul Evanghelistului Matei*, 1935; *Epistola către Romani. Introducere și comentariu*, I—II, 1923—1924 ed. II-a 1938; *Codex Argenteus Upsalensis*, București, 1939; *Lecciónarul evanghelic grecesc din Iași*, București, 1940 etc.

21. Veniamin Costache, *Cele patrușprăzece Trimiteri ale sfântului, slăvitului și întru-tot-lăudatului Apostol Pavel, tălmăcite de Teofilact al Bulgariei*, traducere, I—III, București, 1904—1906.

dritului Teodosie Atanasie<sup>22</sup>, devenit apoi episcop, care a tradus și tipărit, între anii 1894—1906, *Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur la Epistolele Sfântului Apostol Pavel*.

De o remarcabilă valoare sînt și lucrările — mai cu seamă traduceri — rămase de la învățatul episcop, apoi mitropolit și după aceea patriarh, Nicodim Munteanu<sup>23</sup>; studiile — îndeosebi manuale didactice pentru Seminariile teologice și articole cu caracter de popularizare — rămase de la eruditul arhimandrit Iuliu Scriban<sup>24</sup>, profesor la fosta Facultate de teologie a Universității din Iași; lucrările teologice publicate de cunoscutul scriitor Gala Galaction (Grigorie Pișculescu)<sup>25</sup>, decedat în 1961, care a ilustrat mai întîi catedra de Studiul Noului Testament de la fosta Facultate de teologie a Universității din Iași și apoi catedra de studiul Vechiului Testament de la Facultatea de teologie din București. De numele lui Gala Galaction se leagă, pe lîngă cîteva temeinice studii asupra raportului dintre Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, asupra învierii Mîntuitorului, asupra convertirii lui Saul din Tars și asupra cronologiei pauline, o traducere literară a Noului Testament — editată în 1927 și reeditată în 1930 —, o traducere a Psaltirii tipărită în 1929 și apoi o traducere literară a întregii Biblii, tipărită în 1938 și reeditată în 1939; aceste din urmă traduceri au fost elaborate în colaborare cu eruditul ebraist Vasile Radu, titular al catedrei de studiul Vechiului Testament de la fosta Facultate de teologie a Universității din Iași. —

Lista teologilor români care au contribuit la propășirea studiilor biblice în Biserica noastră nu cuprinde însă numai aceste cîteva nume. La cele cîteva figuri reprezentative amintite mai sus, se cuvine a fi adăugate, de pildă, cu aleasuri cinstire, și alte nume de neuitat, ca: arhie-

22. Theodosie Athanasie, *Comentariile sau Explicarea Epistolelor celui între sfinți părintelul nostru Ioan Chrysostom*, trad. din l. elină: *Romani*, București, 1906; *I Corinteni*, București, 1908; *II Corinteni*, București, 1910; *Galateni*, Iași, 1901; *Efesenii*, Iași, 1902; *Filipeni*, Iași, 1904; *Coloseni*, I—II *Tesaloniceni*, București, 1905; *I—II Timotei*, *Tit și Filimon*, București, 1911; *Ebrei*, București, 1923.

23. Nicodim Munteanu, *Creațiunea lumii după științele naturale și Biblie*, Iași, 1899; G. Petrov, *Pe urmele lui Hristos*, trad. București, 1908; *Sf. Evanghelie după Marcu*, M-re Neamțu, 1924; *Psaltirea*, trad., 1927; *Ce socoliți voi de Hristos?* M-re Neamțu, 1929; *Dumnezeu și dreptatea Lui, sau filcuria Fericirilor*, M-re Neamțu, 1930; *Lămuriri asupra Bibliei*, M-re Neamțu, 1930; *Psaltirea proorocului și împăratului David*, București, 1931; *Biblia ilustrată. Locuri alese însoțite de ilustrații de artă și lămuriri științifice*, M-re Neamțu, 1936; *Noul Testament*, trad., M-re Neamțu, 1924 (ed. I-a), 1926 (ed. II-a) și 1931 (ed. III-a); *Cîntarea Cîntărilor a regelui Solomon*, trad., București, 1944 etc.

24. Iuliu Scriban, *Ermeneutica biblică*, București, 1911; *Mica Biblie cu icoane la îndrumarea tuturor creștinilor*, București, 1913; *Curs de Introducere în cărțile Testamentului Nou*, București, 1924 (ed. I-a), 1929 (ed. II-a) și 1930 (ed. III-a); *Cele șapte cuvinte ale lui Iisus pe Cruce*, București, 1925; *Sf. Evanghelie. Cele patru Evanghelii în una singură, cu scurte însemnări lămuritoare și filcuri*, București, 1926; *Tilcuria Sfîntelor Evanghelii*, 1928—1931; *Curs de introducere în Noul Testament*, București, 1930 etc.

25. Gala Galaction, *Minunea din Drumul Domascului*, București, 1903; *Piatra din capul unghiului*, București, 1926; *Inscripția de la Delphi*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1923; *Cîntarea Cîntărilor* (trad. în colab. cu V. Radu), București, 1934; *Eclesiastul și Cîntarea Debrei* (trad. în colab. cu V. Radu), București, 1936; *De la «mormîntul gol» la porțile Damascului*, în «Studii Teologice», III (1951) etc.

reul Calistrat Birlădeanu<sup>26</sup>; profesorul Constantin Chiricescu<sup>27</sup> de la Facultatea de teologie din București; profesorii de seminar Ioan Beldie<sup>28</sup>, Gheorghe Ghia<sup>29</sup>, Sava Saru și Constantin Grigore<sup>30</sup>; profesorul Liviu Muntean<sup>31</sup> de la fosta Academie teologică din Cluj; Nicolae Colan<sup>32</sup> — profesor de studiul Noului Testament la Academia teologică din Sibiu, după aceea episcop al Vadului, Feleacului și Clujului și apoi mitropolit al Ardealului —, care ne-a lăsat, între altele, o foarte bună ediție a Noului Testament în limba română, apărută în 1942 și retipărită în 1945; Preotul Atanasie Negoită<sup>33</sup>; I. P. S. Mitropolit Tit Sime-drea<sup>34</sup>; I. P. S. Mitropolit Iustin Moisesescu al Moldovei și Sucevei<sup>35</sup> —

26. Calistrat Orleanu (Birlădeanu), *Literatura apocrifă biblică*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1899—1900; *Apocalipsa și Părinții bisericești din primele secole*, Idem, 1900—1901; *Cîteva cuvinte asupra Vulgatei și a autorității ei în Biserica Romei*, Idem, 1903—1904; *Epistola sobornicească a Sf. Iacob*, Idem, 1905—1906; *Apocalipsa Sfîntului Ioan Teologul*, Idem, 1905—1906; *Deosebitele feluri de interpretare ale Sfînteii Scripturi*, Idem, 1908; *Iisus Christos și mărturiile Iudeilor și ale păgînilor*, Idem, 1897—1898; *Evangelhiile și mărturiile ereticilor celor dintîi secole primare*, Idem, 1897—1898; *Soarele ca simbol în Vechiul și Noul Testament*, Idem, 1904—1905; *Ebreii și epistola adresată lor de Sf. Apocstol Pavel*, Idem, 1905—1906 etc.

27. Const. Chiricescu, *Ermineuică biblică*, București, 1895; *Sf. Apostol Pavel*, București, 1898; *Sf. Apostol Pavel după Sf. Scriptură*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1897—1898; *Călduza predicătorului* (în colab. cu C. Nazarie), București, 1902; *Introducere în sfînteie cărți ale Testamentului Vechi*, București, 1903.

28. Ioan Beldie, *Genealogia Mintuitorului*, București, 1923; *Sf. Apostol Andrei*, Galați, 1924; *Viața Mintuitorului scrisă pe scurt*, Galați, 1926; *Epistola către Galateni*, comentat, București, 1926; *Despre Biblie*, Galați, 1926; *Orientarea între manuscrisele Bibliei*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1927; *Ce spune Sf. Apostol Pavel despre a doua venire*, Idem, 1927; *Epistola către Tiî*, *Introducere și comentat*, Galați, 1923; *Sf. Apostol Petru după Sf. Scriptură*, Galați, 1931; *Schife biblice*, R. Vilcii, 1937; *Înainte-mergătorul Domnului*, Birlad, 1939; *Insofitorii Sf. Apostol Pavel*, 1940 etc.

29. Gh. Ghia, *Împărăția lui Dumnezeu după Noul Testament*, Craiova, 1925; *Sf. Ioan Botezătorul după Evangelhiile canonice*, Craiova, 1926; *Epistola lui Iuda*, *Introd. și comentat*, Craiova, 1927; *Afiludinea Mintuitorului față de Legea Vechiului Testament*, Craiova, 1929, etc.

30. Sava Saru și Const. Grigore, *Comentatul Sf. Evangelhiî după Matei de Eulimeie Zigabinos*, traducere, cu note și observațiuni, I—II, R. Vilcii 1931—1933.

31. Liviu Muntean, *Predica de pe Munte*, Cluj, 1932; *Pentateuchul în fața criticii moderne*, Cluj, 1937; *Viața Sf. Apostoli Matei, Iacob Alfeul, Iuda Tadeul, Iacob al lui Zevedei, Filip, Varfolomeu, Toma, Simon Zilotul, Iuda Iscarioteanul și Matia*, Cluj, 1946; *Sf. Apostol Pavel muncitor cu brațele*, în «Studii Teologice», III (1951); *Studiul Noului Testament* (în colab. cu N. Nicolaescu și Gr. Marcu) București, 1954, etc.

32. Nicolae Colan, *Sf. Apostol Pavel către Filimon. Creștinismul și sclavia*, Sibiu, 1925; *Biblia și intelectualii*, Sibiu, 1929; *Cartea Sf. Apostol Pavel către Efeseni*, *Introducere*, Sibiu, 1930, etc.

33. Pr. Atanasie Negoită, *Profețul Nahum*, București, 1932; *Adevărata critică și metodă*, București, 1931; *Limba aramaică din Noul Testament*, București, 1935; *Sabbathul Vechiului Testament*, București, 1935; *Codul lui Hammurapi*, București, 1935; *Metoda misionară a profeților Vechiului Testament*, București, 1936; *Psaltire în cultul Bisericii Ortodoxe*, București, 1940; *Planșele amintite în Biblie*, București, 1941; *Psalmii mesianici și psalmii babilonieni*, București, 1944; *Cunoști tu Țara sfîntă?* București, 1941; *Gramatica limbii ebraice*, București, 1946; *Terapeuții*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1930; *Instituții sociale în Vechiul Testament*, în «Studii Teologice» II (1950); *Idolele umanitare ale creștinismului*, în «Studii Teologice», III (1951); *Organizația esenienilor și doctrina lor*, în «Studii Teologice», XII (1962); *Manuscrise și gramatici semile în biblioteca Patriarhiei Române*, în «Studii Teologice», XVI (1964) etc.

34. Tit Sime-drea, *Sf. Ioan Botezătorul în lumina manuscriselor de la Qumran*, în «Studii Teologice», X (1958); *Evangelhia, carte liturgică în limba română*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1958), nr. 12.

35. I. P. S. Justin Moisesescu, *Sf. Scriptură și interpretarea ei în opera Sf. Ioan Hrisostom*, București, 1942; *Originalitatea parabolilor Mintuitorului*, R. Vilcii, 1945; *Activitatea Sf. Apostol*



fost mai întâi profesor de studiul Noului Testament și de Ermineutică biblică la fosta Facultate de teologie din Bucovina, după aceea la fosta Facultate de teologie a Universității din București și în continuare la Institutul teologic de grad universitar din București și apoi Mitropolit al Ardealului; actualii profesori de studii biblice de la cele două Institute teologice de grad universitar ale Bisericii noastre: Pr. Nicolae Neaga<sup>36</sup>, Pr. Sofron Vlad<sup>37</sup> și Pr. Grigorie Marcu<sup>38</sup> de la Sibiu; Pr. Vladimir Prelipceanu<sup>39</sup>, Diac. Nicolae Nicolaescu<sup>40</sup> și Pr. Mircea Chialda<sup>41</sup> de la București, care au sarcina de a ține aprinsă și de a transmite cercetătorilor de mâine făclia de lumină primită de la înaintași, pentru ca

*Pavel în Atena, Iași, 1946; Ierurhia bisericească în epoca apostolică, Craiova, 1955; Sf. Pavel și viața celor mii de seamă comunități creștine din epoca apostolică, în «Studii Teologice», III (1951) etc.*

36. Pr. Nicolae Neaga, *Profeții mesianice în Vechiul Testament*, Sibiu, 1929; *Valoarea socială a Vechiului Testament*, Sibiu, 1933; *N-am venit să știric Legea*, Sibiu, 1910; *Insemnări pe marginea textelor mesianice*, Sibiu, 1944; *Hristos în Vechiul Testament*, Sibiu, 1944; *Studiul Vechiului Testament*, (în colaborare cu Vl. Prelipceanu și Gh. Barna), București, 1955 etc.

37. Pr. Sofron Vlad, *Prologul Evangheliei a IV-a*, Cluj, 1937; *Mărturia Sf. Apostol Pavel despre viața și învățătura Mintuitorului*, 1941; *Școala mitologică, Studii istorico-critice*, Sibiu, 1943; *Un păstor model: Sf. Apostol Pavel*, Caransebeș, 1916; *Ideile fundamentale ale Evangheliei*, în «Studii Teologice», II (1950); *Sf. Apostol Pavel păstor de suflete*, în «Studii Teologice», II (1951); *Principii misionare și morale în Epistolele Sf. Apostol Pavel*, în «Studii Teologice», VII (1955) etc.

38. Pr. Grigorie Marcu, *Saul din Tars*, Sibiu, 1939; *Studii Biblice*, Sibiu, 1940; *Procesul Mintuitorului* (în colab. cu I. Fruma), Sibiu, 1915; *Epistola Către Tit*, Sibiu, 1947; *«Omul cel nou» în concepția antropologică a Sf. Apostol Pavel*, în «Studii Teologice», II (1951); *Premise biblice ale erorilor papalității*, în «Ortodoxia», VI (1954); *Studiul Noului Testament* (în colab. cu N. Nicolaescu și L. Munteanu), București, 1954; *«Mens diviniore», o comparație între Sf. Apostol Pavel și Sf. Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», IX (1957); *Noi materiale documentare din papyri pentru critica textului original al Sf. Scripturi*, în «Studii Teologice», X (1958); *Paternitatea iohanică a Evangheliei a IV-a, cu specială privire la proba arheologică și paleografică*, în «Studii Teologice», XII (1960); *Elemente de istorie antică profană în scrierile Sf. Evangelist Luca*, în «Ortodoxia», XII (1961); *Gamatiel*, în «Studii Teologice», XIV (1962); *Problema unității creștine, în lumina Epistolelor pauline*, în «Studii Teologice», XVII (1965); *Preocupări și studii de teologie biblică*, în «Studii Teologice», XX (1968), etc.

39. Pr. Vladimir Prelipceanu, *Profeții Avacum*, Introd., trad. și coment., 1934; *Importanța Vechiului Testament*, 1938; *Textele de la Sanna și raportul lor cu Vechiul Testament*, 1939; *Vocațiunea la profeții Vechiului Testament*, 1943; *Sf. Scriptură, cartea de căpătii a preotului*, în «Studii Teologice», I (1949); *Profeți și profeții false, după Vechiul Testament*, în «Studii Teologice», I (1949); *Probleme sociale în Vechiul Testament*, în «Studii Teologice», I (1949); *Ideii despre pietate în Vechiul Testament*, în «Studii Teologice», III (1952); *Pacea mesianică la profeții Vechiului Testament*, în «Studii Teologice», V (1954); *Studiul Vechiului Testament* (în colab. cu N. Neaga și Gh. Barna), București, (1955); *Actualitatea învățăturilor moral-sociale din cartea lui Isus Sirah*, în «Studii Teologice», VI (1955); *Inspirația Sf. Scripturi*, în «Ortodoxia», XII (1962), etc.

40. Diac. N. Nicolaescu, *II Corinteni XII, 7-9, Studiu exegetic-critic*, București, 1939; *Cronologia paulină*, București, 1942; *Introducere în Epistola către Filipeni, Captivitatea Sf. Apostol Pavel în Efes*, București, 1942; *Sensul vieții sociale după Noul Testament*, București, 1946; *Cheia interpretării Apocalipsei*, București, 1949; *Adevărata pietate după Noul Testament*, în «Studii Teologice», I (1949); *Actualitatea Epistolei I-a către Corinteni*, în «Studii Teologice», III (1951); *Pătimile Mintuitorului după Sf. Evanghelii*, în «Studii Teologice», II (1951); *Misiunea Bisericii, în lumina Sf. Scripturi*, în «Studii Teologice», II (1951); *Sf. Apostol Pavel și creștinătatea actuală*, în «Studii Teologice», II (1951); *Cele patru Evanghelii doadă pentru folosirea pînii dospite la Sf. Euharistie*, în «Studii Teologice», III (1952); *Biserica Ortodoxă păstrătoarea celor mai bune tradiții și metode de exegeză biblică*, în «Studii Teologice», IV (1952); *Actualitatea parabolilor istorisite în Evanghelia după Sf. Luca*, în «Studii Teologice», IV (1952); *Actualitatea Epistolei I-a a Sf. Ioan*, în «Studii Teologice», V (1953); *Cadrul problemei sinoptice*, în «Studii Teologice», VI (1954); *Îndalțări sociale, după Noul Testament*, în «Studii Teologice», VI (1954); *Studiul Noului Testament* (în colab. cu Gr. Marcu și L. Munteanu), București, 1954 etc.

și aceștia să ducă mai departe, prin cuvîntul și scrisul lor, rîvna din totdeauna a teologiei ortodoxe române pentru adîncirea și răspîndirea cunoștințelor asupra Sfintei Scripturi.

Tipărirea Bibliei, a cărților de slujbă și a Cazaniei în limba credincioșilor are o veche și statornică tradiție în Biserica noastră. De aceea cel mai profund sentiment de recunoștință se cuvine, din partea slujitorilor teologiei biblice și a întregii noastre preoții, ca și din partea tuturor credincioșilor, Prea Fericirii Sale Părintelui Patriarh Justinian, pentru că s-a îngrijit de retipărirea lor la vreme, în cele mai bune condiții tehnice și pe măsura nevoilor reale ale parohiilor. Căci pe lîngă atîtea alte valoroase înfăptuiri, Prea Fericirea Sa ne-a dat cîteva noi și foarte bune ediții ale cuvîntului lui Dumnezeu: *Psaltirea* (1957; 1968), *Sfînta Evanghelie* (1964), *Noul Testament* (1951) și *întreaga Sfîntă Scriptură* (1968), precum și toate cărțile de cult necesare altarului, stranei și preotului în enorie.

Din inițiativa, sub îndrumarea și cu sprijinul Prea Fericirii Sale a văzut lumina tiparului, în 1952, sub forma unui catehism dezvoltat, și o nouă mărturisire de credință, purtînd titlul *Învățătura de credință creștină ortodoxă*. Această lucrare a fost elaborată, după un plan întocmit de Prea Fericirea Sa, de către o comisie alcătuită din cei mai buni teologi — ierarhi, profesori, preoți — ai Bisericii noastre, a fost aprobată de Sfîntul Sinod și a fost pusă la dispoziția întregului cler, ca auxiliar al activității lui catehetice, predicatoriale, pastorale și misionare de fiecare zi.

De asemenea, Prea Fericirea Sa a revizuit personal și a editat, în 1960, pentru nevoile tuturor bisericilor, și cunoscuta carte de zidire sufletească *Îlcuirea Evangheliilor și Cazanile duminicilor de peste an*, lucrare alcătuită după Kiriacodromionul lui Nichifor Theotochis, tradus de mitropolitul Grigorie, tipărit pentru prima dată de mitropolitul Dositei, la anul 1801 și retipărit la 1867 de mitropolitul Nifon al Ungrovlahiei. Prin aceste două cărți, cuvîntul lui Dumnezeu, în interpretarea lui autentic-ortodoxă, a devenit făclie de lumină pentru toți credincioșii sfintei noastre Biserici.

Prima constatare care se desprinde, din ansamblul studiilor biblice apărute pînă acum în Biserica Ortodoxă Română, este convingerea fermă și unanimă a autorilor lor că Sfînta Scriptură cuprinde, în grai omenesc, însuși cuvîntul lui Dumnezeu și că adevăratul ei înțeles poate fi aflat numai cu ajutorul Sfintei Tradiții, care o întregește și o lămurește. Teologia ortodoxă română — ca, de altfel, și teologia celorlalte Biserici Ortodoxe — vede în Sfînta Scriptură o operă în același timp dumnezeiască și omenească, întrucît autorul ei principal este însuși Dumnezeu, dar a fost așternută în scris de către aghiografi, oameni recrutați

41. Pr. Mircea Chinalda, *Sacrificiul Mielului pascal*, Caransebeș, 1939; *«Ebed Iahve»*, Caransebeș, 1940; *Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeș, 1941; *Melchisedec*, Caransebeș, 1946; *Învățăături moral-sociale în cartea «Proverbele lui Solomon»*, în *«Studii Teologice»*, VII (1955); *Indatoriri moral-sociale după Decalog*, în *«Studii Teologice»*, VIII (1956); *Cărțile anaginoscomena ale Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă*, în *«Ortodoxia»*, XIII (1962), etc.

din cele mai felurite categorii sociale, straturi culturale și profesioni. Avînd acest dublu caracter, Sfînta Scriptură este interpretată, în teologia Bisericii noastre Ortodoxe, atît după normele și metodele ermeneuticii generale, care se aplică oricărei scrieri datînd din antichitate, cît și după principiile și regulile ermeneuticii sacre, care au fost elaborate și ilustrate, în operele lor, de cei mai iscusiți comentatori din epoca patristică, cum au fost Fericitul Ieronim, Fericitul Augustin, Sfîntul Ambrozio, Sfîntul Ioan Gură de Aur, Teodoret de Cir, Sfîntul Ioan Damaschin și alții alții.

În explicarea textelor biblice, teologii Bisericii Ortodoxe sînt stăpîniți de convingerea, deosebită de cea a teologilor apuseni din evul mediu, că rațiunea este un prețios auxiliar al credinței, însă n-o consideră, în felul protestanților din secolul al XVI-lea, ca fiind autonomă în exegeză și ca alcătuiind criteriul unic și hotărîtor pentru stabilirea înțelesului Sfintei Scripturi. În explicarea textelor biblice, teologii ortodocși țin totdeauna seama, cu respect și evlavie, de consensul Sfinților Părinți și se supun, în concluziile lor, magisteriului Bisericii. Dar ei nu subordonează în nici un fel autorității bisericești interpretarea textelor biblice, și aceasta pentru două motive : fiindcă nu li se cere și nu găsesc nici o pricină pentru o asemenea subordonare și deoarece știu, din studiul istoriei altor Biserici creștine, ce consecințe păgubitoare poate avea, pentru viața bisericească și pentru teologie însăși, un astfel de procedeu. În teologia ortodoxă, Sfînta Scriptură este studiată doar pentru cunoașterea adevăratului și deplinului înțeles al cuvîntului lui Dumnezeu, nu și pentru justificarea unor rînduiri și obiceiuri de natură omenească, ori impuse de o conducere bisericească autocrată.

După învățătura de credință a Bisericii Ortodoxe, Sfînta Scriptură are o dublă valoare și autoritate : ca document istoric obiectiv asupra faptelor de care se ocupă și ca tezaur autentic al Revelației divine supranaturale. În Ortodoxie nu se susține însă, ca în protestantism și în neoprotestantism, că Sfînta Scriptură ar cuprinde toată Descoperirea dumnezeiască cea mai presus de fire. Ortodoxia învață că Sfînta Scriptură cuprinde doar o bună parte din Revelația divină supranaturală, cealaltă parte aflîndu-se în Sfînta Tradiție. În consecință, teologii Bisericii noastre ortodoxe socotesc, pe bună dreptate, că interpretarea cea mai bună, și totdeauna ferită de eroare, a Sfintei Scripturi, este aceea care ține seama de mărturiile istorice și de luminile spirituale ale Sfintei Tradiții, adică de prețioasa comoară de învățături și de rînduiri pe care o avem în hotărîrile dogmatice, morale și disciplinare ale Sinoadelor locale și ecumenice, în scrierile Sfinților Părinți, în cărțile de cult, în mărturisirile de credință aprobate de toate Bisericile Ortodoxe surori, în predania oficială și în așezămintele Bisericii ai cărei fii credincioși sînt.

Spre deosebire de primii Reformatori — care susțin inspirația verbală, oarecum mecanică, a Sfintei Scripturi și care încearcă să facă din creștinism o religie a cărții — teologii români au știut să se ferească atît de ispită de a cădea în bibliolatrie, dar și de ideea greșită a unor teologi protestanți din secolul al XIX-lea și al XX-lea, că Sfînta Scriptură ar putea fi analizată, disecată și explicată, ca oricare altă carte, în funcție de evoluția continuă a gîndirii și comportării oamenilor.

Biserica Ortodoxă vede în geneza și forma Sfintei Scripturi expresia tainică a unui fenomen de chenoză divină, oarecum asemănător cu minunea întrupării Logosului : printr-un act de pogorământ, cuvântul lui Dumnezeu, care depășește puterea de înțelegere a minții omului, este exprimat în graiul simplu, imperfect și mereu schimbător al oamenilor. Ea nu profesează deci inteligibilitatea absolută a Sfintei Scripturi, ci învață, cu smerenie, că Sfânta Scriptură cuprinde, pe lângă ideile accesibile oricărui credincios și susceptibile de dovezi istorice și explicații, adevăruri care aparțin unei lumi suprasensibile și care, prin natura lor specifică, depășesc posibilitățile noastre de exprimare, de verificare și uneori chiar de înțelegere. După ce a fost pus în contact nemijlocit cu această realitate care nu aparține lumii materiale, marele Apostol Pavel n-a putut scrie despre cele ce i-au fost descoperite, decât că «a fost răpit pînă la al treilea cer» și că «a auzit acolo cuvinte ce nu pot fi exprimate în grai omenesc» (II Cor. XII, 1—4).

Ortodocșii acceptă, cu deplină încredere, toate afirmațiile Sfintei Scripturi, fie că ele se referă la fapte obișnuite, despre care uneori nu se află mărturii și în alte documente, fie că descriu evenimente religioase neobișnuite. Creștinii ortodocși acceptă ca veridice toate afirmațiile Sfintei Scripturi, fiindcă să încred din toată inima în sinceritatea și obiectivitatea aghiografilor care le-au așternut în scris, sub inspirația directă a Sfîntului Duh, și care ni le istorisesc așa cum ei înșiși le-au auzit, le-au văzut, le-au experimentat.

Sfinții Apostoli, ori de cîte ori istorisesc activitatea teandrică desfășurată pe pămînt de Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, au conștiința răspunderii unor martori direcți : — «Noi nu putem să nu grăim cele ce am văzut și am auzit», declară ei înaintea Sinedriului din Ierusalim, cînd li se poruncește să înceteze a mai predica mesianitatea și divinitatea lui Iisus Nazarineanul (Fapte IV, 20) ; — «Dumnezeul părinților noștri a înviat pe Iisus, pe care voi L-ați omorît, spînzurîndu-L pe lemn. Pe acesta Dumnezeu L-a înălțat cu dreapta Sa Stăpînitor și Mîntuitor... Iar noi îi sîntem martori ai acestor cuvinte, ca și Duhul Sfînt, pe care L-a dat Dumnezeu celor ce-L ascultă», declară ei altă dată, cînd sînt din nou anchetați, înaintea aceluiași temut for de judecată religioasă (Fapte V, 30—32) ; — «Voi știți pe Iisus cel din Nazaret, cum l-a uns pe El Dumnezeu cu Duhul Sfînt și cu putere, care a umblat făcînd bine și vindecînd pe toți cei asupriți de diavolul, pentru că Dumnezeu era cu El. Iar noi sîntem martori ai tuturor faptelor săvîrșite de El în țîntul Iudeilor și în Ierusalim... Pe acesta Dumnezeu L-a înviat a treia zi și L-a dat să se facă arătat, nu la tot poporul, ci nouă, martorilor celor mai înainte rînduiți de Dumnezeu, care am mîncat și am băut împreună cu El, după ce a înviat din morți și ne-a poruncit să propovăduim» — declară Sfîntul Apostol Petru, în Cezareea Palestinei, înaintea sutașului Corneliu și a familiei acestuia (Fapte X, 37—41) ; iar Sfîntul Apostol și Evanghelist Ioan, ucenicul iubit al Mîntuitorului, își începe prima Epistolă sobornicească prin cuvintele : «Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii

noștri, ce am privit și mîinile noastre au pipăit — despre Cuvîntul vieții — aceea vă vestim. Și am văzut-o și mărturisim și vă vestim viața de veci, care era la Tatăl și s-a arătat nouă. Ce am văzut și am auzit, aceea vă vestim și vouă... și acestea vi le scriem» (I, 1—4); la rîndul său, preotul Anania, înainte de a boteza pe viitorul mare Apostol Pavel, căruia Iisus Hristos cel răstignit și îngropat i se arătase viu și preaslăvit, rostește cuvintele: «Dumnezeul părinților noștri te-a ales pe tine, ca să cunoști voia lui și să vezi pe Cel drept și să auzi glas din gura Lui, că vei fi Lui mărturie la toți oamenii pentru cele ce ai văzut și ai auzit» (Fapte XXII, 14—15).

Aghiografii sînt organe ale Revelației divine și crainici ai cuvîntului lui Dumnezeu către credincioși. Scrierile lor sînt un bun al întregii Biserici. Prin predania bisericească, cuvîntul lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție dobîndește, pentru fiecare generație de credincioși, caracterul unui mesaj viu, direct și plin de putere. Biserica creștină, ca trup tainic al lui Hristos și ca distribuitoare a harului Sfîntului Duh, este și ea expresia unui fenomen miraculos de cheneză divină, căci în ea și prin ea Iisus Hristos se manifestă în istorie. De aceea Sfînta Scriptură poate fi înțeleasă numai în comuniune cu Biserica și cu ajutorul Sfintei Tradiții.

Trebuie să recunoaștem că Sfîntul Duh ne-a descoperit, prin graiul aghiografilor care ne-au dat cărțile Sfintei Scripturi și pe calea Sfintei Tradiții, tot ceea ce ne este de trebuință pentru mîntuire, nu date de știință pozitivă. Din cuvintele Creatorului către primii oameni: «Întru sudoarea frunții voastre vă veți agonisi hrana» (Facere III, 19), rezultă că descoperirea adevărurilor științifice și făurirea tehnicii au fost lăsate pe seama omului. Din punct de vedere teologic, știința și tehnica țin de menirea omului și stau în puterea lui. Prin inspirația biblică, Dumnezeu a comunicat aghiografilor un mesaj religios și i-a ajutat să-l aștearnă pe hîrtie. De aceea Sfînta Scriptură n-a fost niciodată privită, în Biserica Ortodoxă, ca o enciclopedie a tuturor cunoștințelor despre lume și viață, așa cum o considerau, de exemplu, unii teologi scolastici din Apus, spre sfîrșitul evului mediu. Avînd caracter și scop script religios, Sfînta Scriptură se referă numai formal și doar întîmplător la unele probleme științifice, iar cînd o face, le privește potrivit stadiului cultural, mentalității și limbajului epocii în care a fost scrisă și doar cu scopul de a exprima, în graiul și pe înțelesul credincioșilor de atunci, ideile divine descoperite prin inspirație.

Fiind stăpîniți de această convingere teologică, înalții ierarhi, preoții, monahii și credincioșii laici care alcătuiesc Biserica noastră nu s-au servit niciodată de textele biblice și de dogmele bisericești pentru a contrazice afirmațiile oamenilor de știință despre legile care guvernează universul. Dobîndirea fericirii cerești depinde de comportarea omului pe pămînt, iar îndatoririle creștinilor nu sînt numai religioase. Biserica Ortodoxă propovăduiește învățătura conform căreia credința în Dumnezeu, respectul cuvenit Sfintei Scripturi și Sfintei Tradiții și atașamentul față de datinile strămoșești nu trebuie să constituie pentru nimeni o

frînă a strădaniei firești spre progres științific, tehnic, economic și social.

Teologii ortodocși români, ca fii devotați ai Bisericii Ortodoxe, mărturisesc într-un glas că toate cărțile Sfintei Scripturi, așa cum le avem astăzi în traduceri tipărite din inițiativa, sub îndrumarea ori numai cu aprobarea Sfântului Sinod, au fost scrise sub inspirația Sfântului Duh și alcătuiesc, împreună cu Sfânta Tradiție, temeiul deplin și de nestrămutat al credinței și trăirii creștine.

Împărțirea cărților Vechiului Testament în «canonice» și «bune de citit» (anaginoscomena) — o împărțire similară este cu totul nejustificată pentru cărțile Noului Testament — nu exprimă ideea că autorii cărților din categoria a doua ar fi fost lipsiți de harisma inspirației biblice, ori că aceste cărți ar putea fi scoase din canonul biblic, ci aminteste doar faptul istoric că cele din prima categorie provin din vechea Biblie ebraică a iudeilor palestinieni, pe cînd cele din categoria a doua ne-au fost transmise de textul grecesc al Septuagintei, care era în uz la iudeii din diaspora și de care creștinii s-au servit încă din veacul apostolic. O asemenea împărțire interesează doar pe cei ce studiază istoria formării canonului biblic. Ea nu este făcută cu scopul de a micșora valoarea și autoritatea vreunor cărți biblice. Biserica Ortodoxă — care a inclus în cărțile ei de slujbă și pericope din aceste cărți sfinte — nu va accepta niciodată ca scrierile biblice din categoria a doua, pe care protestanții le-au declarat «apocrife» și le consideră total lipsite de harisma inspirației divine, să fie eliminate din cuprinsul tradițional al Sfintei Scripturi.

De fapt, Biserica n-a creat, ci doar a definit și a stabilit canonul Sf. Scripturi. Sf. Scriptură este opera Sfântului Duh, nu a Bisericii. Cînd a precizat care sînt cărțile îndreptățite a fi primite în canonul biblic, Biserica s-a condus după următoarele înțelepte criterii: tradiția istorică despre vechimea și origina lor (autenticitatea lor literară), tradiția dogmatică (ortodoxia doctrinei pe care o cuprind) și, mai presus de orice alte criterii, certitudinea că au fost scrise sub însuflarea directă a Sfîntului Duh.

Este adevărat că, în privința numărului sau autorității cărților din categoria a doua din canonul Vechiului Testament, sînt cîteva deosebiri între unele Biserici Ortodoxe locale, uneori chiar între teologii aceluiași Biserici. Sîntem însă încredințați că deosebirile de atitudine dintre unele sinoade și Biserici locale, ca și deosebirile de opinii dintre teologii ortodocși, în privința extensiunii canonului biblic și a autorității cărților care alcătuiesc Sfînta Scriptură, vor fi soluționate definitiv de un viitor Sfînt și Mare Sinod al Ortodoxiei. Pînă atunci, studiul asupra formării canonului biblic are doar un caracter de erudiție istorică și nu poate duce — după cum n-a dus nici pînă acum — la tăgăduirea autenticității, integrității, inspirației divine sau canonicității vreuneia din cărțile biblice.

Originalitatea, valoarea inegalabilă și autoritatea covârșitoare a cărților biblice își au începutul și temeiul veșnic în faptul că au fost scrise sub însuflare dumnezeiască. Cărțile biblice sînt rezultatul colabo-

rării libere a aghiografilor cu harul Sfântului Duh. Nici aghiografii, nici Sfinții Părinți nu ne-au descris procesul tainic al acestei colaborări, dar toți proclamă caracterul dumnezeiesc al Sfintei Scripturi. Din lipsa unei precizări a raportului dintre contribuția omului și contribuția lui Dumnezeu în actul scrierii cărților biblice, a rezultat faptul că unii teologi iudei din epoca precreștină și câțiva scriitori și Părinți bisericești din primele veacuri creștine au putut afirma că Dumnezeu s-ar fi servit de aghiografi ca de niște oarecare unelte, așa cum se folosesc oamenii de instrumente muzicale și că Sfântul Duh ar fi dictat aghiografilor, cuvânt cu cuvânt, întregul cuprins al cărților biblice. Această concepție mecanicistă asupra inspirației biblice a fost părăsită, deoarece nu explică marea varietate de stil, de limbă și de vocabular, care deosebește între ele cărțile biblice.

A fost respinsă, ca greșită, și părerea unor teologi din vremea mai nouă, că actul inspirației divine s-ar răsfringe doar asupra principiilor religioase și morale aflate în Sfânta Scriptură. Împotriva unei asemenea opinii, Biserica Ortodoxă mărturisește, împreună cu toată Sfânta Tradiție, că întregul cuprins al Sfintei Scripturi a fost scris sub însuflarea dumnezeiască și este rezultatul unui sinergism divino-uman, al cărui mecanism lăuntric ne va rămâne totdeauna de nepătruns. Unirea ipostatică, prin care exprimăm, în hristologie, indisolubila legătură dintre firea divină și firea umană în persoana Mântuitorului, poate fi amintită ca analogie pentru a ne face o idee asupra raportului dintre contribuția Sfântului Duh și contribuția aghiografului în actul teandric care a avut drept rezultat scrierea cărților Sf. Scripturi.

Cînd afirmă că adevărul religios necesar mîntuirii se află, întreg și în forma lui originală, în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție și că Biserica este aceea care ni le-a păstrat și care le garantează autenticitatea, creștinii ortodocși mărturisesc, implicit, indisolubila unitate și desăvîrșita armonie doctrinară dintre aceste două documente pozitive ale Revelației divine supranaturale, precum și legătura de nedesfăcut și deplină concordanță dintre cuvintele Sfintei Scripturi, mărturiile Sfintei Tradiții și misiunea kerigmatică, liturgică și pastorală încredințată Bisericii de Domnul nostru Iisus Hristos.

Dacă adevărul religios, descoperit treptat, parțial și nedesăvîrșit prin Proorocii de odinioară ai lui Israil și în mod deplin, definitiv și absolut de însuși Fiul lui Dumnezeu, s-ar afla numai în Sfânta Scriptură — cum susțineau primii reformatori, din nevoi polemice și cum mai cred, cu vădită naivitate, unii neoprotestanți — și dacă numai lectura directă și personală a Sfintei Scripturi ne-ar pune în contact cu cuvîntul lui Dumnezeu și cu harul Sfântului Duh, cum oare s-au putut mîntui credincioșii care n-au avut Biblia în limba lor și ce pot face aceia care încă nu știu să citească ?

Istoria bisericească demonstrează, împotriva acelor care încearcă să atribuie literii Sfintei Scripturi rolul pe care Domnul Hristos l-a încredințat Bisericii, că milioane de credincioși au dus și duc viață creștină chiar fără o lectură individuală a Bibliei — mulți sfinți s-au desă-

vîrșit în singurătate, doar prin credință, nădejde și dragoste, unite cu rugăciunea și postul — și că nu litera Scripturii, ci predica vie a cuvîntului lui Dumnezeu, în Biserică și de către slujitorii bisericești, este magisteriul viu, autentic, perpetuu și infailibil instituit de Domnul Hristos pentru păstrarea, propovăduirea și transmiterea învățăturii Sale, tot așa cum Biserica este așezămîntul căruia Domnul Hristos i-a încredințat chemarea și puterea de a învăța, a sfinți și a conduce pe credincioși la mîntuire. Monoteismul și mesianismul din epoca Patriarhilor sînt anterioare scrierii Pentateuhului și celorlalte cărți ale Vechiului Testament, iar instituirea Bisericii, predania apostolică și apariția vieții creștine în cuprinsul imperiului roman sînt anterioare, istoricește, scrierii celor dintîi cărți din canonul Noului Testament.

În vremea noastră, chiar teologii protestanți — după cum s-a constatat, de exemplu, la conferința ecumenistă întrunită la Montreal în vara anului 1963 — admit teza că învățătura Mîntuitorului s-a păstrat mai întîi pe calea Tradiției orale și că numai o parte din ea a fost consemnată în scrierile care alcătuiesc canonul Noului Testament. Însăși istoria Reformei arată că aceia care au tăgăduit origina divină și autoritatea Sfintei Tradiții, au ajuns să tăgăduiască, nu după multă vreme, și inspirația, autenticitatea, integritatea, canonicitatea și deci autoritatea divină a Sfintei Scripturi. O dată intrate în laboratorul teologiei protestante zise liberale și supuse criteriului de verificare intitulat cînd «sola fides», cînd «sola ratio», mai nici una din cărțile și pericopele biblice n-a scăpat de loviturile suspiciunii și tăgadei, invocîndu-se împotriva lor cele mai felurite pretexte. Aceasta ne-a demonstrat, o dată mai mult, că cei ce leapădă Sfînta Tradiție se osîndesc singuri la izolare individualistă și la o nejustificată îndepărtare de una din principalele pîrghii de susținere a credinței și trăirii creștine. Unii ca aceștia se privează singuri atît de lumina de neînlocuit pe care candelabrul mereu aprins al Sfintei Tradiții o aruncă asupra înțelesului textelor biblice, dar pierd și posibilitatea de a mai participa la apostolicitatea, sobornicitatea și sfințenia Bisericii.

În urma dialogului teologic organizat de Consiliul Ecumenic al Bisericilor, poziția confesională a teologilor protestanți față de Sfînta Tradiție nu mai are însă rigiditatea de altădată. Biserica Ortodoxă nădăjduiește că nu este prea departe vremea cînd toți creștinii vor așeza, la temelie unității de credință spre care ne-a chemat Domnul Hristos, același canon al dumnezeieștii Scripturi și acel adînc respect față de Sfînta Tradiție, în extensiunea și forma pe care acestea le-au avut în perioada dinainte de dureroasa Schismă din 1054 și pe care le vor redobîndi, fără îndoială, atunci cînd Biserica văzută a lui Hristos va fi iarăși una și nedespărțită în dogmele, cultul și lucrarea ei mîntuitoare.



## CUVÎNTUL LUI DUMNEZEU ÎN VIAȚA BISERICII

UNITATEA SFINTEI SCRIPTURI TEMEI PENTRU INTERPRETAREA HRISTOLOGICĂ  
A VECHIULUI TESTAMENT \*

### Unitatea Sfintei Scripturi

În învățătura și practica Bisericii Ortodoxe, Vechiul Testament este o parte esențială a Bibliei creștine, în sensul că ambele Testamente formează un singur întreg, o unitate indisolubilă, organică, ce cuprinde economia mântuirii, realizată de Dumnezeu pentru restaurarea omului și dezrobirea lui de sub efectele păcatului originar.

Scrierile biblice, deși mai multe la număr, avînd autori diferiți (αἱ γραφαί) sînt unite laolaltă, formînd o singură carte (ἡ γραφή). Ele sînt unite nu numai prin faptul că sînt admise în canonul Bisericii, ci, mai ales, printr-o unitate lăuntrică, omogenă. Nici un text biblic nu poate fi privit izolat, ca și cînd ar exista pentru sine însuși. Fiecare text face parte integrantă din totalitatea Bibliei. Biblia este o structură plină de semnificație în care fiecare scriere în parte își are locul său, bine determinat și contribuie la sensul întregului. Dumnezeu, autorul principal al Sfintei Scripturi, a voit dintru început ca Vechiul și Noul Testament să formeze o unitate, în care fiecare carte, în parte, expune fragmentar un aspect sau altul al întregului <sup>1</sup>.

*Unitatea Vechiului Testament.* — În ceea ce privește unitatea Vechiului Testament putem spune că autorii diferitelor cărți aveau, în general, conștiință de a contribui la edificarea unui întreg al cărui sens deplin se desprinde numai pornind de la totalitatea contribuțiilor individuale. Ei nu ignorau faptul că sensul propriilor scrieri ar putea fi modificat și îmbogățit prin evenimente posterioare, și prin alte scrieri biblice. Aghiografii nu vizau, desigur, numai sporirea numărului textelor sfinte, ci ei voiau prelungirea textelor religioase anterioare, știind că ele dădeau adesea un nou sens scrierilor existente pînă atunci.

Făcînd abstracție de unele glose și unele modificări ocazionale, cuprinsul scrierilor anterioare nu se modifică, însă sensul lor evolua ca urmare a experiențelor și cunoștințelor religioase noi <sup>2</sup>. De aici constatăm că unitatea Vechiului Testament nu are un caracter static, ci o unitate de creștere, de dezvoltare, care poate fi comparată cu unitatea unei persoane, în continuă creștere, avînd despre sine conștiința identității sale, pe tot parcursul vieții <sup>3</sup>.

\* Partea articolului cu Vechiul Testament aparține Pr. Prof. Vladimir Prelipcean.

1. Cf. Haag H., *La parole de Dieu au livre de L'Ecriture Sainte*, în «Mysterium Salutis», vol. II (1969), îndeosebi cap. *L'Ecriture Sainte dans sa totalité*, p. 182—192.

2. *Ibidem*, p. 182—193.

Fiecare stadiu de dezvoltare în Vechiul Testament trebuie considerat mereu în relație cu întregul. Funcțiunea fiecărui text, în parte, atîrnă de Revelația totală spre care este îndreptată Scriptura teleologic, adică spre Iisus Hristos, mijlocul, țelul și punctul culminant al auto-deschiderii și autocomunicării lui Dumnezeu.

În tot cursul construirii seculare a canonului Vechiului Testament, sensul textelor nu înceta a se modifica. Procesul se termină numai cu venirea Mîntuitorului, eveniment care a fost, pregătit în întreg Vechiul Testament prin care canonul Vechiului Testament și-a aflat împlinirea. După învățătura lui Iisus, a apostolilor și a Bisericii primare, preistoria Vechiului Testament s-a împlinit în Hristos. Cartea Vechiului Testament nu era completă. Ea își dezvăluie întregul său sens o dată cu împlinirea profețiilor. Venirea lui Iisus Hristos nu înseamnă numai sfîrșitul cronologic al elaborării canonului Vechiului Testament, ci acest eveniment unic dădu întregii părți pregătitoare a mîntuirii sensul său definitiv și recapitulă, explicîndu-i semnificația hristologică <sup>4</sup>.

*Biserica primară și Vechiul Testament.* — Creștinismul primar nu putea încă să aibă o idee clară și unică despre conținutul și limitele exacte ale canonului cărților Sfinte ale lui Israel, însă, fără îndoială, nu se considerau aceste scrieri, cu toată diversitatea lor, drept o colecție oarecare a unor lucrări autonome, unite la împlinire, după criterii exterioare. Credincioșii aveau convingerea că unitatea lor lăuntrică era în planul lui Dumnezeu și fiecare parte a colecției se orînduia cu alte părți și în raport cu întregul. Așa învăța Iisus și discipolii Săi. Se vede aceasta din întâlnirea Domnului îndată după înviere, cu cei doi învățați din Emaus.

Iisus, pe cale, le explică «Legea, Proorocii și Psalmii» (Luca XXIV, 44) și le arată că toate scrierile Vechiului Testament vorbesc despre El. «Oare inima noastră nu ardea cînd El ne vorbea pe cale și ne explica Scripturile?» (XXIV, 32). Pentru Iisus și învățăceii Săi, cărțile Vechiului Testament erau Scriptura, formînd un tot unic. Dumnezeu aici descoperea și săvîrșea acțiunea Sa mîntuitoare în istoria lui Israel. Istorisirea călătoriei spre Emaus arată, de asemenea, ceea ce reprezenta, pentru prima comunitate de credincioși, revelația principiului profund al unității Vechiului Testament și înțelegerii ei definitive: *Venirea lui Iisus Hristos*, Mîntuitorul. Comunitatea lui Iisus putea să ajungă la o nouă pătrundere sau chiar la o explicare definitivă, la o nouă actualizare a Vechiului Testament: interpretarea hristologică. Interpretările pe care Iisus Hristos le-a dat arată, de altfel, în care sens trebuie să fie înțelese.

Interpretările acestea ocazionale ale lui Hristos, cu privire la Vechiul Testament, n-au deschis singure ochii comunității primare, ci

3. Rawley H. H., *The faith of Israel*, 1955, p. 14.

4. Interpretarea hristologică a Vechiului Testament a fost toldeana practică și cultivată în Biserica Ortodoxă, începînd din epoca apostolică, culminînd în epoca Sfinților Părinți și continuînd pînă azi. Cf. Bratsiotis P., *Les sources inseparables de la doctrine chrétienne*, studiu de introducere generală în «La Sainte Bible» (prima ediție ecumenică), Tom. I, p. 30, 32; Nicolaescu N., *Biserica Ortodoxă, păstrătoarea celor mai bune principii și metode de exegeză biblică*, în «Studii Teologice», IV (1952), p. 113—133.

mai ales totalitatea evenimentului Iisus a îndeplinit cu succes acest rol. De la început, creștinii au avut conștiința că numai ei pot să citească și să înțeleagă «în spirit» Vechiul Testament, pe cînd cei care nu acceptă mesajul lui Hristos nu pot să înțeleagă deplin această carte, care rămîne mereu nedescoperită de vîlul care stă deasupra ei, care «se desființează în Hristos» (II Cor. III, 12—18).

Sinagoga veche a încheiat Vechiul Testament, înainte de venirea Mîntuitorului. Pentru primii creștini, însă, Vechiul Testament mai avea de primit sensul său final prin evenimentul eshatologic al mîntuirii, promis în Vechiul Testament însuși și la care aveau să se adauge și alte texte pe care încă nu le cunoșteau, dar care aveau să devină, în stîrșit, partea cea mai importantă a Bibliei : Noul Testament. Dacă considerăm *Vechiul Testament în totalitatea lui*, el *nu reprezintă decît introducerea și pregătirea*. De la început, așadar, Vechiul Testament a fost pentru comunitatea creștină singura carte sfîntă. El va fi interpretat hristologic, pornind de la terminarea istoriei mîntuirii, dar nu mai puțin Vechiul Testament însuși contribuie la explicarea evenimentului Iisus. În Biserica primară singurul mijloc de interpretare a Vechiului Testament era predica orală, după cum se vede, de exemplu, din cuvîntarea apostolului Petru, la sîrbătoarea Cincizecimii (Fapte II, 16—32).

Incetul cu incetul, această interpretare este exprimată în scrierile Noului Testament, îndeosebi în Evanghelia după Matei și în epistolele pauline.

Fiecare scriere a Noului Testament adeverește, în mod diferit, unicul eveniment mîntuitor în Hristos și în Biserica Sa, eveniment care stă la baza unității și omogenității tuturor scrierilor Noului Testament, admise în canonul Bisericii.

*Unitatea celor două Testamente.* — Vechiul Testament cuprinde Revelația primară împărtășită poporului Israel, care pregătește sublima revelație și mîntuirea omenirii, realizată de Iisus Hristos în Noul Testament.

Același proces care a permis Bisericii să ia cunoștință de unitatea Noului Testament, cu toată diversitatea scrierilor, a permis, de asemenea, să desprindă unitatea indisolubilă a ambelor Testamente.

Cartea Sfîntă, primită de Israel mărturisește sub inspirația Duhului Sfînt Cuvîntul lui Dumnezeu, activ în Legea Veche; cartea nouă, apărută în Biserica Nouă, mărturisește sub inspirația aceluiași Duh Sfînt Cuvîntul definitiv al lui Dumnezeu, adresat omenirii în Iisus Hristos. Această viziune însă nu-i posibilă decît dacă cele două Testamente formează o carte unică (Biblia), al cărei autor divin a conceput unitatea primelor cărți inspirate, unitate care se dezvoltă în legătură cu fiecare carte a canonului Vechiului Testament și se termină cu inspirația cărților neotestamentare.

Recunoașterea originii divine a Noului Testament implică și întârște convingerea că Vechiul Testament ca anticipare a lui Hristos și a Bisericii Sale își capătă sensul său deplin și definitiv<sup>(6)</sup>

*Raportul dintre Vechiul și Noul Testament.* — Din cele spuse pînă acum, s-a putut constata că ceea ce unește cele două Testamente este persoana Mîntuitorului, care este piatra cea din capul unghiului ca și piatra de încheiere a întregului edificiu al Sfintei Scripturi. Aceasta mărturisește sub inspirația Duhului Sfînt cu prisosință că Iisus din Nazaretul Galileii este Hristos, vestit de profeții Vechiului Testament.

Aceste două nume Iisus Hristos, numele propriu și numele misiunii divine, corespund pe deplin celor două Testamente, Vechiul și Noul. *Vechiul Testament ne spune ce este Hristos, Noul Testament ne arată cine este și anume așa: numai acela îl cunoaște pe Iisus, care-L cunoaște ca Mesia și numai acela știe cine este Mesia (Hristos), care cunoaște că El este Iisus.* Întregul mesaj biblic se rezumă la propoziția: a cunoaște pe Iisus, însemnează, mai presus de toate, a ști că Iisus este Hristos. Așadar, *pentru cunoașterea lui Hristos, în întregime, avem nevoie de întreaga Biblie.*

Unitatea Revelației și, implicit, unitatea și organicitatea celor două Testamente o exprimă în mod clasic Sfîntul Apostol Pavel, la începutul Epistolei către Evrei: «După ce Dumnezeu odinioară, în multe rînduri și în multe chipuri a vorbit părinților noștri prin profeți, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, care L-a pus moștenitor a toate și prin care a făcut și veacurile» (Evr. I, 1—2).

Vechiul Testament fiind temelia, iar Noul Testament edificiul întreg al aceleiași construcții, nu se poate concepe o înțelegere deplină a unui Testament fără celălalt.

În multe privințe Vechiul Testament conține învățături care se presupun cunoscute în Noul Testament.

Pe realitatea intrării în lume a păcatului, despre care se istorisește în Facere, se fundamentează necesitatea mîntuirii și a Mîntuitorului, Dumnezeu-omul. Pe universalitatea păcatului se reazimă universalitatea mîntuirii prin Mesia. Fără Vechiul Testament, Noul s-ar înfățișa ca un arbore căruia i s-ar tăia rădăcina și ar fi suspendat în aer, fără suport real și istoric. Vechiul Testament este izvorul din care a ieșit Noul Testament, este mugurele și rădăcina din care acesta a crescut și a răsărit.

Cele peste două sute de citate textuale și cele peste trei mii de aluzii din Vechiul Testament, care se află în Noul Testament, arată continuarea firească a Noului Testament. Comparînd cele două Testamente, sub raportul cuprinsului, Vechiul Testament este inferior Noului Testament. Fără îndoială, nu Dumnezeu este cauza acestei deosebiri, ci oamenii cărora au fost date aceste legi. Revelația dată lui Israel n-a fost perfectată, dar învățătura divină descoperită în mod treptat adoratorilor Săi, nu trebuie judecată în raport cu perfecțiunea veșnic

(6). Cf. Vl. Prelipcean, *Importanța Vechiului Testament...*, 1938, p. 6—8. Vezi și Casalis G. *L'Ecriture et la foi*, studiu introductiv în Biblia zisă ecumenică, op. cit., p. 45.

aceeași a lui Dumnezeu, ci cu dezvoltarea gradată pentru credincioși dându-le o regulă de viață. Și aceasta în două feluri. Mai întâi, El se adaptează mentalității particulare a lui Israel, popor pe care Dumnezeu îl alege și-l cheamă să intre în legătură cu El. Acest popor aparține unui mediu dat; el are o civilizație, obiceiuri, o tradiție ancestrală, care exprimă particularitățile sufletului său. Dumnezeu respectă această individualitate la darea Legii. Apoi Dumnezeu, în condescendența Sa divină, ține seama de progresul moral al poporului, înțelegând să menajeze etapele de dezvoltare. Astfel, între regimul legii naturale și a Legii harului, El face pogorământ slăbiciunii omenești. Tolerază unele moduri imperfecte de a practica legea morală sau virtuțile justiției și ale religiei<sup>6</sup>.

Cu toate acestea, Legea Vechiului Testament, judecată în raport cu cei cărora ea le-a fost dată și cu timpul când a fost instituită, apare pe deplin corespunzătoare scopului ca pedagog spre Hristos și potrivită poporului Israel.

*Legea Veche, pedagog spre Hristos* (Gal. III, 24). — Legea Veche și-a îndeplinit rolul său ca îndrumător spre Hristos, fiindcă prin învățătura sa, cuprinde adevărata idee despre un Dumnezeu unic. Ea a avut așezăminte prin care credința în El s-a păstrat, s-a cultivat și s-a întărit.

Prin Legea Decalogului, poporul lui Israel a fost educat către o viață morală superioară, pregătitoare spre morala deplină a lui Hristos<sup>7</sup>.

Legea Veche, prin Revelația sa, prin profețiile mesianice și prin trăirea misterului lui Iisus, oarecum prin anticipare, a deșteptat în sufletele credincioșilor dorul către mîntuirea deplină, dată prin Iisus Hristos. Pentru dreptii Vechiului Testament, Noul era virtual prezent. Pedagogia divină își atingea efectiv scopul său întrucît, datorită acestei pedagogii, ei intrau în regimul harului și trăiau, prin anticipare, într-un mod imperfect, dar real, roadele harului.

În cultul său și în așezămintele sale, Legea Veche a avut prototipuri ale cultului și ale Bisericii Legii Noi, iar, mai ales sacrificiile Ve-

6. Învățătura despre unitatea Sfintei Scripturi, drept prin izvor și cale de cunoaștere a Revelației divine pozitive precum și legile de interpretare a Cuvîntului lui Dumnezeu în tradiția autentică ortodoxă sînt expuse în mod detaliat la Dr. I. Moșescu (azi Mitropolitul Moldovei și Sucevei) *Sfînta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfîntului Ioan Hrisostom*, 1911, p. 125. Ne referim deosebi la cap. II: «Raportul între Vechiul și Noul Testament», p. 28—32; VI. Prelipsean, *Adaptarea divină la condițiile omenești în lucrarea inspirației divine, după învățătura Sfîntului Ioan Hrisostom*, în «Studii Teologice», XI (1959), p. 403—416.

Legătura strînsă dintre Vechiul Testament și Noul Testament oglindită în învățătura Mîntuitorului este expusa cu multă precizie și principialitate în lucrarea Pr. Dr. Ghia Gh., *Atitudinea Mîntuitorului față de Legea Veche*, Craiova, 1929, p. 129. Prilejul pentru tratarea acestei teme a fost dat de încercarea unor persoane de a recomanda scoaterea Vechiului Testament din învățămîntul religios (*Prefață* p. 5).

7. Pe larg această chestiune este tratată în studiul *Legea Veche ca pedagog spre Hristos a corespuns pe deplin scopului*, de Isidor Oinciul, în «Candela», 1882, p. 7—13, 73—78, 107—113, 159—166, 212—219. Se cuvine să remarcăm faptul că prin operele sale de sinteză, *Manual de arheologie biblică* (1864) și: *Manual de introducere în cărțile Testamentului Vechi*, 1889, Isidor Oinciul poate fi considerat, cu drept cuvînt, ctitorul studiului biblic al Vechiului Testament, științific și academic, în teologia ortodoxă română.

chiului Testament au constituit prototipul sacrificiului celui mai mare adus pe Crucea din Golgota și reprezentat în sacrificiul euharistic<sup>8</sup>.

Legea Veche a împlinit, așadar, funcțiunea de pedagog și a condus poporul biblic în chip admirabil către misterul lui Hristos. «Cele ce au fost anunțate, odinioară, prin Moise celor vechi, constituie primele elemente ale Cuvîntului lui Dumnezeu», zice Sfîntul Ciril al Alexandriei. «Dacă noi respingem acest pedagog, cine ne va conduce la misterul lui Hristos? Și dacă noi refuzăm să luăm cunoștință de aceste prime elemente ale cuvîntelor lui Dumnezeu, cum apoi și prin ce mijloc vom ajunge scopul? În adevăr, după Scripturi, Hristos nu este El plenitudinea Legii și a profeților?»

Adesea în scrierile sale, Sfîntul Ciril al Alexandriei accentuează ideea că Vechiul Testament, în calitate de Lege, păstrează o valoare pedagogică permanentă. «Legea lui Moise nu-i întru totul inutilă și fără rost: cu toate că ea ne-a condus spre bine într-un mod imperfect, ea rămîne totuși un pedagog pentru noi spre a ne instrui în purtarea evanghelică; aducîndu-se, prin enigme și simboluri, imaginea adevăratei pietăți, ea imprimă în oarecare chip în mințile noastre umbra despre ceea ce am fost învățați prin Hristos. Astfel, sîntem datori de a păstra stimă Legii Vechi, cu condiția în orice caz de a nu o separa de Hristos care-i conferă sensul ei adînc»<sup>9</sup>.

Vechiul Testament prin prefigurările sale vorbește fără încetare de Iisus Hristos. El este peste tot ascuns, nu ca o idee abstractă, ci ca o prezență care se află îndărătul elementelor provizorii, care condiționează și limitează, în același timp, sesizarea misterului credinței.

De aceea, chiar și pentru noi care trăim după prima venire a lui Iisus, Vechiul Testament, ca istorie și ca lege, păstrează valoarea pedagogică, fiindcă, luminat prin împlinirea sa istorică, el rămîne mereu martorul Cuvîntului devenit trup<sup>10</sup>.

*Tipologia Vechiului Testament.* — Valoarea pedagogică a Vechiului Testament se arată, mai ales, în caracterul tipologic al acestuia, prin excelență. Caracterul tipologic al Sfintei Scripturi, în general, și al Vechiului Testament, îndeosebi, constă în faptul că anumite evenimente, obiecte, ființe și persoane din Vechiul Testament, în afară de

8. Ținînd seama de eficacitatea tipică a Vechiului Testament, în general, «nu este nici o îndoiială, — zice profesorul Vasile Tarnavski — că grația îndreptării, Dumnezeu a împărtășit-o multor pioși și drepți înainte de Hristos, precum au fost Noe, Avraam, Moise, Samuil, David, Hishia, profeții și alții, despre care Sfînta Scriptură mărturisește adesea că ei au fost drepți și plăcuți lui Dumnezeu... Însă toate harurile îndreptării, care se dăruiesc în Vechiul Testament sînt produsul sacrificiului sîngeros al lui Hristos, care mult timp înainte de împlinirea sa reală a manifestat eficacitatea sa binefăcătoare» (Vezi *Arheologia Biblică*, 1930, p. 365).

9. P.G., CNL A; P.G., LXXIV, 160—161, citat după Grelot P., *Sens chrétien de L'Ancien Testament*, 1962, p. 208.

10. Valoarea pedagogică a Vechiului Testament, pentru creștini, se scoate în evidență în mai multe studii care iau poziție împotriva unor curente potrivnice Vechiului Testament, de origine rasistă antisemită, epăruite la noi după primul război mondial și accentuate înaintea celui de al doilea război mondial sub influența nazismului. Menționăm aici lucrările profesorilor: I. Popescu-Mălăiești, *Valoarea Vechiului Testament pentru creștini*, 1932, p. 81. Ne referim îndeosebi la capitolul, «Valoarea pedagogică a Vechiului Testament», p. 75 ș.u. Dr. N. Neaga, *N-am venit să stric legea*, Sibiu, 1940, p. 274; Dr. G. L. Munteanu, *Vechiul Testament și creștinismul*, Cluj, 1937,

semnificația lor proprie, prefigurează o altă realitate superioară. Acestea, în afară de însemnarea proprie, sînt imaginile unor realități și misterii viitoare.

În legătură cu interpretarea unor pericope din Vechiul Testament, autorii Noului Testament, îndeosebi Sfîntul Apostol Pavel, vorbesc despre un sens tipic al realităților veterotestamentare. Astfel, între evenimentul exodului poporului Israel și creștinii din Corint, Sfîntul Apostol Pavel vede o strînsă legătură. Așa precum, în timpul exodului, Dumnezeu a împărțit fiilor lui Israel dovada extraordinară a harului Său, tot așa El a împărțit corintenilor un har deosebit. Apostolul își exprimă teama că credincioșii creștini din Corint ar putea fi în pericol să cadă din acest har, așa cum au căzut mulți din mijlocul lui Israel prin refuzarea harului dumnezeiesc (I Cor. X, 10—12).

Referindu-se la evenimentul exodului, Sfîntul Pavel afirmă : «Aceste fapte s-au întîmplat pentru a ne servi nouă ca prefigurări (τύποι, I Cor. X, 6) ; toate acelea s-au întîmplat în mod prefigurativ (τυπικῶς, I Cor. X, 11). În Romani V, 14, Apostolul numește pe Adam τύπος al Celui care va veni, adică al lui Hristos.

Cuvîntul τύπος derivă de la verbul τυπτειν = a tăia, a sculpta. τύπος este o schiță gravată în piatră, un model după care se execută o operă de artă. Modelul este făcut dintr-o materie mai puțin prețioasă și executarea lui mai puțin îngrijită decît însăși opera de artă. Astfel după aghiografii Noului Testament, Vechiul Testament, cu evenimentele, instituțiile, obiectele și ființele sale, este modelul, schițarea încă neperfectă a operii admirabile, realizată de Dumnezeu în Noul Testament. Realitatea corespunzătoare prefigurării tipului, se numește antitip, expresie folosită de Sfîntul Apostol Petru (I Petru, 32), cînd spune că Botezul creștin este antitipul potopului, deci potopul este tipul Botezului <sup>11</sup>.

Evenimentele Vechiului Testament se împlinesc în Noul Testament, în sensul că, ceea ce ele au pregătit, s-a realizat. De la exod și darea Decalogului și intrarea în Țara Făgăduinței (Is. LXIII, 7—14), pînă la opera de rîscumpărare a Noului Testament este același plan al mîntuirii lui Dumnezeu care se realizează sub acțiunea aceluiași Duh Sfînt (Evr. IX, 14). Planul lui Dumnezeu are drept scop final pe Hristos (Rom. X, 4). Sensul său ascuns va fi descoperit de către Biserică (Efes. III, 10). Întregul Testament Vechi prefigurează, așadar, Noul Testament în în-

11. Adeseori în lucrările Sfinților Părinți nu se făcea distincție clară și precisă între însemnarea expresiilor «tip» și «simbol». În epoca modernă s-au precizat termenii în sensul că : «simbolul este un lucru care cade sub simțuri, a cărui însemnare nu se cuprinde în apariția lui exterioară sau sensibilă, ci în ideea care nu cade sub simțuri, însă se reprezintă prin acel lucru. Tipul este obiect de însemnare transcendentă care indică viitorul, prefigurează ceva ce se va realiza în viitor, așadar nu e numai simbol, ci îcănă prefigurată, încît se numește și simbol profetic» (Vezi : V. Tarnavski, *Arheologia Biblică*, p. 376. «Caracterul tipic aparține numai cultului mozaic și nu se extinde și asupra cultelor religiilor păgîne, deși acestea nu sînt lipsite de însemnare simbolică», *Ibidem*, p. 377).

Despre însemnarea simbolică și tipică a sacrificiilor Vechiului Testament și raportul lor cu sacrificiul lui Hristos, tratează Chialda Mircea, *Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeș, 1941. Îndeosebi p. 163 ș.u. 197, 227, 247, 277, 310, 367, 390, 461.

tregime. Scrierile Noului Testament admit, însă, că anumite structuri și anumite evenimente speciale ale Vechiului Testament prefigurează unele structuri și unele evenimente ale Noului Testament într-un chip deosebit.

Prefigurarea este un raport de analogie stabilit de Dumnezeu între două stadii succesive ale planului Său de mîntuire : al stadiului de pregătire, care este și cel al pedagogiei divine, și al stadiului realizării.

Evenimentele ce le mai importante din istoria lui Israel care prefigurează realitățile superioare ale Noului Testament sînt : exodul, legămîntul pe muntele Sinai, intrarea în Țara Făgăduinței. Exodul evocă, profetic, «trecerea» lui Iisus din această lume la Părintele Său ceresc (Ioan XIII, 1), trecerea creștinilor din lumea păcatului la viața în Hristos prin Botez (I Cor. X, 1—2). Legămîntul sinaitic este tipul Noului Legămînt, încheiat de Dumnezeu prin jertfa Mîntuitorului pe cruce. Intrarea în Țara Făgăduinței prefigurează intrarea credincioșilor Legii Noi în patria cerească, unde își află adevărata lor odihnă și fericire. Poporul lui Israel prefigurează pe poporul lui Dumnezeu din împărăția harului. Ierusalimul și templul din Ierusalim sînt simbol al Noului Ierusalim, Biserica creștină.

Un număr de persoane din Vechiul Testament l-au prefigurat pe Hristos, prin rolul lor la realizarea operei divine, purtînd în sine un mister care se va dezvălui, la sfîrșit, prin venirea lui Hristos : Moise, Iosua, David, Solomon și alții. Alte persoane, prin suferințele lor, preînchipuie aspectul smereniei lui Iisus : dreptii care au suferit pentru credință și pentru dreptate : Avel (Evr. XII, 36), Isac pe rug (Evr. XI, 17—19), profetul Ieremia și mai mulți psalmiști. Iona îl prefigurează pe Hristos înviat din morți. Mielul pascal și Șarpele de aramă de asemenea prefigurează pe Iisus jertfit pe cruce pentru mîntuirea neamului omenesc.

Pentru prefigurări le din Vechiul Testament, trebuie să ne referim la Noul Testament, care ne dă în primul loc normele pozitive și direcția de cercetare. Trebuie, totuși, să remarcăm că autorii Noului Testament, în scrierile lor ocazionale, n-au încercat să exprime într-un mod exhaustiv toate prefigurările care pot fi sesizate în Vechiul Testament.

Recunoașterea tipurilor în Vechiul Testament nu este o speculație, lipsită de fundament real ; ea corespunde credinței că același Dumnezeu, care s-a descoperit în Hristos, și-a imprimat urmele sale și în istoria poporului Legămîntului Vechiului Testament, încît noi avem a face acolo cu o vorbire a lui Dumnezeu cu cei vechi prin profeți, aici prin Hristos (Evr. I, 1). Interpretarea tipologică va lăsa și depăși fundamenteal înțelesul de sine istoric al textelor respective. Ea vede în faptele Vechiului Testament ceva care-și croiește drum, se conturează, dar care încă n-a devenit conștient mărturiei Vechiului Testament, fiindcă privește dincolo de cercul martorilor. Interpretarea tipologică privește întreg Vechiul Testament, umbra bunurilor viitoare (Evr. X, 1). Acolo unde s-a dovedit totdeauna lucrarea lui Dumnezeu, există posibilitatea



ca în această lucrare să se vadă umbra revelației neotestamentare a lui Hristos<sup>12</sup>.

În Vechiul Testament se sesizează în mod continuu prezența, mai mult sau mai puțin voalată, a misterului descoperit în Noul Testament în formă deplină. De aceea aici aflăm nu o realitate străină Vechiului Testament, ci aceeași, atingînd punctul culminant al dezvoltării. Există o doctrină curentă la Sfinții Părinți, de a atribui lui Hristos, în calitate de Logos, atît teofaniile Vechiului Testament, cît și revelația transmisă prin cuvîntul profetic. Acest mod de vedere intră în inima realității, fiindcă el circumscrie just misterul prezent în istorie: al Cuvîntului lui Dumnezeu, care prepară și anticipă, într-o oarecare măsură, ziua în care El se va face trup pentru a realiza mîntuirea noastră în cadrul unei economii provizorii, în care prezența misterului lui Hristos rămîne voalată în lucrurile Legii Vechi; în simbolurile profetice, enigmatice, dar pline de sens în raport cu realitățile viitoare, strămoșii noștri în credință credeau mai dinainte în Hristos și primeau de la El bunurile spirituale pe care El singur avea să le aducă lumii (Evr. XI, 13)<sup>13</sup>.

Iată, în linii mari, ce se înțelege prin tipologia Vechiului Testament. Propriu-vorbind, tipologia nu-i o exegeză a textelor biblice, ci este o interpretare teologică a evenimentelor istorisite în Vechiul Testament, o expunere a semnificațiilor religioase, înțeleasă într-un sens creștin. Această interpretare nu-i independentă de sensul literal al Scripturii. Sensul tipic există alături de sensul literal, amîndouă păstrîndu-și valoarea lor proprie. Între tip și realitatea viitoare sau între sensul literal și sensul tipic al aceluiași text există o legătură strînsă; nu sînt opuse unul altuia.

## Vechiul Testament în cultul ortodox și în iconografia creștină

a) *Vechiul Testament în cultul ortodox.* — Biserica primară și-a definit și precizat învățătura despre unitatea Revelației și, implicit, a Sfintei Scripturi prin respingerea învățăturii greșite a marcionismului despre deosebirile radicale și dezacordul între cele două Testamente, ca fiind opera a doi dumnezei cu totul deosebiți. Învățătura despre unitatea și organicitatea Sfintei Scripturi, expusă în mod sistematic în lucrările menționate mai sus, drept răspuns la atacurile așa-numiților marcioniști moderni, în mod practic se afirmă prin folosirea atît a Vechiului Testament cît și a Noului Testament în cultul Bisericii, în iconografie, în învățătura Bisericii și în oglindirea ei în viața credincioșilor. Se poate spune, cu drept cuvînt, că Biserica Ortodoxă, care păstrează fidel tradiția celor 10 secole primare, acordă o importanță capitală atît Noului Testament cît și Vechiului Testament, fiind «esențial biblică în gîndirea sa teologică, în trăirea sa și liturghia sa»<sup>14</sup>. Faptul acesta

12. Despre sensul tipic al Vechiului Testament în interpretarea Sfîntului Ioan Hrisostom, vezi I. Molescu, *op. cit.*, p. 104—111.

13. Cf. Grelot P., *op. cit.*, p. 133 și 134.

14. Vezi Mitropolitul Meletios, *Prefață la Biblia ecumenică*, p. 19.

este sesizat cu deplină înțelegere și multă simpatie de un autor protestant, bine cunoscut prin lucrările sale, S. de Dietrich. El se exprimă astfel : «Primul contact al unui credincios al Bisericii Ortodoxe cu Biblia se face prin mijlocirea liturghiei. El ascultă citindu-se în fiecare duminică și la toate sărbătorile Bisericii, pericope din Evanghelie și din epistole, el cântă psalmi. De asemenea se face o largă folosire a Vechiului Testament și unitatea Revelației este puternic subliniată prin întreaga simbolică a liturghiei. Liturghia este o actualizare sub formă dramatică a momentelor esențiale ale activității mântuitoare a lui Hristos»<sup>15</sup>. Așadar Vechiul Testament ca parte integrantă a Sfintei Scripturi este folosit peste tot, în cărțile noastre de cult, fie direct, oglindindu-se în rugăciunile și imnele bisericești, influențate direct de exemple din Vechiul Testament.

Cele Șapte laude ale Bisericii Ortodoxe : Ceasul al nouălea, Vecernia, Pavcernița, Mezonoptica, Utrenia cu Ceasul întâi, Ceasul al treilea și al Șaselea, sînt alcătuite, în prima linie, din psalmi. În timpul anului bisericesc se citește în întregime Psaltirea, împărțită în cele 20 de catisme<sup>16</sup>. La sărbătorile mari și la diferite ocazii importante avem în cărțile noastre de cult rînduite un număr important de citiri din Vechiul Testament numite paremii : bucăți alese din cărțile profeților și din alte cărți ale Vechiului Testament, inclusiv din cărțile numite anaginoscomena (cărți de citire) pericope alese după importanța momentelor care se comemorează<sup>17</sup>.

În cîntările noastre liturgice : în condace, tropare și stihiri se face aluzie, în bună parte, la texte și locuri din Vechiul Testament. Slujbele din evhologii, diferite sfeștanii, slujbe în legătură cu săvîrșirea Sfințelor Taine : Botezul, Sfîntul Maslu și altele, folosesc din belșug citirea psalmilor, rugăciuni și binecuvîntări, întocmite după pilda celor din Vechiul Testament. Unele binecuvîntări sînt luate direct din Vechiul Testament. Astfel formula : «Domnul să te binecuvînteze, Domnul să te păzească, Domnul să se îndure de tine», e luată din Numeri VI, 23—27.

De asemenea, unele datini în legătură cu ideea de purificare, sînt adoptate din practica Vechiului Testament. Așa de pildă femeia după naștere se consideră în stare de necurătenie timp de 40 de zile. După trecerea acestui timp îi este îngăduit femeii lehuze să intre în biserică după citirea rugăciunii din molitfelnic. Cu acest prilej se face și imbi-

15. În lucrarea : *Le Renouveau Biblique*, ed. a II-a, 1949, p. 111.

16. Folosirea variată a Psaltirii în cultul nostru divin formează obiectul unei lucrări speciale a preotului Dr. T. Negoită, *Psaltirea în cultul Bisericii Ortodoxe*, București, 1940.

17. Introducerea în cultul creștin a cititorilor din Vechiul Testament se realizează parțial pe datina veche din cultul siragii, parțial pe vederile creștinilor despre raportul Testamentului Vechi față de cel Nou. Testamentul Nou se privea adică ca plinire a celui Vechi, iar cel Vechi și anume în cărțile sale profetice drept cheie la priceperea celui Nou, și astfel se priveau ele, în ființă, dependente unul față de altul, cuprinzându-se în ele (în ambele Testamente) întreg tezaurul descoperirilor dumnezeiești (fixat în scris). Vezi : V. Mitrofanovici, T. Tarnavski, *Liturghia Bisericii Dreptcredincioase Răsăritene*, 1909, p. 373.

Despre împărțirea, la evrei, a Pentateuhului în pericope numite parașe și a profeților în haftare, în scop liturgic, vezi : V. Tarnavski, *Introducere în Sfintele cărți ale Testamentului Vechi*, 1928, p. 93.

sericirea pruncului. Datina îmbisericii pruncului, la 40 de zile după naștere, își are temeiul în Levitic XII, 2—8. Această prescripție a îndeplinit-o și Sfânta Maria, Maica Domnului.

Slujba înmormântării e împletită în foarte mare măsură cu elemente din practica Vechiului Testament.

În Vechiul Testament era datina ca primele roade (pîrga) să se aducă la Casa Domnului, spre a mulțumi lui Dumnezeu pentru binefacerile Sale. Această datină se păstrează și la creștinii care își inaugurează roada cîmpului cu daruri aduse înaintea altarului, spre a fi binecuvîntate. Tămîia, untdelemnul, lumînările, prin simbolismul lor pilduitor, își păstrează întrebuintarea și în cultul Bisericii noastre, așa cum au fost folosite și în cultul Vechiului Testament (Ps. CXL, 2; Ieșire XXX, 7; Lev. II, 2).

b) *Vechiul Testament în iconografia creștină.* — Bogatul conținut al Vechiului Testament în problema care preocupă mereu sufletul creștinesc a constituit, din cele mai vechi timpuri, obiect pentru arta plastică. Începînd din epoca catacombelor, scene și persoane din amîndouă Testamente au fost reprezentate plastic în felurite chipuri. Îndeosebi, pictori celebri din epoca Renașterii și mai tirziu ca Rafael, Michelangelo, Tițian, Botticelli, Rembrandt și alții au eternizat cu geniul lor atîtea opere de artă, care s-au inspirat din momente, situații și personaje biblice, din Vechiul și Noul Testament și care împodobesc muzeele de artă din marile capitale ale lumii. Și pictorii noștri de seamă, mai vechi, ca Tattarescu, N. Grigorescu și Luchian ori mai noi de la Costin Petrescu, I. Ioanid, Damian, Belizarie și alții, și-au eternizat memoria lor prin zugrăvirea unor biserici cu scene biblice, ori pictînd tablouri, alegîndu-și temele din bogatul tezaur al Bibliei. Așa cum Capela Sixtină din Roma farmecă ochiul vizitatorului cu minunatele ei scene din Vechiul Testament și Noul Testament, opera lui Botticelli, Michelangelo ș.a., tot așa admirabila pictură de la Mînăstirea Agapia, realizarea pictorului Nicolae Grigorescu, rămîne neștersă în memoria celor care au văzut-o și au contemplat-o.

În trecutul nostru istoric, pictura religioasă a fost cultivată cu multă rivnă și cheltuială prin zugrăvirea pereților bisericilor cu scene și chipuri din Biblie, mai ales din Vechiul Testament. După reguli bine-stabilite ținînd seama de caracterul pedagogic al Vechiului Testament și progresul istoric al Revelației divine, principalele momente ale Vechiului Testament au fost astfel înfățișate, ca să se imprime în mintea credincioșilor modul cum Pronia divină a orînduit pregătirea omenirii pentru venirea Mîntuitorului. Minunate sînt frescele bisericilor istorice ca cele de la Voroneț ori de la Sucevița, care produc în sufletele credincioșilor impresii adînci. Îndeosebi străinii, care vizitează aceste monumente istorice, rămîn uimiți în fața acestor comori de artă nepieritoare.

Bisericile noastre, ca locașuri de închinare, cu picturile lor în frescă, crează o atmosferă caldă de reculegere și deșteaptă în credincioși sentimente de evlavie și de trăire intensă a credinței în Dumnezeu.

În afară de figuri de îngeri, în chip omenesc, persoane ale Vechiului Testament sînt înfățișate în raportul lor mai depărtat sau mai apropiat de evenimentul culminant al Revelației: venirea Mîntuitorului. Începînd din pronaos, urmînd apoi în naos se înfățișează înaintea credincioșilor chipurile lui Adam și Eva, chipurile patriarhilor Avram, Isac, Iacob, Iosif și frații săi. Urmează chipurile lui Moise, al lui Aron, ale dreptilor Iov și Tovit ale profeților: Ilie, Elisei, Isaia, Ieremia, Daniil, Amos, Iona, zugrăviți în veșmintele vremii lor cu anumite simboluri din viața lor. Atît persoanele, cît și scenele biblice, zugrăvite pe pereții bisericilor, arată într-o formă intuitivă rostul Vechiului Testament ca pedagog spre Hristos, ca mijloc de înțelegere mai adîncă a misterului Hristos și de sporire a credinței și a virtuților morale<sup>18</sup>.

### Vechiul Testament în învățătura Bisericii

Potrivit concepției despre unitatea Revelației și a unității Sfintei Scripturi, Vechiul Testament a fost și este apreciat la justa lui valoare pentru educația religioasă a credincioșilor. *În predica și cateheza Bisericii Ortodoxe*, în general, și a Bisericii Ortodoxe Române, îndeosebi, Vechiul Testament este utilizat drept un tezaur inepuizabil pentru ilustrarea predicii cu exemplele cele mai potrivite. Îndeosebi, predicatorul recurge la profețiile mesianice, spre a lămuri misterul lui Hristos, care s-a descoperit treptat pînă ce s-a realizat definitiv în persoana Domnului. Exemplele cele mai remarcabile din viața dreptilor Legii Vechi sînt alese cu grijă pentru a demonstra credința cea vie în Dumnezeu și prezența Lui în lume.

În învățămîntul religios, în seminarii și la catehizarea credincioșilor în biserică, istoria biblică a Vechiului Testament și catehismul sînt unele din obiectele principale de predare. Începînd cu opera creației și sfîrșind cu epoca din preajma venirii Mîntuitorului, se arată prezența și lucrarea lui Dumnezeu în istoria poporului biblic, prin care se pregătește, în etape, omenirea pentru marele eveniment al întrupării Domnului. Din etapele pregătirii mîntuirii sînt alese momentele cele mai caracteristice și persoanele cele mai pilduitoare, spre a servi la întărirea și cultivarea sentimentului religios. Personajele biblice: Avraam, Isac, Iacob, Iosif, Moise, Iosua, Judecătorii glorioși, regii: David și Solomon, profeții și înțelepții Vechiului Testament sînt înfățișați ca unii care au trăit și au experimentat, cu adevărat, în viața lor, credința în Dumnezeu și au fost întăriți de speranța în Mîntuitorul lumii. În predică ca și în cateheză se pune mult în relief tipologia Vechiului Testament și se folosește sensul acomodat al diferitelor citate. Neglijarea folosirii Vechiului Testament în predică și cateheză, aceste două forme de predare a doctrinei creștine, ar fi lipsite de substanță, de miez și de viață.

18. Frumusețea cellului divin din bisericile noastre, îmbinat cu împărtășirea învățăturii tradiționale a istoriei mîntuirii, ilustrată intuitiv cu scenele biblice, zugrăvite în frescă pe pereții locașelor de închinare, explică într-o mare măsură, faptul că în bisericile noastre, în general, viu credincioși, care află aici merindea duhovnicească trebuitoare.

Un eveniment epocal în Biserica noastră a însemnat, fără îndoială, apariția operei *Învățătura de credință ortodoxă*, lucrare tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvîntarea și purtarea de grijă a Prea Fericitului Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București, 1952, 486 p.

Fundamentul credinței noastre, Descoperirea dumnezeiască și căile sale de cunoaștere, Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, formează partea introductivă a lucrării, punîndu-se accentul pe organicitatea și unitatea celor două Testamente (p. 3—39). Această importantă lucrare constituie un ghid sigur la îndemîna slujitorilor altarelor în vederea împărtășirii unitare a învățăturii autentice a Bisericii Ortodoxe. Același scop îl urmărește și apariția la Sibiu (1956) a *Catehismului creștin ortodox*, cu binecuvîntarea și îndrumarea I.P.S. Mitropolit Iustin (catehism retipărit și la Iași).

Ținînd seama de structura și semnificația deosebită, simbolică a cultului în Biserica Ortodoxă, în general, și îndeosebi a Sfintei Liturghii, cult impregnat cu tot ceea ce este mai caracteristic în Sfînta Scriptură, în legătură cu iconomia mîntuirii, putem afirma pe drept cuvînt că acest cult, atît de bogat în conținutul său doctrinar și de trăire religioasă, în același timp, constituie prin sine însuși o vie și permanentă propovăduire a misterului mîntuirii noastre. Pornind de la această constatare, înțelegem de ce explicarea Sfintei Liturghii și a altor momente din cultul Bisericii noastre a format și formează mereu obiectul unui întreg șir de predici și cuvinte de învățătură<sup>19</sup>.

Un rol deosebit în instruirea credincioșilor, în trecut, ca și în prezent îl îndeplinesc cazaniile, citite în cadrul Sfintei Liturghii, de regulă după citirea pericopei evanghelice respective. Prin tilcuirea evangheliilor și citirea cuvintelor de învățătură, cuprinse în «cazaniile», propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu în Biserica noastră se integrează organic în cult și primește prin aceasta o autoritate deosebită<sup>20</sup>.

Apariția în editura Institutului Biblic și de misiune ortodoxă, în anul 1960, a operei *Tilcuirea evangheliilor și cazaniile Duminicilor de peste an*, alcătuită de Prea Fericitul Justinian, «după Chiriacodromul lui Nichifor Teotochi» (ed. 1857), însemnează un al doilea eveniment de o deosebită importanță pentru viața credincioșilor noștri. Noua Cazană prelucrată și înveșmîntată într-o frumoasă limbă românească, adaptată epocii noastre, dar păstrînd mireasma plăcută a limbii noastre bisericești, «a vechilor cazanii», constituie pentru credincioșii noștri o hrană duhovnicească, plină de seva dumnezeieștilor Scripturi. În ceea ce privește folosirea Vechiului Testament, interpretarea tipică, alături de cea alegorică își găsește aici o largă întrebuintare.

Putem spune, cu drept cuvînt, că cele două opere *Cartea de Învățătură* și *Cazania* Prea Fericitului Patriarh Justinian, reprezintă două

19. Un model de explicare a Sfintei Liturghii îl întîlnim în *Predicile* lui Teodor Tarnavski, publicate în colaborare cu E. Voiuțchi și alții.

20. Un studiu sintetic despre cazaniile românești, inclusiv ultima cazană a Prea Fericitului Justinian, Ierom. N. Vornicescu, *Cazaniile noastre*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVII (1961), nr. 3—4, p. 181 ș.u.

momente deosebite de înnoire și înviorare a vieții noastre bisericești, în general, și a studiului biblic în special, după cel de al doilea război mondial.

Cu aceeași sîrguință și atenție sînt folosite cărțile Vechiului Testament alături de cele ale Noului, pentru argumentarea învățăturilor de credință în sistemele noastre de dogmatică în manualele, studiile și cărțile de învățătură ale Bisericii. Pornind de la constatarea că în Noul Testament se presupun cunoscute multe învățături de credință, dezvoltate în Vechiul Testament, Legea Nouă e privită ca o continuare firească a celei Vechi. Astfel dogma despre crearea lumii din nimic, dogma despre ființa lui Dumnezeu și a atributelor Sale, dogma despre căderea în păcat și, în strînsă legătură cu ea, dogma soteriologică sînt cuprinse mai pe larg în Vechiul Testament. În argumentarea dogmelor, așadar, se recurge în mod cu totul firesc, în primul rînd la mărturia Vechiului Testament, înțeles în lumina Noului Testament. Se înțelege că, dacă am renunța la mărturia Vechiului Testament, învățătura creștină ar fi lipsită de un suport puternic și conținutul ei ar fi sărăcit în mod considerabil.

### **Vechiul Testament oglindit în vechea literatură a poporului român și în onomastică**

Vechea noastră literatură se distinge prin caracterul ei în parte religios. Multă vreme cartea sfîntă a fost aproape singura noastră literatură. Îndeosebi *Psaltirea* a fost cartea cea mai îndrăgită din Vechiul Testament. Așa se explică traducerea ei de timpuriu în limba română și tipărirea ei atît de numeroasă. Traducerea treptată a celorlalte cărți din Biblie, culminînd cu traducerea și tipărirea întregii Sfinte Scripturi în românește, la București în 1688, a fost un eveniment epocal, dovedind că limba română era un instrument capabil să exprime ideile și sentimentele cele mai variate. În același timp traducerea Bibliei în românește a consemnat unitatea poporului român înainte de unificarea politică prin unitatea limbii și a culturii sale<sup>21</sup>. Dacă Scriptura și cartea bisericească erau izvorul din care se adăpau cititorii cu multă știință de carte, cărți de popularizare cum a fost *Floarea darurilor*, răspîndeau în popor reguli de viață, adunate într-un mănunchi, din Isaia, din Proverbele lui Solomon, din *Psaltire*, din Iisus Fiul lui Sirah și din alte scrieri biblice. În Ardeal, sub influența calvinismului se impune printr-un decret al Principelui din 1657 și se introduce ca obiect de instruire religioasă citirea Testamentului, a *Psaltirei* și a *Decalogului*. În folclorul poporului nostru, în legendele, poveștile și cugetările sale se reflectă multe cunoștințe din Vechiul Testament, parte prin lectură directă din cărțile canonice, parte sub influența unor cărți apocrife, răspîndite de unele erezii. Strămoșii Adam și Eva sînt înfățișați în culori legendare, în legătură cu crearea lor, cu așezarea în rai, cu căderea în păcat și suferin-

21. Despre traducerea românească ale Sfintei Scripturi, inclusiv ediția «Patriarhul Justinian» și rolul lor în viața Bisericii noastre se tratează pe larg într-un capitol separat, în legătură cu Studiul Noului Testament în cadrul unui studiu general intitulat *Cuvîntul lui Dumnezeu în viața Bisericii*.

țele lor pentru neascultare. Șarpele cel viclean, sub care se ascunde diavolul cel ispititor, sub chipul balaurului celui înfricoșat, este foarte răspândit în basmele populare. Raiul și iadul, potopul, judecata din urmă, îngerii buni și îngerii răi mereu se întâlnesc în credințele populare.

În *colinde* apar figuri cunoscute din Vechiul Testament: Moise și Aron, dezrobitorii lui «Israel cel iubit». Proorocii: David, Elisei, Ezechiel și Daniil, l-au văzut cu ochii minții pe Hristos. «David cel frumos, ăla-i moșu lui Hristos». «Vino și tu Daniile de vezi a ta proorocie». Unele colinde încep și sfîrșesc cu fraza: «Iertați și binecuvîntați precum a blagoslovit Avraam pe Isac, Isac pe Iacob și Iacob pe cei doisprezece coconi»<sup>22</sup>. Foarte mult este prețuită la poporul nostru vorbirea în cugătări scurte, sub forma unor maxime și proverbe, în care se exprimă judecata sănătoasă și experiența acumulată a înțelepciunii poporului. Fără îndoială, înțelepciunea biblică, fixată în proverbele lui Solomon, în Cartea lui Iisus fiul lui Sirah și în alte cărți didactice, a avut influență asupra conținutului multor proverbe românești.

Proverbul auzit adeseori: «Fă binele și-l aruncă pe apă», ne amintește de sfatul Ecclesiastului: «Aruncă pîinea pe apă, căci o vei afla după multe zile» (Ecl. XI, 1). Cînd credinciosul este copleșit de o mare nenorocire, care l-a lovit în bunurile sale, se seamănă liniștit, rostind cuvintele, cunoscute din cartea Iov: «Domnul a dat, Domnul a luat, fie numele Domnului binecuvîntat». Expresii și fraze ca: «Țap ispășitor», «a-și pune cenușă pe cap», «nimeni nu-i profet în țara lui» sînt formulate sub influența Vechiului Testament. În cele mai multe cazuri, idei și învățături din Vechiul Testament au fost astfel prelucrate și adaptate spiritului propriu al poporului nostru, în doine și balade, în scrierile cronicarilor și în general în vechea noastră literatură, este exprimată concepția biblică despre lume și viață, credința în Dumnezeu, ființa supremă, proniatoare și conducătoare a destinului omenirii.

Influența Vechiului Testament în viața creștinilor se vede și din numele de persoane, date pruncilor la botez, nu numai la noi, ci și la alte popoare creștine, mai ales acolo unde Biblia este cinstită cu un respect deosebit.

Iată cîteva nume proprii de persoane, la români, adoptate din Vechiul Testament și care figurează și în calendarul ortodox. Cele mai multe nume de origine ebraică din Vechiul Testament sînt teofore, adică numele lui Dumnezeu Iahve (Domnul) sau El = Dumnezeu intră în componența acestor nume. Cel mai răspândit nume de persoană, nu numai la noi, ci și în alte țări este Ioan, în forma lui ebraică Iohanan = Iahve (Domnul) s-a îndurat (de el). Numele celor doi Arhangheli Mihail și Gavriil sînt, de asemenea, foarte răspîndite. Mihail (Michael) înseamnă: Cine este ca Dumnezeu; Gavriil (Gabriel) înseamnă omul lui Dumnezeu. Dintre numele profetilor, mai obișnuite sînt: Iuie, în evreiește Eliahu sau Elia = Dumnezeu meu este Domnul; Samuil, evreiește Șemuel = Dumnezeu a ascultat, a fost numele profetului și judecătorului, care a îndeplinit un rol foarte important în viața poporului Israel. Nu-

<sup>22</sup> Neaga Nicolae, *N-am venit să stric Legea*, op. cit., p. 135. (Cap. «Vechiul Testament în folclorul românesc»).

mele profeţilor mari Isaia (Isaiahu = mîntuirea lui Iahve), Ieremia (Irmiahu = Domnul Iahve este înalt), Iezechiil = Dumnezeu a întărit, Daniel = Judecătorul meu este Dumnezeu, le întîlnim destul de des. Dintre numele profeţilor mici Zaharia (Zahariahu = Domnul şi-a amintit de el), este foarte obişnuit. Numele Emanuil, prescurtat Mannuel, este una din denumirile lui Mesia, dată de proorocul Isaia. În limba ebraică Imanuel = Dumnezeu cu noi. Din Vechiul Testament sînt luate şi numele purtate de persoane celebre: Moise, David, Solomon, Avraam, Isac, Iacob, Iosif, Adam, Eva (viaţă).

Dintre numele de persoane de gen feminin, cele mai răspîndite sînt Maria şi Ana. Cel dintîi e numele Maicii Domnului şi în Vechiul Testament al surorii lui Moise. Numele ebraic de Miriam n-are însemnare sigură. Ana, mama profetului Samuil şi mama Maicii Domnului, în ebreieşte Hanna = îndurare. Din Vechiul Testament sînt luate şi numele Reveca, Rahila, Debora ş.a.

### Vechiul Testament în cadrul lumii antice

Vechiul Testament, cu concepţiile sale superioare în cadrul epocii sale despre lume şi viaţă, apare în lumea veche ca un fenomen unic<sup>23</sup>. În lumea veche, divinitatea în multiplele ei forme este confundată cu natura: pămîntul este o divinitate, cerul altă divinitate. Zeii sînt inerenţi naturii şi o divinizează<sup>24</sup>. Cu totul alta este concepţia Vechiului Testament, ea este diametral opusă. Există un singur Dumnezeu, care este exterior şi superior naturii pe care El însuşi a creat-o. Natura este deci subordonată Creatorului ei şi funcţiunea care îi este proprie este îndreptată spre a preamări divinitatea. Monoteismul a format de la început o parte esenţială a religiei Vechiului Testament. Acest Dumnezeu transcendent, conceput unic, în opoziţie cu divinitatea multiplă a credinţelor popoarelor înconjurătoare, este în acelaşi timp drept şi milostiv, universal, care pune universul sub o singură conducere. În acest univers, omul creat şi el de Dumnezeu, are o situaţie cu totul aparte, fiind cununa creaturii. El singur este creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, avînd chemarea să conlucreze cu Dumnezeu la planul divin.

Pe cînd popoarele Egiptului şi ale Mesopotamiei aveau cultul unei ordini preconstituite şi a unor destine prestabilite şi orice schimbare în această ordine era considerată ca un rău, la antipodul acestei concepţii se află cea a Vechiului Testament. Dumnezeu, fiind creatorul ordinii cosmice, poate interveni şi o poate reînnoi după judecata Sa insondabilă. Dumnezeu este forţa activă, iar toate celelalte, natura şi fiinţele umane viază prin El (I Sam. 2, 6—8; Cîntarea Anei). Dumnezeul Vechiului Testament, conceput etic, răsplăteşte binele şi pedepseşte răul, eliberînd pe credincios de teama unui destin orb şi implacabil. Concepţia înaltă despre Dumnezeu şi despre lume, în Vechiul Testament, a fost ridicată la cea mai înaltă culme de mişcarea profetică, fenomen de asemenea unic în întreaga antichitate<sup>25</sup>. Prin ei, mai ales credincioşii

23. Cf. V. Tarnavski, *Arheologia Biblică*, op. cit., p. 1.

24. Vl. Pîrlipcean, *Dumnezeu şi lumea după Vechiul Testament în comparaţie cu concepţiile antice orientale*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XXXIII (1957), nr. 1—2, p. 60 ş.u.

25. Idem, *Vocaţia la profeţii Vechiului Testament*, 1943.



Vechiului Testament au avut viziunea lui Dumnezeu venind în timp prin Immanuel venire care singură va putea mîntui (Iez. XXXVI, 22 ș.u.).

Prin aceste înalte idei despre Dumnezeu, despre lume și despre om, Vechiul Testament a fost un pedagog spre Hristos nu numai în mijlocul lui Israel, dar și în mijlocul celorlalte popoare chemate la mîntuire.

### **Vechiul Testament în creștinismul contemporan**

Vechiul Testament ca parte integrantă a Sfintei Scripturi este mereu de actualitate pentru noi, creștinii, prin acele înalte principii cu caracter veșnic, care au fost proclamate prin cei inspirați de Dumnezeu, în forma și condițiile vremii în care au trăit. Nota caracteristică a vremurilor noastre, pe plan religios, este, în primul rînd, strădania spre unitatea creștină, poruncă lăsată de Mîntuitorul ca testament, în rugăciunea Sa arhierească: «Ca toți una să fie» (Ioan XVII, 21).

Confesiunile creștine, cu toate deosebirile dintre e.e, au o bază comună: Cuvîntul lui Dumnezeu în Sfînta Scriptură. De aceea este un fapt remarcabil că Biblia apare mereu astăzi drept: «locul ecumenic» unde credincioșii diferitelor forme de creștinism, despărțiți prin moduri diferite de a înțelege marile adevăruri mîntuitoare, își îndreaptă mereu privirile către izvorul cel nesecat al Revelației din care să-și stîmpere setea după adevărul cel dătător de viață. Cuvîntul lui Dumnezeu, cuprins în Sfînta Scriptură a fost trăit și lămurit în chip deosebit de către Sfinții Părinți din răsărit și din apus. De aceea rolul Sfintei Tradiții în interpretarea cuvîntului lui Dumnezeu din Biblie este din ce în ce mai recunoscut nu numai în Biserica Ortodoxă și în cea Romano-Catolică, dar și în Bisericile anglicane, luterane și reformate se constată un interes sporit pentru Biblie, dar și pentru învățătura Sfinților Părinți și pentru Sfînta Liturghie. În ceea ce privește interpretarea Vechiului Testament, marile confesiuni creștine se apropie din ce în ce mai mult prin metodele folosite. Alături de metodele istorico-filologice, se acordă o importanță deosebită interpretării teologice, concretizată mai ales în metoda tipologică, utilizată din ce în ce mai mult și în exegeza luterană și reformată contemporană (W. Wischer, G. v. Rad, Zimmerli ș.a.). Firește, în ceea ce privește exegeza ortodoxă, ea ține seama de progresul realizat de științele biblice la romano-catolici și la protestanți, acceptînd rezultatele evident pozitive și sigure ori de unde ar veni. Ea păstrează, însă, rezerve circumspecte, ba chiar ia poziții hotărîte împotriva unor ipoteze, neverificate și hazarde, care pun în discuție premisele fundamentale ale credinței creștine: *Revelația supranaturală, inspirația Sfintei Scripturi, unitatea celor două Testamente, în centrul cărora se află Mîntuitorul, Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos.*

Studiile biblice ale exegeților ortodocși români, atît cu privire la domeniul Vechiului Testament cît și la cel Nou, în trecut și mai ales în prezent, răspund unor trebuințe ale Bisericii și ale credincioșilor. De aceea ele se disting, în prima linie, prin caracterul practic și de actualitate<sup>26</sup>. Vechiul Testament, interpretat în lumina Noului Testament, constituie un factor indispensabil în succesul Mișcării ecumeniste. În

26. În ce privește Vechiul Testament, Ilustrăm cele afirmate prin citarea titlurilor citorva studii și expunerii mai noi, apărute în Revistele teologice: *Idei despre pietate în Vechiul Testament*

deosebi Vechiul Testament, bun comun al creștinilor și al iudeilor, este instrumentul principal pentru purtarea unui dialog fructuos între reprezentanții Bisericii creștine și reprezentanții iudeilor. În ceea ce privește problemele realizării dreptății sociale și a unei păci statornice, Vechiul Testament nu ne oferă vreun sistem sau program pentru o ordine socială. Aici însă aflăm doar principii și adevăruri veșnice, care sînt exprimate în forme adaptate pentru ocazii particulare.

Toți oamenii sînt creați egali după natura lor. Toți au dreptul la viață și la realizarea personalității lor. Acest adevăr îl exprimă dreptul Iov, astfel: «Cel ce m-a făcut pe mine în pîntecele maicii mele nu l-a făcut și pe robul meu? Nu este, oare, el singur care ne-a alcătuit în pîntece?» (Iov XXXI, 15). De aici rezultă că toți oamenii trebuie să se considere frați întreolaltă, avînd același Părinte ceresc care poartă grijă de ei. În acest context, înțelegem marea grijă ce au arătat-o profeții pentru drepturile omului. Ei au fost primii în lumea antică, care au apărut în mod susținut și consecvent pe cei slabi și asupriți, înfierînd în mod public pe exploatatorii poporului. Profeții accentuează strînsa legătură care trebuie să existe între adevărata credință în Dumnezeu și iubirea față de aproapele. Amos zice: «Căutați-mă și veți fi vii! Căutați binele și nu răul, ca să fiți vii, urîți răul și iubiți binele și dați hotărîri drepte la porțile cetății» (Amos V, 4, 14).

Un om cu adevărat religios trebuie să fie în același timp, bun și drept. După Osea, dreptatea trebuie împletită cu iubirea, spre a deveni o forță socială. (Osea X, 12). Tot ce se poate spune despre idealul etic exprimat în Vechiul Testament, se poate sintetiza admirabil în cuvintele rostite de profetul Mihea: «Ți s-a spus, omule, ce este bine și ce alta cere Domnul de la tine, decît să faci dreptate și să iubești bunătatea și să umbli smerit cu Dumnezeul tău»<sup>27</sup> (Mih. VI, 8).

O forță care a animat pe credincioșii Legii Vechi și le-a întărit speranța în mîntuirea viitoare a fost credința că răul va fi biruit și binele va triumfa: «Nu va mai fi întuneric pentru țara care era în nevoie» (Is. VIII, 23). «Atunci săbiile se vor prefăce în brăzdare și lăncile în cosoare și nici un popor nu va mai ridica sabia asupra altuia și meșteșugul războiului nu-l vor mai deprinde» (Is. II, 4; Mih. IV, 3)<sup>28</sup>.

Principiile morale ale Vechiului Testament, înțelese în semnificația lor deplină, în lumina învățăturii Mîntuitorului și transpuse în viața noastră creștină, vor contribui la realizarea idealului unei păci fără sfîrșit și a unui progres în tot ce este bine și frumos.

\*

(«Studii Teologice», IV (1952), nr. 1-2; *Învățăturii moral-sociale în cartea Proverbelor lui Solomon* («Studii Teologice», VII (1955), nr. 1-2); *Îndatoriri moral-sociale după Decalog*, («Studii Teologice», VIII (1956), nr. 9-10; *Decalogul, lege morală universală și permanentă*, («Mitropolia Moldovei și Sucevei», IV (1956) nr. 5; *Actualitatea cuviințelor moral-sociale din cartea lui Isus Sirah*, («Studii Teologice», VII (1955), nr. 9-10; *Viața religios-morală după concepția Vechiului Testament*, («Mitropolia Olteniei», XIV (1962), nr. 5-6).

27. Mai pe larg aceste idei sînt tratate în studiile: Vl. Prelipceanu, *Aspecte sociale în scrierile profeților Vechiului Testament*, Iași, 1946, și *Probleme sociale în Vechiul Testament*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 1-2, studiu tradus în limba maghiară, în revista «Reformatus Szemle», oct. 1949, de Gálfi Zoltan.

28. Idem, *Pacea mesianică la profeții Vechiului Testament*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 1-2,

## CUVÎNTUL LUI DUMNEZEU ÎN VIAȚA BISERICII DUPĂ NOUL TESTAMENT \*

### 1. Originea cărților Noului Testament

*Valoare istorică, raportul cu tradiția orală.* — Obârșia cărților Noului Testament este în Biserică. Biserica le oferă credincioșilor deodată cu cărțile Vechiului Testament, ea își pune sieși la dispoziție Biblia întreagă, constituită<sup>1</sup>, declarată și recunoscută solemn și definitiv<sup>2</sup> ca sursă — una din cele două (Scriptura și Tradiția) — a dreptei ei învățături de credință. Dacă Biblia ar intra în viața credincioșilor altcumdecît pe calea Bisericii, ea n-ar mai fi cuvîntul lui Dumnezeu, ci o carte oarecare — demnă, firește, de toată considerația — care poate fi obiect al unor cercetări istorice și literare speciale<sup>3</sup>.

Astfel de cercetări au loc, oricum, în cadrele teologiei biblice. Munca teologilor se desfășoară în Biserică, deoarece teologii sînt experții autorității bisericești. Biserica este aceea care transformă în suvenții sugestiile lor. Tărîmul de intervenție științifică al teologului, fără să fie îngrădit în înțelesul restrictiv al cuvîntului, rămîne clar delimitat de la caz la caz, în funcție de profilul subiectului investigat. Astfel — spre a exemplifica — în ceea ce privește originea istorică a cărților Noului Testament, Biserica indică invariabil pe *autorul lor comun*: *Sfîntul Duh*. Teologia biblică se preocupă de *redactor*, de omul pe care Duhul Sfînt l-a transformat într-un aghiograf inspirat. Pe bază de cercetări exegetice — în săvîrșirea căreia mărturia Tradiției bisericești va fi precumpănitoare — teologia biblică va năzui să identifice redactorul cărții respective (cazul Epistolei către Evrei este concludent) și celelalte elemente componente ale isagogiei și teologiei ei<sup>4</sup>.

Se știe că epoca de apariție a cărților canonice ale Noului Testament este secolul I d. Hr. (între anii 44—100). Examinarea temeiurilor care dau valoare de constatare acestei susțineri se efectuează printr-o muncă științifică de întreit aspect critic: textual, literar și istoric.

Critica textului a reușit să pună la dispoziția Bisericii — în lipsa totală a autografelor autorilor inspirați — un text original al cărților

\* Partea articolului privind Noul Testament aparține *Pr. Prof. Grigorie T. Marcu*.

1. Cum se arată în cele amintite, colecția cărților canonice a Noului Testament, era încheiată definitiv în secolul al V-lea.

2. În mărturiile de credință și catehismele oficiale ale Bisericii. La noi, cele mai recente sînt: *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, din anul 1952, publicată cu aprobarea Sfîntului Sinod și cu lincurvîntarea și purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian; apoi: *Catehismul creștinului dreptcredincios*, tipărit cu osîrdia și binecuvîntarea I.P.S. Mitropolit *Iustin* al Ardealului (Sibiu, 1956).

3. Mai pe larg, la S. Bulgakoff, *Ortodoxia*, trad. rom. de Nicolae Grosu, Sibiu, 1933, p. 15.

4. Biserica Ortodoxă Răsăriteană a fost cruțată de convulsii concepționale și procedurale ca cele stîrnite în sinul Bisericii și teologiei rom.-cat. de împrecăuta intervenție a Sinodului de la Trident într-un tărîm care îl depășea, cînd a «hotărît» oă redactorul Epistolei sobornicești a lui Iacov este Sf. Apostol Iacov al lui Alfeu, declarat — cu totul nemotivat — ca fiind una și aceeași persoană cu Sf. Iacov «îratele» Domnului, întîiul episcop sedentar al Ierusalimului. Aceasta nu era problemă de resortul unui sinod, ci de domeniul teologiei biblice. Vezi Vasile Gheorghiu, *Introducere în Sfîntele cărți ale Testamentului Nou*, 1929, p. 635 ș.u.; Grigorie Marcu, *Actualitatea Epistolei Sfîntului Iacov*, în «Mitropolia Ardealului», II (1957), nr. 1—2, p. 28; *Studiul Noului Testament*, Manual, București, 1954, p. 177 ș.u.

noutestamentare care să fie cât mai apropiat de ceea ce trebuie să fi fost acele autografe. Textul acesta — acceptat (receptus) ca atare fiindcă poartă girul unei multiple confirmări competente, de durată și de profunzime — nu este rodul exclusiv al avântului pe care l-a luat critica textuală mai ales din secolul al XIX-lea încoace<sup>5</sup>, cu deosebire la protestanți. Epoca patristică a adus în acest tărîm contribuții care nu pot fi neglijate, nici minimalizate (prin Origen, Hesichiu, Lucian ș.a.)<sup>6</sup>. Eliberîndu-le de interpolări și clarificînd eventuale obscurități de stil și vocabular, critica textului năzuiește spre țelul înalt de-a reda cărților Noului Testament forma inițială, aducînd astfel Bisericii servicii prețioase.

Nu se poate spune același lucru despre critica literară și critica istorică, în unele din exercităriile și opțiunile lor moderne și contemporane.

Făcînd uz de criterii strict filologice, critica literară identifică, semnalează și încearcă să clarifice unele nepotriviri sau contradicții care ar vătămă unitatea internă a textelor.

Critica istorică — auxiliar al celei literare — stabilește autenticitatea, data alcătuirii și valoarea istorică a cărților inspirate, cercetînd cu metode valabile în oricare tărîm al istoriografiei cadrul istoric în care se plasează textul respectiv și modul în care oglindește el aceeași unitară concepție religios-morală creștină.

Critica biblică este o necesitate inexorabilă pentru dezvoltarea studiilor teologice. Ortodocșii răsăriteni n-au ocolit serviciile ei, dar nici n-au alunecat în stridențe pseudocritice de specia celor care pricinuesc atîtea convulsii nelineștitoare în teologia occidentală a ultimelor veacuri. La *Primul Congres de teologie ortodoxă de la Atena* (1936), s-a afirmat că «Biserica Ortodoxă Răsăriteană nu s-a ocupat pînă acum cu problemele criticii biblice, așa cum le pune știința modernă». Această Biserică — se susținea, unilateral — «nu s-a pronunțat nicicînd asupra chestiunilor atinse de critică». În consecință, se sugera — mai curînd: se avertiza — că dacă teologia ortodoxă vrea cu adevărat să pună bazele unei științe biblice, atunci ea nu mai poate neglijă lucrările critice<sup>7</sup>.

Imputarea e pripită, iar recomandarea cu care-i asociată e superfluă. Fără să atingă ritmurile occidentale, critica biblică a fost și este practică temeinică în teologia ortodoxă răsăriteană. E ceea ce se poate vedea, pentru greci, chiar în lucrările teologilor citați de autorul imputării respective<sup>8</sup>. La noi, critica biblică a fost și este practică de teo-

5. Teologia ortodoxă română și-a adus prinosul ei de participare la înțelegerea avîntului criticii textuale mai ales prin învățatul profesor Vasile Gheorghiu (1872–1959), fost elev și apoi colaborator al eruditului Gaspar René Gregory. Amănunte la Grigorie Marcu, *Profesorul Dr. Vasile Gheorghiu. Omul și opera*, Sibiu, 1939; Același: *Viața și opera învățătorului teolog neotestamentar ortodox român profesor Vasile Gheorghiu*, în «Mitropolia Ardealului», IV (1959), nr. 11–12, îndeosebi p. 847–848.

6. Vezi M. B. Velas, *Bibelkritik und kirchliche Autorität*, în «Procès Verbaux du Premier Congres de théologie orthodoxe à Athenes (29 nov–6 dec. 1936)». Publiés par les soins du Président Prof. Hamilcar S. Alivisatos, Athenes 1939, p. 136. Vezi și p. 141.

7. Velas, *art. cit.*, p. 137.

8. Damalas, Zolotas ș.a. La Velas: *art. cit.*, p. 138.

logii neotestamentari ai vremurilor noi<sup>9</sup>. Ceea ce — spre cinstea ei și spre binele Bisericii — lipsește pînă acum teologiei ortodoxe răsăritene este o critică biblică rebelă, antieclesiastică, stăpînită de indispoziții incurabile față de valoarea istorică a cărților inspirate.

În realizările ei bibliografice, teologia biblică ortodoxă română nu mai este tînără. Volumul achizițiilor ei de pînă acum este bogat<sup>10</sup>. Varietatea preocupărilor ei — care merge de la manuale și pînă la ambițioase monografii de specialitate — este remarcabilă. Teologia noastră biblică n-a ignorat nici zvîrcolirile criticii biblice occidentale — pozitive și negative — de-a găsi căi și mijloace de eșire din impasul pe care ea însăși și l-a creat și de-a face față riscurilor costisitoare pe care și le-a asumat ori de cîte ori a ieșit, tulburată, din făgașul tradițional al desfășurării muncii teologice științifice în acord cu doctrina Bisericii și sprijinind scopurile ei religioase-morale. Înregistrările de acest gen ale teologiei noastre au depășit stadiul pur informativ de fiecare dată, evoluînd în luări de poziție critică hotărîtă față de orice susțineri imprecuate<sup>11</sup>.

Nici astăzi nu avem motive să adoptăm altă atitudine față de criticismul din teologia biblică occidentală, cu atît mai virtos cu cît critica literară și istorică occidentală, privită în perspectivă teologică ortodoxă, ia uneori — în unele din articulațiile sale — proporții față de adevărul tradițional împărtășit credincioșilor de Biserică. Așa-numita metodă a istoriei formelor (Formgeschichte Methode) și invitația la desmitologizarea (Entmythologisierung) Noului Testament — amîndouă pornite din sînul protestantismului german<sup>12</sup> nu vor culege nicicînd opțiuni ortodoxe răsăritene, așa cum n-au avut nici un succes la noi nici antecedentele lor îndeobște cunoscute. Interesul lor pentru tradiția orală creștină — pe care încearcă s-o ridice împotriva realității istorice neotestamentare — a atins proporții neliniștitoare.

Este neîndoios că creștinismul s-a răspîndit prin acea specie de propagăndă — practică de marii martori contemporani ai întrupării

9. Ne gîndim la: Vasile Gheorghiu, Iosif Iuliu Olariu, Gala Galaction, Nicolae Colan, Haralambie Roventă, — ca să nu-l mai amintim pe cei ce sînt în viață.

10. Despre lucrările de pionierat în această disciplină au scris: Vasile Gheorghiu, *Introducere în Noul Testament*, p. 38; Haralambie Roventă, *Studiul Noului Testament la noi în ultimii 50 de ani* (1881—1931), Extras din rev. «Studii Teologice» III, nr. 2/1931. București 1932; Grigorie Marcu, *Preocupări ducale și bibliografice neotestamentare* (Contribuțiuni parțiale), în rev. «Mitropolia Ardealului», VIII (1963), nr. 11—12, p. 836—856; Idem, *Preocupări și studii de teologie biblică*, în volumul omagial «Douăzeci de ani din viața Bisericii Ortodoxe Române», 1918—1968. La a XX-a aniversare a înscăunării Prea Fericitului Patriarh Justinian, București 1968, p. 266—283. Special pentru viața și opera Sf. Apostol Pavel în românește, Olimp N. Căciulă, *Contribuția literaturii teologice române la înțelegerea personalității și activității Sf. Apostol Pavel*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 7—8, p. 462—480.

11. E ceea ce se poate vedea mai ales în studiul citat al lui V. Gheorghiu: apoi, la H. Roventă: *Originea și valoarea istorică a Evangheliei după Ioan*, București, 1928; Iustin Moisescu, *Activitatea Sfîntului Apostol Pavel în Atena*, Iași, 1946; Nicolae I. Nicolaescu, *Introducere în Epistola către Filipeni. Caritatea Sfîntului Apostol Pavel în Efes*, București, 1942 ș.a.

12. Corifeii celor două sisteme criticiste sînt Martin Dibelius (1883—1947), fost profesor în Berlin și Heidelberg și Rudolf Bultmann (1864—1969), fost profesor în Breslau (Wrocław), Giessen și Marburg. Amănunte, între alții, la Pierre Benoit, *Exégèse et Théologie*, vol. I, Paris, 1961, p. 25 ș.a.

Fiului lui Dumnezeu — pe care vocabularul tehnic al teologiei actuale o numește kerigmă (κῆρυγμα) predica misionară prin definiție, chemare la credință care se adresa unor oameni ce nu știau încă nimic despre Hristos<sup>13</sup>.

Cărțile Noului Testament — în prima linie, Evangheliile, iar dintre acestea : cu deosebire sinopticele — reflectă oare direct și fidel kerigma apostolică, sau au la bază niște evanghelii primordiale ?

Teologia biblică ortodoxă răsăriteană admite că unele evanghelii trebuie să fi avut și utilizat anumite izvoare scrise, anterioare alcătuirii lor — este cazul mai ales pentru Sf. Luca<sup>14</sup> — dar respinge de plano ipoteza existenței unor evanghelii primordiale pentru simplul motiv că nu posedăm nici cea mai palidă mărturie documentară care să sugereze această posibilitate<sup>15</sup>.

Prin disecții sterile și arbitrare, adepții criticismului formal (ca și precursorii lor)<sup>16</sup> s-au străduit să implanteze convingerea că evangheliile canonice ar fi colecții de mici pericope (cu circulație independentă) și nu compoziții originale. Geneza lor este atribuită geniului creator al comunității creștine primare. De la această comunitate ne vine tradiția, iar tradiția — socotesc criticii respectivi — nu este numai colecție și selecție, ci și invenție. În tot ceea ce ne vine de la această comunitate cu privire la Hristos și opera de mîntuire am avea nu numai memorări despre Mîntuitorul, ci și creații cu privire la persoana Lui. Iisus — spune unul din corifeii criticismului contemporan<sup>17</sup> — a putut să pronunțe cuvintele ce-i sînt atribuite de Evanghelii, a putut face cutare sau cutare gest, — dar ce mijloc avem noi de a ști că e riguros exact ce ni se spune ? Între El și noi se interpune comunitatea creștină primară de la care vine tradiția și care a interpretat realitatea istorică așa cum i-a convenit ei, spre a investi cu autoritatea lui Iisus anumite practici ale ei, a soluționa cum voia ea anumite probleme dificile din sînul comunității, sau spre a temeiui ferm vreun articol de credință sau act de cult<sup>18</sup>.

În ceea ce privește «legenda» lui Iisus — prin care se înțelege tot ce afirmă și confirmă dumnezeirea Sa — criticii respectivi sînt de acord ca ea să fie radiată din istorie. Teofania de la botezare, Schimbarea la Față, prevestirea Sfintelor Patimi, Învierea, — toate acestea ar fi fost inventate spre a se introduce în tradiția evanghelică «mitul» lui Hristos,

13. Concomitent, erau cultivate : cateheza (didahia sau didascalie), destinată proaspeților convertiți, și pareneza, care urmărea instruirea credincioșilor spre a avea o conduită corespunzătoare stării de creștin. Vezi Pierre Benoit, *Exégèse und Théologie*, Gesammelte Aufsätze, Düsseldorf, 1965, p. 281.

14. Vezi V. Gheorghiu, *art. cit.*

15. Să se vadă, între altele, N. I. Nicolaescu, *Cadrul problemei sinoptice*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 3-4, p. 115-126.

16. Englezii au tradus greoaia expresie Formgeschichtliche Methode cu «Formcriticism». Socotesc că și în românește sună mai adecvat «criticism formal».

17. R. Bultmann, la P. Benoit, *op. cit.*, I, p. 44 ș.u.

18. Astfel, Marcu II, 20 ar avea de scop să servească drept suport practicării Botezului ; Marcu II, 10 ar fi urmărit să dea un temei divin puterii de a ierta păcatele ; Marcu XIV, 22-25 ar fi fost introdus ca să dea un glr mesianic săvîrșirii Sf. Euharistii.

adică acea teză — imaginată, se pretinde, de către Sfântul Apostol Pavel — care susține că Iisus este Fiul lui Dumnezeu.

Ce mai rămîne din textele evanghelice după astfel de amputări nemiloase? Niște reziduuri jalnice care urmăresc să transforme — desfigurînd-o — în pură ficțiune persoana lui Iisus din Nazaret, Mesia cel făgăduit prin prooroci și Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, iar învățătura Lui s-o degradeze la nivelul comun al unei concepții oarecare despre lume și viață<sup>19</sup>.

Astfel de metode de investigație a textelor evanghelice, teologia ortodoxă răsăriteană le detestă și le respinge, neascunzîndu-și repulsia pe care o pricinuiesc atari proceduri în sufletele teologilor legați de Biserică.

Teologia noastră nu concepe și nu acceptă ideea *formării* Evangheliilor prin stratificări anterioare și succesive de «creații» sau «invenții» ale tradiției creștine făurită de comunitatea primară. Evangheliile nu sînt terenuri geologice pe socoteala cărora să se săvîrșească prospecțiuni de paleontologie biblică textuală<sup>20</sup>. Opțiunile sociologice și filozofice mai noi nu sînt favorabile ideii de-a acorda comunității o putere creativă exclusivă. «Geniul creator» al mulțimii modelează în forma care-i convine tradițiile pe care le primește, dar ea nu le inventează<sup>21</sup>.

Evangheliștii canonici n-au putut fi simpli compilatori de ocazie ai unor unități textuale preexistente elaborării operelor lor. Textele acestora vădesc o unitate literară și concepțională pe plămada căreia aghiograful inspirat și-a lăsat amprenta individualității sale. Sfinții Evangheliști se dovedesc — și uneori se mărturisesc (I Ioan I, 1) — stăpîniți de grija de-a transmite cît mai fidel conținutul tradiției vii despre Iisus Hristos și opera Sa izbăvitoare. E greu de admis că comunitatea creștină primară ar fi putut inventa și proiecta asupra lui Iisus însușiri și prerogative pe care El să nu le fi avut realmente și să nu le fi exercitat astfel încît anturajul să ia cunoștință de existența lor și de consecințele care rezultau din acest fapt. «Există în mod cert un substrat istoric obiectiv care se impune independent de orice credință și de orice simpatie pentru fenomenul creștin»<sup>22</sup>. Unii teologi independenți au încercat în mod loial să determine cît mai exact acest substrat istoric obiectiv<sup>23</sup>. Încheierile la care au ajuns sînt favorabile existenței istorice a lui Iisus. Alții, însă, dau semne de agitație analoage fenomenelor de «paralizie intelectuală» ori de cîte ori e vorba de această problemă de culme a creștinismului. Dar refuzul de-a împărtăși opiniile lor, indispozițiile lor e din ce în ce mai frecvent și mai categoric<sup>24</sup>. Prinde consis-

19. Un exemplu din cele care ilustrează poziția lui Bultmann, «*Das Osterereignis als die Auferstehung Jesu Christi ist kein historisches Ereignis; als historisches Ereignis ist nur der Osterglaube der ersten Jünger fassbar...*» («Kerigma und Mythos», I, p. 46).

20. Mai pe larg în lucrarea de colaborare: *Introduction à la Bible*. Tome II: «Nouveau Testament», Paris, 1959, p. 297.

21. *Ibidem*, p. 305.

22. *Ibidem*, p. 332 ș.u.

23. Astfel, Maurice Goguel, *Vie de Jésus*, Paris, 1932 și: *Jésus*, Paris, 1959.

24. Acest refuz este vizibil, între alții, la V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, Londra 1933 — urmată de: *The Life and Ministry of Jesus*, Londra, 1959.

tență crescîndă încrederea în valoarea documentară a cărților Noului Testament și convingerea că nu putem cunoaște ce experimentau și gîndeau primii creștini cu privire la persoana și opera mîntuitoare a lui Iisus decît prin aceste scrieri inspirate, tînde, să fie împărtășită ca o evidență. E firesc să fie așa, căci o dată ce vrednicia de crezare a unui text este stabilită sub toate aspectele, nici un canon nu îngăduie să pui la îndoială exactitatea celor relate de el pe considerentul că aceste relatări nu pot fi aduse în consonanță cu concepția despre lume și viață (Weltanschauung) a cercetătorului respectiv <sup>25</sup>.

Teologia biblică ortodoxă răsăriteană consideră că ceea ce putem cunoaște cu privire la începuturile creștinismului — la Iisus Hristos și Biserica Sa — cunoaștem din tradiție, iar cărțile *Noului Testament sînt cea dintîi tradiție creștină scrisă*. Eventualele materiale scrise, anterioare acestora — dacă ele au existat și au fost utilizate spre documentare — sînt a se considera în raport cu aceste cărți ca «izvoare» ale lor. A le califica «evangelii primordiale» sau chiar «protoevangelii», este exagerat și întru nimic necesar deoarece evangheliștii canonici își erau ei înșiși sursă de căpetenie la alcătuirea scripturilor lor. Sfîntul Matei și Ioan relatează ceea ce au văzut și au auzit ca membri ai Soborului apostolesc, iar Sfîntul Marcu și Luca — făcînd parte din anturaj petrin și paulin (desigur din grupul celor 70/72 «ucenici») — relatează *ca și Apostolii* ceea ce știau din experiență nemijlocită și din ceea ce culegeau cu zel de la marii martori (între ei : mărturia prestigioasă a Maicii Domnului) ai vremurilor de pliomă mesianică. Constatările lor culminează — ioaneic exprimat — în această concluzie : *ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο* (Ioan I, 14). Dumnezeu s-a făcut om, consimțînd să viețuiască vremelnic nu numai *pentru* oameni, ci și *între* oameni, *ca* oamenii, afară de păcat, dar vădîndu-se în declarații și în lucrarea Sa fără seamăn ca Ființă divină și umană totodată.

## 2. Întruparea Fiului lui Dumnezeu

*Mărturii profane ; mărturii bisericești ; miracolul creștin.* — Întruparea Fiului lui Dumnezeu este o problemă de interes general a teologiei creștine. Periodic, această problemă a devenit obiect de discuții.

Teologia noastră a înregistrat, a examinat critic și a respins în termeni corecți indispozițiile manifestate, nu importă unde, împotriva istoricității sau *dumnezeirii lui Iisus Hristos*. Nota fundamentală a acestor contribuții este atașamentul profund, necondiționat și nu o dată pasionat — dar fără revărsări de exaltare necreștinească — față de persoana divin-umană a Mîntuitorului și față de opera Sa fără egal <sup>26</sup>.

25. Cf. Fritz Tillmann. *Die Quellen des Lebens Jesu* ; în lucrarea de colaborare : «Religion, Christentum, Kirche», II B. Kempten și München, 1913, p. 5.

26. În această direcție, înființarea o deține eruditul dogmatist Ioan Mihălcescu (cu o suită de articole și studii publicate la timpul său în revista «Biserica Ortodoxă Română» (1923 ș.a.), reluate în formă de ediție (oarecum) definitivă în lucrarea Irineu (Mihălcescu), mitropolitul Moldovei și Sucevei : *Teologia luptătoare*, București, 1941. Alte lucrări (înregistrate cronologic) sînt : Sofron Vlad, *Mărturia Sf. Apostol Pavel despre viața și învățătura Mîntuitorului*, Caransebeș 1942 ; Grigorie Marcu, *Mythos*, Sibiu, 1942 ; Sofron Vlad, *Școala mitologică*, Sibiu, 1943 ; La acestea sînt a se adăuga unele studii de reviste (alcătuite de P. Rezuș, Gr. Marcu ș.a.).



Pentru teologia noastră, Iisus este Hristos (= Mesia întrupat), Fiul lui Dumnezeu și deci «Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat», — adică ceea ce a constatat la obirșia ei temporală Biserica, ceea ce transmite ea fără slăbire și fără adăugire și ceea ce mărturisește fără conținere obștea slujitorilor și credincioșilor ei. Ființa Lui divino-umană este o certitudine. Această certitudine este obiect al credinței.

Puține la număr și lapidare în formulări, mărturiile extracrestine în favoarea istoricității lui Iisus Hristos sînt totuși suficiente spre a adevăra că sursele documentare de proveniență creștină (Evangheliile canonice, Faptele Apostolilor, Corpus Paulinum, competentele completări ioaneice) relatează realități istorice, nu invenții ale unor creiere înfierbîntate de «pasiunea crucii» din sînul comunității creștine a veacului apostolic.

Aceste mărturii sînt de proveniență romană și iudaică.

Cea mai veche și mai cuprinzătoare provine de la P. Cornelius Tacitus<sup>27</sup>.

În legătură cu arderea Romei, care avea să fie pusă curînd în socoteala lui Nero, Tacitus spune că spre a curma zvonul care-l indica drept incendiator al capitalei imperiului, Nero a făcut vinovați de această crimă și a aplicat pedepse grele celor urîți pentru fapte rușinoase, pe care poporul îi numește creștini (*quos per flagitia invisos vulgus christianos appelabat*). Numele lor se trage de la unul Christus, care — în vremea împărăției lui Tiberius — a fost executat de procuratorul Pilat din Pont (*auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat*). Tacitus știe — și comunică în continuare — că această «superstiție» a fost înăbușită pentru moment, dar ea a ieșit din nou la iveală nu numai în Iudeia, «patria acestui rău», ci și în capitala imperiului. Apoi descrie persecuția și notează că vărsările de sînge creștin au stîrnit compătimire în popor. Textul are toate caracterele unei opere ieșite din condeiul lui Tacitus, transmisă nefalsificat generațiilor succesore.

Mai puțin concludentă este informația lui Suetonius (către 120 d. Hr.) referitoare la edictul de expulzare a iudeilor din Roma de către împăratul Claudius, la anul 49. Măsura aceasta drastică a fost luată — spune Suetonius — fiindcă iudeii din Roma, la instigația unui oarecare Chrestus, au devenit turbulenți, periclitînd ordinea publică. Textul lasă să se înțeleagă că iudeii din Roma au ajuns la disensiuni din cauza ostilității unora și a atașamentului altora față de persoana lui Chrestus (= Iisus Hristos). Altă interpretare a lui este inacceptabilă<sup>28</sup>.

Tot Suetonius formulează o apreciere cu totul nefavorabilă la adresa creștinilor, calificîndu-i drept «genus hominum superstitionis novae et maleficae»<sup>29</sup>.

Plinius cel Tânăr, în calitatea sa de proconsul al Bitiniei (111—113), scriind împăratului M. U. Traian despre stările de lucruri din Asia Minor, spune că creștinismul a ajuns la o enormă răspîndire. Despre creștini

27. *Opere*, III. Anale, trad. rom. de A. Marin, București 1964, — c. XV, 44, p. 554—555.

28. Vezi și Tillmann, *art. cit.*, p. 9. Altă interpretare poate fi văzută la Tillmann, *art. cit.* și *loc. cit.*

29. *Ibidem*, p. 9.

afirmă că sînt oameni nevinovați, inofensivi. Unica lor vină constă în aceea că în anumite zile, înainte de revărsatul zorilor, se adună laolaltă spre a-i cînta imne lui Hristos «ca unui Dumnezeu» (Christo quasi Deo).

Mărturia lui Plinius nu oferă nimic deosebit pentru cunoașterea vieții lui Iisus, dar ea confirmă credința creștinătății primare în dumnezeirea Lui.

Mărturiile iudaice — puține la număr — par să fie contestabile în total sau în parte.

Integral este contestată mărturia Talmudului, derivată dintr-o istorioară despre rabinul Gamaliil al II-lea, «executat de romani ca rebel politic la anul 70». Urmărind să cîștige un proces de moștenire purtat cu sora sa, el s-a asigurat de bunăvoința părținoare a judecătorului făcîndu-i acestuia un dar convingător. Judecătorul i-a atribuit moștenirea rîvnită cu motivarea că Hristos n-a abrogat Legea mozaică (întemeiat pe Matei V, 17), care prevede, între altele, că fiicele nu beneficiază de vreo parcelă din aceasta.

Dacă această relatare ar fi autentică, valoarea ei documentară ar fi îndoită: ea ar fi cea mai veche mărturie extrabiblică despre istoricitatea lui Iisus și ar conține cel mai vechi citat din vreo evanghelie canonică<sup>30</sup>.

Este cunoscută — dar inegal apreciată — apoi mărturia lui Iosif Flaviu (Antichități VIII, 3, 3 și XX, 9, 1): «În vremea aceea trăia Iisus, un om înțelept (*dacă peste tot poate fi numit om*). El săvîrșea lucruri minunate (*și era dascălul oamenilor care primeau adevărul cu bucurie*). Și pe mulți iudei și pe mulți păgîni îi atrăgea El la Sine (*Acesta era Mesia*). Și cînd Pilat l-a condamnat la (moartea prin) răstignire în temeiul învinuirii pe care i-au adus-o oamenii noștri aleși (scil.: căpeteniile iudaice), nu l-au părăsit cei care mai înainte l-au iubit (*El le-a apărut a treia zi iarăși viu, așa precum proorocii trimiși de Dumnezeu, pe lîngă mii de alte lucruri minunate, au propovăduit despre sine*). Nici pînă astăzi nu s-a stins neamul acelora care, după el, s-au numit creștini».

Textele subliniate sînt socotite aproape unanim ca interpolate. În schimb, autenticitatea mențiunii pe care Iosif Flaviu o face cu privire la Sfîntul Iacov «fratele Domnului» este mai presus de orice discuție. El scrie: «Marele preot Ananus a tîrît în fața scaunului său de judecată pe Iacov, fratele lui Iisus, așa-numitul Hristos».

Irodian convins, Iosif Flaviu ar fi putut trece sub tăcere creștinismul și pe întemeietorul lui, lipsindu-ne de astfel de relații prețioase.

Altfel stau lucrurile cu Justus de Tiberiada. Opera lui istorică s-a pierdut. Marele patriarh Fotie al Constantinopolului a apucat s-o cunoască și — cu drept cuvînt — s-a mirat că ea nu cuprindea nimic referitor la Iisus<sup>31</sup>.

Bogate și explicate sînt mărturiile bisericești creștine privitoare la istoricitatea Mîntuitorului. Date personale abundente asupra lui Iisus cuprind mai ales Evangheliile canonice, dar nici cele din Corpus Pau-

<sup>30</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 11.

linum nu sînt de neglijat <sup>32</sup>, mai ales dacă se admite că prioritatea cronologică în canonul Noului Testament îi aparține Apostolului Pavel <sup>33</sup>.

Două lucruri se cuvine să fie subliniate în mod deosebit: Iisus Hristos este — după cîte știm — *unica* personalitate deosebită a antichității a cărei existență istorică este înregistrată, comentată și comunicată amănunțit de cel puțin cinci istoriografi contemporani. Pe de altă parte, în această istoriografie creștină contemporană plioamei mesianice Iisus Hristos este prezentat invariabil ca Dumnezeu și om, cu motivări care atestă că El s-a manifestat ca atare. Omenitatea Sa deplină — cu desăvîrșire străină de orice păcat — este mai presus de orice discuție <sup>34</sup>. În paralelă, dumnezeirea lui Iisus este adevărată de a) profeți, b) de mărturia Părintelui ceresc, c) de Iisus însuși (în declarații care nu puteau fi evitate), d) de sfințenia vieții Sale, e) de învățătura și f) minunile Sale, g) de învățătura și minunile Sfinților Apostoli, h) de doctrina Bisericii celei oarecînd una și de mulțimea celor ce s-au jertfit pentru ea și, în sfîrșit, i) de viața credincioșilor și a comunităților creștine de peste tot <sup>35</sup>.

Deosebit de prețioasă este mărturia paulină privitoare la istoricitatea Mîntuitorului.

Evangeliiile canonice — sinopticele în primul rînd — redau desigur, întrucîtva, «predica populară» a începuturilor Bisericii creștine. Dar nu acesta este esențialul: Iisus însuși s-a dat pe Sine drept Mesia, Mîntuitorul, Fiul lui Dumnezeu întrupat, preexistent și eshatologic.

«Mitul» lui Hristos (al credinței)? El a nelineștit destule conștiințe sensibile și a provocat uneori apostasii, dar n-a reușit să se impună ca dizolvant nimicitor a ceea ce o teologie hipercriticistă încearcă să-i opună în așa-zisul «Iisus al istoriei». De-altcund, nici mitologii între ei n-au reușit să se înțeleagă. Gelos fiecare de micul său mit de buzunar, a căutat să răpună pe ceilalți sau măcar să-i acopere de ridicol <sup>36</sup>. Lespe-

32. Cum arată Sofron Vlad, *Mărturia Sf. Ap. Pavel...*, n. 25 a.

33. În acest caz, urmează să i se recunoască prioritate cronologică Evangheliei de la Marcu față de celelalte Evanghelii canonice, poziție pe care teologia ortodoxă română ezită s-o adopte. În Occident — la romano-catolici și protestanți — prioritatea lui Marcu e pe cale de generalizare.

34. Amănunte la I. Mihălcescu, *Teologia luptătoare*, p. 114.

35. Am adoptat elementele demonstrative utilizate de I. Mihălcescu, *op. cit.*, p. 114, în sprijinul divinității Mîntuitorului, excelent grupaj de dovezi, dar care — spre surprinderea oricui — apare incomplet, deoarece nu include *minunile* săvîrșite de Iisus. E adevărat că acestea, în intenția Sa, au fost acte de ajutorare iubitoare, fapte de binefacere, dar pentru credincioșii tuturor timpurilor minunile au fost și rămîn totodată probe convingătoare ale dumnezeirii lui Iisus.

Sîntem de acord că minunile nu sînt prin ele înșile o probă a dumnezeirii celui ce le plinește. Taumaturgi au existat între oamenii tuturor vremurilor. Chiar în epoca de apariție a creștinismului era deosebit de răspîndită credința în existența unor oameni înzestrați cu puteri suprafirești. Ponderea argumentului miracolelor nu trebuie exagerată, e adevărat (P. Benoit, *Exégèse et Théologie*, I, p. 21), dar nici nu trebuie minimalizată, deoarece mai ales din minunile săvîrșite vedem cît de mult a ținut Iisus nu numai să vorbească, ci și să acționeze în mod extraordinar spre a confirma astfel ineditul divin-uman al cuvîntului Său. Înafară de aceasta: Iisus, ca taumaturg, n-a dat greș niciodată și nici nu există limite în ce privește eficacitatea intervențiilor Sale. Numai El a săvîrșit tot felul de minuni: asupra naturii, exorcisme, vindecări, învieri din morți, minuni asupra persoanei proprii.

36. Să se vadă amuzanta retrospectivă a lui Le Camus (la L. — Cl. Fillion, *Introduction générale aux Evangiles*, Paris, 1925, p. 84, — reprodușă la Gr. Marcu, *Mythos*, p. 33), — precum și răul tratament de care au parte aceiași mitologi din partea lui Ch. Guignebert (*Jésus*, Paris, 1933), care nu poate fi bănuț de atitudine favorizantă față de istoricitatea și dumnezeirea lui Iisus.

dea funerară pe care Maurice Goguel a așezat-o înainte cu aproape o jumătate de veac peste produsele genului, rămîne neclintită la locul ei și fără fisuri <sup>37</sup>.

Dezvăluirea identității Sale reale și integră de Ființă divino-umană, Mîntuitorul a săvîrșit-o ca și semănătorul care îngroapă sub glie numai atîta sămînță cîtă poate primi pămîntul pregătît anume spre a fi îmbrăcat de holdă. Grija de a face ca această sămînță să dea rod bun de secerat, Domnul a lăsat-o viitorului (Cf. Marcu IV, 26—29, 30—32). Unele declarații ale Sale apăreau ca un «mister» care n-aveau să fie dezvăluite decît printr-o revelație de sus (vezi Marcu IV, 11 ; Matei XI, 27 și 16, 17 ; Luca X, 22 ș.a.). Nu puțini erau cei ce se «scandalizau» din pricina Lui (cf. Matei XI, 6 ; Luca VII, 23) și ei erau în parte scuza-bili (cf. Matei XII, 32 și Luca XII, 10). Ființa Sa dumnezeiască fiind voalată de făptura-i omenească. A trebuit să vină învierea și înălțarea la Cer pentru ca noroadale palestinieni să înceteze a se mai întreba «Cine este acesta Fiul omului?» (Ioan XII, 34 ; Matei XVI, 13—14). Căpeteniile iudaice nu puteau să aibă nimic de obiectat cînd Iisus se descoperea ca Mesia — ei fiind instruiți temeinic în sens mesianic —, dar faptul că «Nazarineanul» se pretindea a fi mai mult decît atît i-a umplut de oroare și de aceea l-au trimis la moarte ca hulitor de Dumnezeu. «Asimilîndu-se «Fiului omului» al lui Daniil, El dădea titlului de «Fiul lui Dumnezeu» un sens propriu, transcendent, nu metaforic, care era inacceptabil pentru monoteismul lor îngust» (Luca XXII, 70 ; Ioan XIX, 7 ; Matei XXVII, 40, 43) <sup>38</sup>.

Dar pînă și Sfinții Apostoli au ezitat o vreme în fața identității divino-umane a Învățătorului lor. Și pentru ei, omenitatea lui Iisus constituia un obstacol în calea percepției misterului care ființa dincolo de ea. A trebuit să vină moartea și învierea, pentru ca intuiția lor să se transforme și să se definitiveze în convingere nestrămutată : «Domnul meu și Dumnezeu meu» (Ioan XX, 28). La vremea potrivită, Biserica a definit în termenii ontologici de «natură» (φύσις) și «persoană» (πρόσωπον) ceea ce Iisus n-a găsit de bine să facă în întruparea Sa vremelnică. Termenii aceștia au fost necesari spre a exprima mesajul evanghelic al lui Iisus în formele gîndirii grecești și a se pune frîu astfel speculațiilor deviatorii ale ereziarhilor <sup>39</sup>. Miracolul creștin, dezvăluit precum se putea și pe cît era necesar la plinirea vremii prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, se explică astfel în definițiile sinodale ale Bisericii și se împărtășește în învățătura de credință și de morală. Pentru acest miracol, Noul Testament este nu numai depozit documentar, ci și tîlmăcitor inspirat, autorizat de Dumnezeu, pe măsura necesităților misionare ale veacului apostolic. «Am văzut mărirea Lui, mărirea ca a unuiu născut din Tatăl, plin de har și de adevăr» (Ioan I, 14). Generația pliromei mesianice recunoaște în mărturia ucenicului iubit propriile ei încredințări neînșelătoare.

37. D. Goguel, *L'orientation de la science du Nouveau Testament*, Paris, 1927, p. 36. — reprodusă la Gr. Marcu, *Mythos*, p. 31.

38. P. Benoit, *Exégèse...*, I, p. 141.

39. *Ibidem*, p. 140.

### 3. Noul Testament în viața bisericii

*Cult, canoane, datini religioase.* — În forma actuală, cultul Bisericii noastre s-a încheiat spre sfârșitul secolului al XI-lea<sup>40</sup>. Părțile lui ființiale își au baza în Noul Testament. Biblia — întreagă — conține ca întîiul dintre «izvoarele mijlocite» din care Liturgica ortodoxă ia o parte din cuprinsul ei specific. Ea arată că Noul Testament dă deslușiri despre instituirea cultului creștin și oferă oarecare indicații cu privire la desfășurarea lui în epoca apostolică<sup>41</sup>. Domnul însuși și Sfinții Săi Apostoli sînt ctitorii cultului nostru divin<sup>42</sup>.

În veacul apostolic, cultul divin consta din rugăciuni, citiri biblice și cîntări religioase. Între rugăciuni, întîietatea o deținea fără îndoială «Tatăl nostru» (Matei VI, 9 ș.u.). Cu vremea, au fost preluate și introduse în serviciile de cult și alte rugăciuni (ca : *Rugăciunea dreptului Simeon*, din Luca II, 29 ș.u., intrată definitiv în rînduiala rugăciunilor de seara ; *Cîntarea Preasfintei Fecioare Maria*, din Luca I, 46 ș.u. ; *Taina creștinătății*, din I Tim. III, 16 ș.u.), precum și ecfonise liturgice (între care remarcabilă este reproducerea celei mai ample doxologii epistolare pauline, din II Cor. XIII, 13 — precum și introducerea la *Rugăciunea amvonului* a textului din Iacov I, 17).

Citirile biblice se făceau, inițial, cu deosebire din *Psaltire* (Efes. V, 18—19 și Col. III, 16). Introducerea lor în serviciile de cult este dispoziție apostolică (I Tes. V, 27 și Col. IV, 16). Cu vremea, s-au constituit cărți de cult : *Evangeliarul* și *Apostolul*<sup>43</sup>.

*Evangeliarul* cuprinde pericope din cele 4 Evanghelii canonice, rînduite astfel : pentru toate zilele de peste săptămîină ; pentru fiecare Duminică a anului pascal ; pentru toate zilele anului solar bisericesc ; cele 11 Evanghelii ale Învierii (la utreniile duminicale) și evangheliile deobște și ocazionale (cununie, maslu, înmormîntări etc.). Pericopele evanghelice sînt grupate pe cele 4 perioade ale anului bisericesc<sup>44</sup>.

*Apostolul* are același aranjament calendaristic ca și *Evangeliarul*.

Indicații despre o imnologie nouă, care ia ființă în veacul apostolic, dă Sfîntul Apostol Pavel (Efes. V, 19—20 și Col. III, 16), care face deosebire între «psalmi», «laude» și «cîntări duhovnicești»<sup>45</sup>. Este de neconceput ca primii creștini să nu fi compus astfel de cîntări în care erau preamăriți Dumnezeu și Fiul Său, Preasfînta Fecioară Maria etc. O indicație în acest sens oferă scrisoarea mai sus-citată a lui Plinius cel Tînr către împăratul Traian, care afirmă că creștinii îi cîntau lui Hristos un imn ca unui (Dumne)zeu. Urme sigure despre apariția cîntărilor duhov-

40. Aurel Popovici, *Tipicul Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1927, în *Prefață*.

41. V. Mitroilanovici și V. Tarnavski, *Liturgica Bisericii dreptcredincioase răsăritene*, 1909, p. 34.

42. *Ibidem*, p. 3, ș.u.

43. *Ibidem*, p. 300 și 375, — detalii istorice privitoare la constituirea pericopelor bisericești.

44. *Ibidem*.

45. Explicații posibile — patristice și moderne — la H. Roventă, *Epistola către Efeseni a Sfîntului Apostol Pavel, Introducere și comentariu*, București, 1929.

nicești se află și în Apoc. V, 8. «Cântarea nouă» de care e vorba aici apare în Apoc. V, 9—13 și XV, 3—4 <sup>46</sup>.

În ceea ce privește scopul utilizării liturgice a Sfintei Scripturi — a Noului Testament în special — acesta este multiplu: pune în lumină funcția didactică, edificatoare a serviciilor divine, manifestă spiritul creștinesc în viața comunității credincioșilor, așează întreg anul bisericesc pe temelia Sfintei Scripturi — și, deci, a vieții și învățăturii Domnului nostru Iisus Hristos — și, prin aceasta, realizează și afirmă unitatea comunității și comuniunea credincioșilor cu Hristos <sup>47</sup>.

De reținut — și de sine-nțeleș — este și faptul că cultul ortodox răsăritean utilizează masiv vocabular (verbiaj) neotestamentar chiar și în compozițiile sale de dată mai târzie.

Aceiași constatare rezultă din examinarea colecțiilor de canoane ale Bisericii Răsăritene. Tratatetele de specialitate admit că Sfânta Scriptură face parte din «izvoarele fundamentale sau canonice» ale Dreptului bisericesc. E firesc să fie așa deoarece «poruncile lui Hristos formează principiile pe baza cărora s-a organizat și și-a dezvoltat Biserica viața în lume. Pe principiile acestea, ca izvor primordial, se întemeiază și dreptul bisericesc». Aceste porunci se cuprind în Sfânta Scriptură a Noului Testament. Ele formează — ca expresie a voii divine — «legile fundamentale ale Bisericii creștine» <sup>48</sup>.

Între acestea se numără: poruncile privitoare la slujba Apostolilor, raporturile dintre Apostoli, săvârșirea Botezului, Euharistiei și Căsătoriei, dispozițiile privitoare la jurământ și judecata bisericească, definirea și îndrumarea atitudinii credincioșilor față de autoritatea de Stat etc.

Dar Noul Testament mai cuprinde și prescripții emenate de la Sfinții Apostoli — pe baza puterii conferite lor de Mîntuitorul Hristos (Matei XVI, 19; XVIII, 18; XXVIII, 18 ș.u.) — cu privire la condițiile de primire în cler, selecționarea și așezarea treptelor preotești, calitățile și îndatoririle păstorilor de suflete, ascultarea cu care credincioșii sînt îndatorați față de aceștia, tratamentul ce urmează să fie aplicat ereticilor și schismaticilor, păcătoșilor notorii și semănătorilor de vrajbă, raporturile clerului cu puterea lumească etc. <sup>49</sup>.

Deosebirea graduală existentă între poruncile date de Mîntuitorul Hristos și dispozițiile apostolești o pune în lumină Sfîntul Pavel (I Cor. VII, 10, 12, 25, 40).

Stilul și vocabularul canoanelor — ca și al hotărîrilor sinodale de mai târziu — sînt analoage celor ale Noului Testament. Remarcabilă

46. A. Popovici, *op. cit.*, p. 15, 17. Să se vadă și Fl. Geomolean, *Manual de Tipic bisericesc ortodox*, Cluj, 1940, p. 7.

47. Mitrofanovici-Tarnavski, *op. cit.*, p. 382.

48. Nicodem Milas, *Dreptul bisericesc orientol*, trad. de D. I. Cornilescu și Vasile Radu, revăzută de I. Mihălcescu, București 1915, p. 31—32. Canonistul Valerian Șesan, *Curs de Drept Bisericesc Universal*, Ed. IV, îngrijită de Milan Șesan, Cernăuți, 1942, p. 19 și 28—29) numără la științele auxiliare, materiale (interne) din domeniul teologiei, între altele, «Exegeza Vechiului și Noului Testament, care «explică textul Sfintei Scripturi, ce cuprinde dreptul divin». În rîndul izvoarelor interne fundamentale ale Dreptului bisericesc numără — la loc de frunte — Vechiul și mai ales Noul Testament, care cuprind «jus divinum positivum scriptum», adică: voia lui Dumnezeu, voia Mîntuitorului și voia Sfinților Apostoli.

49. Texte și trimiteri la Milas, *op. cit.*, p. 32—35.

este adoptarea formulei din Fapte XV, 28 spre a arăta că în alcătuirea și lucrarea sinoadelor se realizează asigurarea dată de Mîntuitorul că e prezent acolo unde se întrunesc întru numele Lui doi sau trei (Matei XVIII, 20).

Dar Noul Testament are revărsări în vistieria de datini ale poporului nostru, legate de felurite prăznuiri de peste an. Cercetătorii vechi<sup>50</sup> și noi<sup>51</sup> au încercat — cu migală izbutită — să pătrundă în labirintul acestor datini. Examinîndu-le și clasificîndu-le pe categorii (de obîrșie creștină și de proveniență politeistă păgînă), ei țin la dispoziția celor dornici să aprofundeze acest subiect materiale documentare și constatări pe cît de temeinice și de competente, pe atît de sugestive<sup>52</sup>.

**4. Noul Testament în predică și cateheză, în argumentarea teologică, în pictura bisericească, în înțelepciunea populară, în onomastica românească etc.**

Propovăduirea cuvîntului Evangheliei (prin predică și cateheză) este o necesitate vitală pentru Biserică în lucrarea ei de educație religioasă-morală a credincioșilor. Ea se realizează unde — și atunci — cînd sînt îndeplinite trei condiții : 1. existența prealabilă, în texte fixate, a cuvîntului lui Dumnezeu ; 2. mărturia cu cuvîntul și cu fapta a predicatorului calificat și autorizat și 3. o comunitate de credincioși constituită în mod valabil din punct de vedere bisericesc<sup>53</sup>.

Amplizarea pe care au luat-o predică și cateheza în veacul apostolic e explicabilă nu numai prin faptul că erau îndeplinite aceste premise ale propovăduirii, ci și pentru că Domnul însuși este întemeietorul predicii ca instrument al mîntuirii și El a instituit oficiul predicatorial și catehetic (Matei XXVIII, 19—20 ; Marcu XVI, 15 ș.u.).

Dependența evidentă și profundă a predicii și catehezei de Noul Testament este explicabilă și firească : în textele lui sînt păstrate aproape toate cunoștințele noastre despre viața și învățătura Mîntuitorului Hristos, a Apostolilor și a ucenicilor acestora.

Noul Testament ține la dispoziția predicatorului și catehetului numeroase modele de predici și cateheze, a căror tehnică de specialitate este urmată cu sfințenie pînă astăzi în lucrarea mîntuitoare a Bisericii. Din Noul Testament învață predicatorul și catehetul creștin că propovăduirea lor — imitînd-o pe a Mîntuitorului și a Apostolilor Săi — trebuie să fie centrată pe aceste trei realități de căpetenie : Dumnezeu, omul, lumea. «O notă distinctă a paternității divine în predica Mîntuitorului constă în aceea că în timp ce în Vechiul Testament numai dreptii erau socotiți ca fii ai lui Dumnezeu (Înțel. lui Solomon II, 6), Iisus învață că... și păcătoșii, dacă vor să se convertească, au pe Dumnezeu ca Tată

50. În frunte cu preotul academician Simion Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. I, «Cîr-nilegile», 1898 : Vol. II, *Păresimile* 1899, București, Editura Academiei Române.

51. Theodor Fecioru, *Poporul român și fenomenul religios, Studiu pe marginea producțiunilor folklorice*, București, 1939.

52. Este grăitor în acest sens modul în care regretatul academician G. Călinescu a tratat, *Brezaia* (în «Cronica optimistului»).

53. D. Belu, *Predica Noului Testament — Predica Mîntuitorului*, Ms. dactil., p. 2.

(Matei V, 45). Vameșii, femeile cu purtare urită, samarinenii sînt și ei, ca penitenți potențiali, obiect al iubirii și iertării Tatălui ceresc (Luca XVIII, 10—14; Matei XX, 31—32; Luca XVII, 16; Ioan IV, 39)<sup>54</sup>. Despre lume, Mîntuitorul învață nu numai că e creată de Dumnezeu, ci și cadrul în care se realizează mîntuirea credinciosului. Omul primește harul dumnezeiesc în lume prin elemente materiale luate din lume.

De la Mîntuitorul — în primul rînd — învățăm apoi cum trebuie alcătuită predica pentru ca ea să fie mesaj optimist și eficient către sufletele dornice să apuce pe calea cea mai bună — *calea care urcă*.

Azi, ca și în veacul apostolic și epoca patristică<sup>55</sup>, Noul Testament e prezent în lucrarea omiletică și catehetică a Bisericii *pe locul întii*.

În argumentarea teologică — la fel. Nu există disciplină a teologiei din care să lipsească sfaturi din Noul Testament. La protestanți, participarea Noului Testament — asociată cu cea a Vechiului Testament — la desfășurarea argumentării teologice tinde nu o dată către limite de biblicism pur<sup>56</sup>. De-o astfel de unilateralizare, teologia ortodoxă răsăriteană — ca și cea romano-catolică — se păzește în mod consecvent, suportul ei patristic nefiind altceva decît valorificarea superioară a cuvîntului revelat, care ține seamă nu numai de afirmarea Bisericii pe traseele existenței ei istorice, ci și de dezvoltarea societății.

Fapt cu totul paradoxal: de textele Noului Testament nu se poate dispensa nici măcar orientarea modernistă a teologiei care se califică extravagant «fără Dumnezeu» (God is dead)<sup>57</sup>.

Noul Testament domină apoi pictura bisericească a locașurilor de cult, împreună cu Vechiul Testament și cu Patristica. Reprezentanții iconografici nu sînt destinate numai celor ce «nu știu citi» (numărul acestora fiind pe cale de dispariție), ci și pentru cei ce «nu au timp de citit». Sfîntul Ioan Damaschin, marele teolog al icoanelor, a precizat acest adevăr cu competența-i inegalată<sup>58</sup>, adăugînd că și unora și altora icoanele le servesc spre a-și «reaminti la iuțeală» scenele sfinte, dar și spre a trezi sau spori zelul de imitare a modelelor de viață virtuoașă pe care le îmbie ele.

54. *Ibidem*, p. 8.

55. Să se vadă, între altele, Iustin Moiescu, *Sfînta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfîntului Ioan Hrisostom*, 1912.

56. În teologia contemporană apar însă lucrări care iau în considerare și patristica la interpretarea Sfîntei Scripturi. Astfel Ștephen Neill, *The Interpretation of the New Testament*, Londra, 1964; *The Church's use of the Bible*, Past and Present. Edited by D. E. Nineham (lucrare de colaborare), Londra, 1963: cu un studiu al Prof. H. Chadwick, *Despre Biblie și Părinți greci*; Ragnar Bring, *Die Bibel als historisches Dokument und als Wort Gottes*, în «Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung», Festschrift für Bischof D. Dr. Friedrich Müller. Herausgegeben von Franklin Clark Fry, Stuttgart, 1967, p. 50—69; Alan Richardson, *The Bible in the Age of Science*, Londra, 1964; James Barr, *Bibel exegese und moderne Semantik*, München, 1965; eventual și lucrarea Grăției Sale Arhiepiscopului de Canterbury primat al Angliei, Arthur Michael Ramsey, *The Gospel and the catholic Church*, Londra, 1964.

57. Reprezentată de teologi ca: Altizer Vaganian, Van Buren ș.a. Christian Duquoc, «*La mort de Dieu*», *Signification d'une théologie*; în «*La table ronde*», Paris 1967—1968, nr. 239—240, p. 25—32 — recenzie în «*Ortodoxia*», XX (1968), nr. 4, p. 592—594.

58. Vezi Dr. Elie Miron Cristea, *Iconografia și întocmirile din internul Bisericii răsăritene*, Sibiu, 1905, p. V.



Volumul scenelor biblice pictate, inspirate din Vechiul Testament, este dependent de suprafața tratată iconografic a locașului de cult. La bisericile spațioase (catedrale), pe frontonul de la intrare apar — pictate sau în mozaic — medalioanele celor patru Evangheliști, încadrând pe Mântuitorul. Simbolurile care-i însoțesc sînt sugerate, firește, de Ezechiil I, 10, dar Apocalipsa IV, 6—7 le-a transmis în Noul Testament. În interior, aproape nu este registru în care scenele sau personajele neotestamentare să fie absente <sup>59</sup>.

Reprezentarea simbolică a Mântuitorului (prin viața de vie sau pește), frecventă în antichitatea creștină, este pe cale de dispariție de cînd Sinodul VI Ecumenic (can. 82) a oprit înfățișarea Fiului lui Dumnezeu altcum decît cu chip omenesc <sup>60</sup>. În icoana Sfintei Treimi, Mîntuitorul este înfățișat șezînd de-a dreapta lui Dumnezeu-Tatăl (după Fapte VII, 55; Matei XXII, 44). Sfîntul Duh e reprezentat în chip de porumbel (alb) (după Matei III, 16; Marcu I, 10; Luca III, 22, — iar uneori, după Fapte II, 3 — sub formă de limbi ca de foc <sup>61</sup>. Maica Domnului reproduce — cu excepția scenelor care reclamă altă prezentare — cea mai veche icoană a ei (din sec. II, în catacomba Sf. Priscilla din Roma), în care, șezînd, ține în brațe pe Pruncul Iisus. De-a stînga ei apare protector, de obicei, un bărbat (care poate fi — după Matei XVIII și XXII — fie dreptul Iosif, fie Sfîntul prooroc Isaia).

Sfînții îngeri sînt reprezentați cu chip omenesc (sub influența lui Daniil VIII, 15; IX, 21), în veșmînt alb (sugerat de Ioan XX, 12 și Fapte X, 30).

Diavolul este înfățișat de obicei ca șarpe (după Vechiul Testament), dar și ca balaur (Apoc. XII, 9; XX, 3), sau înger (negru) al adîncului (Apoc. IX, 10—11).

Sfîntul Ioan Botezătorul încorporează pictural descrierea din Matei cap. III — (cu loc. par.), iar Sfînții Apostoli sînt reprezentați fie toți deodată, în jurul lui Iisus (ca la Cina de Taină), fie doi cîte doi (după Matei VI, 7), sau cîte unul (în care caz de obicei li se asociază cîte un simbol care exprimă caracteristica de fond a personalității și lucrării sale misionare). Dintre martiri, cel dintîi este personaj marcant neotestamentar (protomartirul): Sfîntul Arhidiacon Ștefan. El apare în odăjdii diaconești și, uneori, cu o grămadă de pietre lîngă el (care sugerează lapidarea cap. Fapte VII, 59).

Personajelor neotestamentare — în rîndurile cărora apar adeseori și Sfintele Femei mironosițe — li se adaugă scenele de grup sau de masă (Predica de pe Munte, Răstignirea etc.), ilustrări ale unor minuni și parabole, Învierea și arătările de după aceea (lui Toma, spre Emaus celor doi ucenici etc.).

59. Repartiția registrelor pe suprafața pictată și conținutul lor — în care predomină scenele de inspirație neotestamentară — sînt indicate atent, minuțios și cu competență recunoscută de specialiști astfel: Mitrofanovici-Tarnavski, *op. cit.*, p. 264), la E. M. Cristea, *op. cit.*, p. 12 ș.u. 72, 120, 124, 126, și (pentru iconostas sau timplă) p. 167, 169.

60. Mitrofanovici-Tarnavski, *op. cit.*, p. 261.

61. *Ibidem*, p. 258.

Nu există sector al istoriei sfinte neotestamentare care să nu-și fi influențat pictura bisericească. Vizionarea ei echivalează cu o cateheză completă. Interpretarea ei este o veritabilă «teologie a imaginilor»<sup>62</sup>.

Vorbele înțelepte sînt contemporane cu gândirea omenească și deci cu omul. Spiritul omenesc scînteiază în ele<sup>63</sup>. De aceea, o parte a acestei visterii este acceptată ca bun comun, de proveniență anonimă, ca rod al înțelepciunii obștești, populare. Preferința omului de cultură pentru aceste «sinteze de gândire» care exprimă cu uimitoare claritate esența faptelor<sup>64</sup>, este generală și oarecum de sine-nțelese. Utilizarea lor corespunzătoare realizează economie de timp și de vocabular, agerind mintea, stimulînd gândirea, desfătînd spiritul omenesc, aerisindu-l.

Cea mai proaspătă colecție de vorbe înțelepte apărută în limba română include și explică circa cincizeci de expresii luate (textual) din Vechiul Testament și mai ales din Noul Testament<sup>65</sup>. Iată cîteva: «Alfa și Omega» (Apoc. I, 8), «Dați cezarului...» (din Matei XXII, 21), «De la Ana la Caiafa» (din istoria Patimilor), «Iată omul» (Ioan XIX, 5), «Om nou» (cu explicația laică: unul care apare pe neașteptate într-o funcție, fără să se fi auzit ceva despre el pînă atunci), «Doftore, vindecă-te pe tine însuși» (redată — la p. 277 — incomplet, fără referire la Luca IV, 23), «Pace vouă» (Luca XXIV, 36), «Toma necredinciosul» (Ioan XX, 24—29) ș.a. I. Berg afirmă — cu drept cuvînt — că «Biblia era pe vremuri singura carte pe care o învățau și... neștiutorii de carte» (p. 46). Din ea — cum a remarcat demult specialistul român de faimă europeană M. Gaster<sup>66</sup>, — «nu numai românii, ci mai toate popoarele moderne» au luat maxime și sentințe.

În așa-numita «literatură etică» se întîlnesc infiltrații neotestamentare — sporadice — numai în proverbe, nu însă în fabule și destul de puține în ghicitori. Mîntuitorul a folosit ca metodă de vorbire indirectă parabola (pilda), dar a evitat cu desăvîrșire fabula, desigur din pricină că acest gen de povestire fictivă folosește stări și situații neverosimile (pe cînd parabola e pe de-a întregul verosimilă). Ghicitorile, gen literar minor<sup>67</sup> de cuminte și plăcută «trecere de vreme», nu sînt întru totul compatibile cu sobrietatea conduitei creștine de viață.

62. În înțelesul damaschinian al cuvîntului, nu desacralizant (contemporan).

63. Au fost — sînt și vor li mereu — «mari producători de vorbe vestite». Dintre ei, I. Berg. *Dicționar de cuvinte, expresii, citate celebre*, Ed. II, București, 1969, p. 8, citează cu titlu ilustrativ pe Shakespeare, care a fost supranumit «the treasure of words» (comoara de cuvinte).

64. *Ibidem*.

65. I. Berg. *op. cit.*, p. 22, 32, 45, 46, 47, 48, 52, 69, 73, 107, 115, 119, 138, 142, 168, 200; 227, 241, 247, 255, 267, 268, 270, 274, 292, 299, 300, 305, 308, 314, 322, 323, 330, 339, 346, 347, 350; 360, 362, 371, 404, 410, 420, 424, 426, 439, 440, 446, 449, 455.

66. *Literatura populară română*, București, 1883, p. 213.

67. O enormă colecție de proverbe — cea mai bogată în românește — ne-a lăsat Iuliu A. Zane, *Proverbele Românilor...*, vol. I—IX, București, 1895—1901.

Zane știe — între altele — că «Biblia recunoaște însemnătatea proverbelor pentru evrei» (— în care vede «rămășițele primelor încercări de legislație»; p. XVII —), iar «Iisus, mai mult ca oricare altul, a prețuit și a întrebuințat această formă a cuvîntului pe care poporul o înțelegea și o păstra mai ușor în mintea lui» (p. XVII).

Nu ne oprim asupra celorlalte genuri literare minore: vrăji, farmece, desfaceri, descîntece (— care, cum a atras atenția eruditului preot academician Sim. Fl. Marian, nu trebuie confundate

Oamenii trăiesc în comunități și identitatea personală și-o afirmă prin nume. Onomastica — și, cu ea, toponimia — sînt părți constitutive ale vieții omenești. La noi, românii, Noul Testament și-a pus amprentă vizibilă și clară pe amîndouă. Faptul este explicabil: poporul român s-a născut creștin, iar în obștea credincioșilor, la încreștinare (prin Botez) i se dă pruncului sau neofitului, de obicei, nume de sinaxar (calendar). Sinaxarul, ca repertoriu onomastic, are numirile neotestamentare, revărsate — prin extensie sacramentală — asupra tuturor generațiilor de credincioși de pînă acum. Frecvente sînt, la români, numele: Maicii Domnului, ale Sfinților Apostoli și ale ucenicilor lor; mai rar, nume de fruntași creștini încrestate în memoria slovei neotestamentare (Lazăr, Marta, Zevedei etc.). Fapt cu totul remarcabil, la noi, numele Mîntuitorului (Iisus Hristos) — spre deosebire de greci, bulgari, popoare latine din Europa și America de Sud — nu se obișnuiește să fie atribuit nimănui.

În toponimie avem aceeași situație<sup>68</sup>. Există localități care poartă numele Maicii Domnului (Sîntămărie) și nume de-ale Apostolilor (Sînpetru, Sînpaul, Sîntandrei, Sîntiuan, Sîniacob), de îngeri (Sînmihai), de diaconi (Sînnicolau), de mironosițe (Sîntioana) etc. Astfel de denumiri se întîlnesc — mai rar — și în onomastica orografică (munți, dealuri) și hidrografică (ape).

## 5. Apocrifele Noului Testament

*Cult, datini religioase, folclor.* — În viața Bisericii noastre, apocrifele Noului Testament — ca și cele ale Vechiului Testament — dețin o poziție periferică, nu exercită o înrîurire deosebită asupra vieții religioase a credincioșilor, nu intră în competiție cu scrierile inspirate care au fost acceptate pînă în secolul al V-lea în colecția Noului Testament.

Operația de selecție care a dus la constituirea canonului cărților Noului Testament n-a fost lesnicioasă. Cu deosebire gnosticii primelor veacuri — care pretindeau că dețin o revelație specială de la Apostoli — au pus în circulație sub nume prestigioase de personaje biblice o adevărată superproducție de scrieri apocrife<sup>69</sup>. Depistarea și frînarea strecurării lor în canon a fost o lucrare pretențioasă și dificilă, de înalt nivel critic, literar și istoric. Apocrifele «se lasă prinse în capcană» ca

întreolaltă —) deoarece (fără a împărtăși opinia celor ce le consideră «un izvor prea tulbure pentru înăvuierea junii noastre literaturii» și nici judecata pripită care insinua alarman că autorii lor s-ar scula prin acestea împotriva lui Dumnezeu), ele nu intră firesc și obligatoriu în orbita acestui studiu. Despre acestea, vezi Sim. Fl. Marian, *Descintețe poporane române*, Suceava, 1886; Idem, *Vrăji, țărmece și desfaceri*, Academia Română, București, 1893, p. 77—172. Pentru poziția Bisericii noastre față de practicile magice să se vadă Gh. Alexe, *Practici magice și combaterea lor*, în «Studii Teologice», VI (1954), p. 439 ș.u., reținîndu-se cu deosebire înfierarea lor de către Sf. Pavel (Gal. V, 20—21) și — mai drastic — de Apoc. XX, 15.

68. Să se vadă, pentru amănunte, Silvestru Moldovan și Nicolau Togan, *Dicționarul numirilor de localități cu populațiune română din Ungaria* (compus din încredințarea Asociațiunii «Astra». Sibiu 1909, precum și nomenclatoarele oficiale astăzi în uz (la oficiile de specialitate).

69. N. Cartoajan, *Istoria literaturii române vechi*, I, «De la origini pînă la epoca lui Matei Basarab și Vasile Lupu», București, 1940, p. 9.

scrieri contrafăcute, naive de multe ori, tendențioase câte o dată, totdeauna certate cu cel mai elementar spirit critic prin aglomerări de detalii derutante, prin anacronismele lor evidente și prin tendința lor apologistă nu totdeauna abil camuflată<sup>70</sup>. Istorisirile lor legendare — difuzate pînă nu demult ca «literatură de bilci» — exercitau atracție asupra unor credincioși, căci stîrneau curiozitate prin ineditul lor fantastic. Faptul că se procurau fără concursul și aprobarea Bisericii, că circulau pe ascuns și se citeau în taină dovedește că credincioșii nu le-au considerat a fi «sfinte» ca scripturile inspirate ale Bibliei nici chiar atunci cînd le foloseau ca talismane păzitoare de rău și aducătoare de noroc. Religiozitatea credincioșilor români — de atîtea ori subliniată și apreciată pozitiv — a fost și a rămas o religiozitate de tip conformist, *ecleziastică*. Audiența de care s-au bucurat unele produse ale literaturii apocrife a fost sporadică teritorial și limitată ca centru de interes<sup>71</sup>. Atîta cită era, răspîndirea lor se explica și prin faptul că ele ofereau un conținut religios în limba română într-o vreme cînd limba liturgică era străină de noi<sup>72</sup>.

Nu ne interesează aci calea pe care apocrifele au ajuns la noi. De parte de-a tăgădui rolul de cărauș pe care l-a îndeplinit în această privință bogomilismul, socotim că e exagerat și unilateral să i se atribuie acestei secte exclusivitatea penetrației și popularizării apocrifelor<sup>73</sup>. În bogomilism, diavolul este conceput și se manifestă ca un principiu aparte, aflat în opoziție și în luptă cu Dumnezeu. Bogomilic văzut, satana este creatorul lumii materiale, văzute și pricina tuturor întîmplărilor rele din viața omenească. Are deplină dreptate acel cercetător care afirmă că «înainte de apariția paulicienilor» amintirea lui satana «se reducea numai la puținele considerații ce se află despre el în Testamentul Nou»<sup>74</sup>. În doctrina Bisericii, diavolul nu este considerat partener dualist al lui Dumnezeu, nu duce luptă cu Părintele ceresc ci cu credincioșii, iar ei sînt conștienți că dispun de puțința de-a se sustrage curselor lui, puțința aceasta augmentîndu-se și consolidîndu-se prin venirea într-ajutor a sfinților, solicitați să intervină prin rugăciuni. Căpeteniile îngerești (Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil), Sfîntul Ilie Procopul și Sfîntul Apostol Petru sînt luați în ajutor în îngrădirea și temperarea asalturilor și ispitirilor diavolești.

70. X. Leon-Dufour, *Les Evangiles synoptiques*, în lucrarea de colaborare citată, *Introd. à la Bible*, II : Nouveau Test. Ed. II. Paris-Tournai, 1959, p. 327.

71. Apocrifele — cu tangențe neotestamentare — care au circulat în limba română, sînt mai ales : *Epistol(i)a Maicii Domnului*, *Visul Maicii Domnului*, *Călătoria Maicii Domnului la iad*, *Minunile Maicii Domnului*, (*Legenda despre*) *Lemnul Crucii*, *Hristos și Pilat*, *Apocalipsul Apostolului Pavel* etc. Materiale bogate de acest gen, la Gaster, *op. cit.*, p. 353 ș.u., precum și la Theodor Fecioru, *op. cit.*

72. Cf. Isidor Ieșan, *Secta paterenă în Balcani și în Dacia Traiană, împreună cu istoria Balcanului pînă la ocuparea lui definitivă prin oameni*, București, 1912, p. 824.

73. Cum înclină să creadă I. Ieșan, M. Gaster, B. P. Hașdeu ș.a. Vezi Th. Fecioru, *op. cit.*, p. 28 ș.u. Pavlicianismul a avut succes — e de crezut — mai ales datorită structurii sale de «doctrină socială» : el era dușman declarat al bogăției și al măririlor lumești ; el oferea «poporului» sărac, împilat... mai multă mîngîiere... și putere în lupta amară pentru existență, mai multă mulțumire sufletească...» I. Ieșan, *op. cit.*, p. 823 ș.u.

74. I. Ieșan, *op. cit.*, p. 817.

Pe de altă parte, la noi, răului și nenorocirilor li se atribuie nu o dată ca sursă soarta, destinul (fatum). Să fie aceasta o moștenire, în prelungire, a vechilor credințe mitologice din spațiul de formare a poporului român? Nu! Ideia de destin nu face «concurență ideii de Dumnezeu, în atributele Sale de proniator al lumii» <sup>75</sup>.

În folclorul nostru, destinul este personificat de ursitoare, care amintesc de mitologicele parce. Ele nu sînt însă cugetate ca forțe care activează independent, ci ascultă de Dumnezeu, în care recunosc pe Stăpînul a toate cîte există.

Resemnarea de care cu deosebire credinciosul obișnuit dă dovadă în fața sorții este o atitudine postfactică, adică de explicare a unei nereușite sau nenorociri, nu de inhibare, de oprire de la acțiuni viitoare. Ea nu are nimic paralizant și ca atare nu condamnă aprioric la inactivitate, nu generează dezgust de viață și nu dă loc la descurajare. Însăși expresia «dac-o vrea Dumnezeu» este cu desăvîrșire străină de orice substrat fatalist și întru totul conformă cu învățătura Bisericii. Ea scoate în evidență nemărginita putere a lui Dumnezeu, fără ajutorul căruia nu putem înfăptui nimic de ispravă (în consensul textului din Iacov IV, 13—15). Credința în destin stă în opoziție cu doctrina despre Providența dumnezeiască, iar masele de credincioși nutresc din fire credința în Pronia cerească <sup>76</sup>.

Nu este lipsit de semnificație faptul că însăși obștea credincioșilor — nederijată și neincitată de cler — a etichetat, critic, apocrifele drept «cărți mincinoase» <sup>77</sup>, ceea ce înseamnă că conținutului lor nu i se acordă, unanim, un credit nelimitat și cu atît mai puțin prioritate față de doctrina Bisericii.

Examinarea atentă a cuprinsului apocrifelor sugerează presupunerea că el este, în esență, luat din Biblie și augmentat cu fantezii de inspirație incertă <sup>78</sup>.

În general, apocrifele tind să satisfacă unele curiozități particulare, să întrețină setea de senzațional pseudoreligios, să dezvăluie «secretele» cerului și ale iadului, facerea lumii, viața (necunoscută din Evangheliile canonice) a Mîntuitorului, a Maicii Domnului și a Sfinților Apostoli, precum și să întrețină impresia naivă și amăgitoare că vîlul care acopere «tainele» Parusiei și Judecății de apoi poate fi înlăturat. Forța de atracție a literaturii apocrife era sporită de prezentarea acestor «secrete» într-un limbaj curgător și deslușit, uneori colorat și plin de poezie <sup>79</sup>. Influența exercitată de ele asupra vîstieriei de datini românești este explicabilă. Ea scade, însă, pe măsură ce pregătirea preoților crește și lucrarea de culturalizare a maselor populare sporește și se adîncește.

75. Th. Fecioru, *op. cit.*, p. 73.

76. *Ibidem*, p. 76—77.

77. I. Ieșan, *op. cit.*, p. 801.

78. *Ibidem*, p. 810.

79. *Ibidem*, p. 827.

## 6. Noul Testament și problemele societății antice

Lumea în care a apărut istoricește creștinismul era nu numai veche ci și învechită. Ea trecea prin convulsunile unei crize care prevestea că după chinurile «nașterii din nou» avea să urmeze înnoirea ei.

Criza aceasta era multiplă, într-un anumit sens era o criză totală, deoarece afecta religia, gândirea filozofică, morala publică și individuală, ordinea socială. Așteptările mesianice — fără să aibă aceeași limpezime și intensitate ca în monoteismul mozaic — erau generale. Și popoarele politeiste tinneau după un «Salvator», lumea veche era obosită de propriile ei rătăciri<sup>80</sup>. Ea știa că acesta va veni. Când a venit, politeiștii l-au recunoscut, în general, mai ușor decât poporul ales al lui Israel și atașarea de învățătura Lui a luat ritm și proporții de conver-tiri în masă.

Noul Testament reflectă — ocazional și sporadic — criza religioasă în ale cărei ape tulburi se zvîrcolea omenirea antică la «plinirea vremii». Religia mozaică, de Dumnezeu așezată, continua să exercite o atracție specială pentru destule spirite luminate din rîndurile păgîni-lor politeiști greco-romani, cu deosebire prin monoteismul și morala ei exigentă. Dar așteptările ei mesianice erau deviate de umilințele succe-sive pe care poporul lui Israel le-a îndurat din partea cotropitorilor săi vremelnici în întinucata epocă postexilică.

Spre dezamăgirea majorității evreilor și stîrnind împotrivirea și în-verșunarea prigoniitoare a căpeteniilor iudaice, Noul Testament avea să aducă nu numai corectura de Dumnezeu încuviințată concepției mesianice deviate, dar și pe Mesia însuși — chip fidel al celui descris cu anticipație profetică de Isaia — în persoana divin-umană a lui Iisus din Nazaret. Poziția Lui față de Legea mozaică a dat naștere la nedu-meriri, uneori la bănuieli și învinuiri de «stricare» a ei. Iisus, însă, a arătat deslușit că n-a venit s-o strice ci s-o înlocuiască prin propria-i viață și învățatură, ca să plinească astfel ceea ce se aștepta, zadarnic, din partea Legii mozaice: mîntuirea.

Ca și păcatul, mîntuirea este un fapt, nu o idee; iar acest fapt con-stituie însăși istoria vieții și operei Fiului lui Dumnezeu întrupat. Opera aceasta este îndoită: s-a săvîrșit *pentru noi* (țintind să împace pe Dum-nezeu cu omul) și *în noi* (cu scopul de-a ne ridica, progresiv și real, sfințindu-ne, la statura «bărbatului desăvîrșit» = (ἀνὴρ τέλειος Ef. IV, 13)<sup>81</sup>. Cu deosebire Sfîntul Apostol Pavel s-a străduit mult să facă în-țeles acest adevăr elementar pentru noi: Dacă Legea mozaică l-ar fi putut mîntui pe om, nu mai era necesar să vină Mesia. Legea îndepli-nește însă o funcție soteriologică de anticipație, care este esențială: conduce la sursa mîntuirii, este «pedagog spre Hristos» (Gal. III, 24). Hristos este încununarea Legii mozaice (Rom. X, 4: τέλος νόμου). Și aceasta nu-i puțin lucru dacă ne gîndim — ioaneic — că harul și ade-

80. Amănunte la G. Esser, J. Mausbach și colaboratorii, *Religion, Christentum, Kirche I*, Mün-chen, 1911, p. 783—790.

81. F. Godet, *Etudes Bibliques*, II-ème serie: Nouveau Testament, Neuchâtel-Paris, 1898, p. 146—147.

vărul ni s-au dat prin Iisus Hristos, câtă vreme Legea a fost dată prin Moise (Ioan I, 17). Apărut pe sol iudaic, creștinismul este desăvârșirea iudaismului biruit de el în exclusivismul său legalist. Creștinismul se afirmă printr-o personalitate în care Dumnezeu s-a întrupat și trăiește în Duhul care acționează, creator, în Biserică, transformând Revelația în izvor de viață nouă <sup>82</sup>.

Critica pe care Sfântul Pavel o face religiilor politeiste — cu deosebire în Romani I, 18 ș.u. — este exhaustivă: fiecare din ele depreciază ideea de divinitate și ofensează morala pentru că au substituit lui Dumnezeu, în manieră idololatră, fie chipul omului muritor, fie păsări, fie dobitoace patrupede, fie tîrîtoare (Rom. I, 23). Istoria savantă a religiilor, din epoca modernă și contemporană, va recunoaște că repertoriul substituirilor idololatre din toate vremurile nu mai are nevoie de întregiri spre a fi complet.

Decăderea moravurilor — imputată și evreilor, a căror religie monoteistă, revelată, n-a reușit să-i apere de păcat (cf. Rom. II, 1 ș.u.) — în păgînism era totală. Povarnicele «cataloge de vicii» pe care le-a întocmit ocazional nu numai Sfântul Pavel (Rom. I, 24 ș.a.) <sup>83</sup>, nu sînt invenție creștină. Filozofii stoici au avut și în această direcție întîietatea <sup>84</sup>.

O aveau și în ce privește nivelul moralei filozofice, stoicismul fiind — singur — puntea de aur pe care gîndirea antică o aruncase peste abisul dintre cele două «lumi», păgînă și creștină. În rest, filozofia antică plătea tribut greu pactizării vinovate cu păcatul, participînd în chip de neiertat la descompunerea moravurilor și prin aceasta la vicierea ordinii sociale existente. Cu toate acestea, «înțeleptul stoic» nu se ridica din punct de vedere moral la altitudinea «omului nou» al creștinătății, fiind doar o palidă anticipare a acestuia. Concepția lui de viață era dominată de-o filozofie a disperării, în vreme ce religia creștină se afirmă constant ca o religie a speranței. Împotriva fireștilor dificultăți ale vieții, stoicul n-avea decît un antidot: dispreț orgolios și, la nevoie, remediul suveran (pentru el) al sinuciderii <sup>85</sup>.

Ceea ce caracterizează societatea contemporană epocii de apariție a creștinismului este, eufemistic exprimat, inechitatea. Discriminări de concepție variată și de extensie ofensatoare pentru valoarea și demnitatea omului făceau ca omul, în general, să se simtă străin într-o lume care-i era ostilă prin toată alcătuirea ei.

Noul Testament îi deschide perspectiva îmbietoare a unei patrii cerești — pentru sufletul nemuritor care transformă fiecare faptură omenească într-un sanctuar locuit de Divinitate.

Este de sine-nțeleas că ori de cîte ori vorbim de împăcare (reconciliere), presupunem existența unei stări de ostilitate <sup>86</sup>. Hristos, prin jertfa Sa izbăvitoare, a curmat această ostilitate, redîndu-i credinciosului bucuria de-a trăi în această lume ca un «casnic al lui Dumnezeu»

82. Herbert Preisker, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Berlin, 1937, p. 296 ș.u.

83. V. Gheorghiu, *Comentariu la Romani*, ed. II, 1938.

84. Grigorie Marcu, *Antropologia paulină*, Sibiu, 1940, p. 164 ș.u.

85. Cf. F. Pr  t, *La Théologie de Saint Paul*, 11-eme partie, ed. 19, Paris MCMXXXIII, p. 46.

86. F. Godet, *op. cit.*, p. 147.

(Efes II, 19), cu încredințarea că moartea trupului este doar prag spre slava vieții de veci.

Noul Testament rămîne pentru de-a pururi mărturie de Dumnezeu inspirată despre beneficiile fără seamăn pe care creștinismul le-a pus la dispoziția credinciosului dispus să apuce pe *calea care urcă* (aici și de aici, dincolo) : calea urmării lui Hristos<sup>87</sup>. În lumina principiilor de viață creștinească și a realităților din Biserica lui Hristos, problemele lumii antice căpătau ipostaze care constituie pînă astăzi adevărate anticipări de «cer nou și pămînt nou, întru care locuiește dreptatea» (II Petru III, 13). Iar dreptatea este rod al iubirii de Dumnezeu și de oameni. Cu iubirea a învins creștinismul lumea antică greco-romană, a cărei vitalitate — deși viciată de starea universală de păcat — nu era de nesocotit.

## 7. Noul Testament și problemele vieții contemporane

*Ecumenism, pericolul atomic, discriminarea rasială, colonialismul, consolidarea păcii etc.* — În creștinătatea contemporană *unitatea* a devenit — cum spune un expert în problemele ecumeniste — un «cuvînt modern». Fiecare vorbește de necesitatea ca Bisericele despărțite să-și regăsească într-o formă sau alta *unitatea*<sup>88</sup>. Expresiile concrete ale dispoziției contemporane spre apropiere și conlucrare bisericească sînt feluritele organisme creștine ecumeniste și de apărare a păcii.

Textele Noului Testament încurajează «vocația» ecumenistă a vremii noastre. Mintuitorul a întemeiat o Biserică și, în perspectivă eshatologică, a conceput și exprimat voința ca toți să devenim una, «o turmă și un păstor» (Ioan XVII, 11 ; XXI, 22 și X, 16).

Cursa contemporană spre unitate are de partea ei, ca suport inspirat, numeroase texte neotestamentare<sup>89</sup>. Avem un Domn, o credință, un Botez (cf. Efes. IV, 5), un Dumnezeu și Tată al tuturor, care este peste toate și prin toți și într-un noi toți (Efes. IV, 6).

În Iisus Hristos se realizează pentru noi toți eliberarea din robia păcatului și posibilitatea de a deveni fii ai lui Dumnezeu după har. În El — în Biserica Lui, care-i trupul Său — «nu mai este iudeu nici elin, nu mai este rob nici slobod, nu mai este parte bărbătească nici femeiască...» (Gal. III, 28), «pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toți, fie iudei, fie elini, fie robi, fie slobozi, și toți la un Duh ne-am adăpat» (I Cor. XII, 13). Binefacerile Evangheliei sînt accesibile oricui, căci Sf. Apostoli au primit dispoziție s-o predice tuturor popoarelor (cf. Matei XXVIII, 19 ; Marcu XVI, 15 ș.u.).

Din calitatea noastră de fii ai aceluiași Tată ceresc și mădulare ale Bisericii lui Hristos rezultă nu numai *egalitatea*, ci și *frățietatea* dintre oameni. Iar frățietatea aceasta se întemeiază pe *iubire*, «iubirea sama-

87. Mai pe larg la N. I. Nicolaescu, *Sensul vieții sociale după Noul Testament*, București, 1946, p. 56.

88. Lukas Vischer, *Die Einheit die wir suchen*, în «Volumul omagial pentru Episcopul Friedrich Müller», p. 343.

89. Să se vadă, între altele, Grigorie Marcu, *Problema unității creștine în lumina Epistolelor pauline*, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 5—6, p. 275 ș.u.



riteană care nu întreabă cine este omul căzut între tilhari, ci îl ajută pentru că e om, pentru că are nevoie de ajutor»<sup>90</sup>. Prin ea, «barbarul» și «scitul» (Col. III, 11) devin frați cu «elinul» rafinat și înaintat, sclavul e încorporat în familia creștină a vremii devenind «frate iubit» (Fil. 16). Discriminările rasiale trecute și contemporane — cu formele lor odioase de manifestare actuală: colonialismul și neocolonialismul — apar în lumina principiilor creștine despre egalitatea și frățietatea oamenilor întredolaltă ca anticreștine și antiomane. Știm oare ce culoare avea epiderma magilor care au prezentat Pruncului Iisus omagiile lumii politeiste? — întreba cineva. În orice caz, un lucru e sigur: sufletul nu are culoare.

*Discriminarea rasială* a adus-o în epoca modernă *colonialismul*. Biserica primară ne arată că unitatea raselor nu este rezervată pentru viața cea veșnică, ci poate fi realizată și pe pământ, în spiritul iubirii și frățietății, libertății și egalității<sup>92</sup>.

Eradicarea discriminărilor rasiale și, deci, lichidarea colonialismului și neocolonialismului — preocupare actuală permanentă a organismelor internaționale și a bisericilor — contribuie la apărarea și consolidarea păcii.

Mai mult năzuință și previziune decât stare de fapt în Vechiul Testament, *pacea* devine realitate eclesiologică în Noul Testament.

Teologia ortodoxă română a explorat îndelung și intens problema păcii cu deosebire în anii de după al doilea război mondial. Apelul la temeiurile neotestamentare ale păcii — în multiplele ei posibilități de realizare (cu Dumnezeu, cu semenii, cu tine însuși) — este practicat de fiecare dată, valorificându-se atent și minuțios textele respective și formulându-se interpretări adecvate, uneori inedite, cu aplicații eficiente la stările de lucruri contemporane, din țară și din lumea întreagă<sup>93</sup>.

Pacea lumii este astăzi real și grav primejduită de *pericolul atomic*, cea mai înfricoșătoare nesocotire a vieții și bunurilor omenești din câte au întunecat vreodată zările istoriei.

*Știința* — cu cuceririle ei ambițioase, de Dumnezeu încuviințate — *vindecă și salvează*, sporește gradul de confort și rafinamentul produselor omenești, accelerează progresul și afirmă capacitatea omului de a valorifica materia în maniere uluitoare. Dar tot ea poate degrada și ucide. Pericolul atomic stă mărturie despre ritmul și amploarea capacității infernale de nimicire pe care o are această cucerire fără precedent a științei contemporane care este energia nucleară. Existența

90. Amănunte la Nicolae Mladin, *Principii morale anticolonialiste*, în «Mitropolia Ardealului» VII (1962), nr. 1-2, p. 85-92.

91. Mai pe larg la Nicolae Colan, *Sf. Pavel către Filimon, Creștinismul și sclavia*, Sibiu, 1925; Grigorie Marcu, *Un document inspirat de mîrinimie creștinească: Epistola către Filimon*, în «Mitropolia Ardealului», II (1957), nr. 5-8.

92. Nicolae Mladin, *Atitudini teologice contradictorii în problema colonialismului*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVII (1962), nr. 3-4, p. 179-192, cu ample insistențe asupra textelor neotestamentare care servesc de suport inspirat acestei constatări.

93. Nu e locul să inventariem aci această literatură. La loc de frunte stau cele 10 volume ale cărții Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian: *Apostolat Social* (apărute între anii 1948 (21 mai) — 1971 (22 februarie)).

fizică și echilibrul psihic al omenirii sînt puse sub semnul întrebării atîta vreme cît persistă acest pericol fără egal și fără precedent. Înlăturarea — sau, incipient, măcar îngrădirea — lui este cerută energic și de Bisericile creștine, cu motivări care nu ocolesc revelația Noului Testament, net favorabilă sprijinirii acelor forțe sociale care promovează aplicarea științei și tehnicii exclusiv în lucrări de propășire a omenirii și împiedicarea încercării de a le transforma în instrumente de periclitate sau nimicire a vieții<sup>94</sup>.

Evantaiul problemelor de viață contemporană — aflată în stare de rapidă și profundă transformare — nu este epuizat ci numai exemplificat prin confruntarea succintă a cîtorva din ele — a celor mai arzătoare — cu revelația Noului Testament.

Trecutul, istoria popoarelor stă mărturie dreaptă că Biserica lui Hristos a susținut totdeauna reformele sociale inspirate din — sau conforme cu — concepția creștină despre viață. În general, «Biserica a luptat cu toate mijloacele care i-au fost puse la îndemînă de Întemeietorul ei, împotriva oricărei forme de sclavie, împotriva exploatării omului de către om, împotriva pauperismului, împotriva urii de neam, de rasă sau de altă natură, împotriva învrăjbirii și a in justiției, amintind neîncetat membrilor săi că Iisus Hristos, ca om, a suferit alături de cei mulți și săraci, numai spre a ne arăta că drumul nostru spre El trece prin semenii noștri aflați în suferință»<sup>95</sup>.

Astăzi — sprijinindu-se ferm și pe Noul Testament, izvor de căpetenie al Revelației — Biserica noastră se ține la pas cu marile transformări din lume. «Ea ține seamă de progresele științei și tehnicii și de mersul înainte al popoarelor spre o societate bazată pe muncă, libertate, egalitate, solidaritate, dreptate socială, pace și colaborare». Ea susține toate soluțiile de apărare și înfrumusețare a vieții care sînt bazate — sau măcar în consonanță de fond sau de țel — cu doctrina autentic creștină descoperită în Iisus Hristos, propovăduită de Sfinții Apostoli și urmașii lor și transmisă nouă de Biserica primară, cea una. Această învățătură — cu suport neotestamentar prioritar — urgisește și condamnă «orice fel de discriminări rasiale sau naționale și postulează egalitatea, libertatea, frățietatea tuturor popoarelor, care unite în marea familie a omenirii făuresc prin muncă o viață îmbelșugată și luminată pe pămînt. Mărturisind această învățătură de credință că toți cei ce viețuim pe pămînt sîntem fii ai lui Dumnezeu și frați, uniți prin legătura dragostei și păcii, chemați a participa la plenitudinea vieții și aplicînd această învățătură în împrejurările vieții actuale... Biserica Ortodoxă Răsăriteană răspunde imperativei istoriei, cerințelor popoarelor și face în lume lucrarea lui Hristos, care este lucrare a păcii și a iubirii între oameni și popoare»<sup>96</sup>, lucrare generatoare de viață care

94. Să se vadă, între altele, Jean Lasserre, *Der Krieg und das Evangelium*, München, 1956, p. 11, și Nicolae Mladin, *Biserica și Societatea*, Referat-1966, — în curs de apariție în lucrarea Dr. Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului, *Studii de Teologie Morală*, p. 11–34.

95. N. I. Nicolaescu, *Sensul vieții sociale după Noul Testament*, p. 55.

merită a fi trăită. Căci El a zis: «Eu am venit pe pământ pentru ca oile mele viață să aibă și de prisos să aibă» (Ioan X, 10).

\*

«Poporul român — scrie Prea Fericitul Părinte Patriarh *Justinian* în «Cuvînt către cititori», la *Biblia* din anul 1968 — a prețuit, împreună cu toate celelalte popoare creștine, importanța și folosul Sfintei Scripturi. O dată cu răspîndirea tiparului, înaintașii noștri au înțeles că Biblia trebuie cunoscută și folosită în limba poporului. Cu toată greutatea ce se punea de a se traduce și tipări în limba română Biblia, ea a fost tipărită în limba română în aproape 25 de ediții, iar Noul Testament singur, în peste 60 de ediții, prin osteneala sau purtarea de grijă a unor ierarhi, a unor credincioși cu învățătură și cu rîvnă și a Societății Biblice Britanice».

«Poporul român — cităm din aceeași judicioasă sursă — a avut Biblia, în limba sa, începînd cu Noul Testament, de peste trei sute de ani. Între serviciile pe care le-a adus Biblia clerului și poporului, a fost și acela că ea a făcut să circule limba română în toate provinciile românești, contribuind astfel la formarea literară a limbii române și la unitatea ei. Același serviciu l-au făcut și cărțile de cult în care se găsesc o parte din cuprinsul Vechiului Testament și aproape întreg Noul Testament».

«În organismul și viața Bisericii, Biblia a fost și a rămas *regula și îndreptarul a toate. Constituția ierarhică și sinodală a Bisericii, canoanele, dogmele, cultul, morala, viața personală și socială, disciplina bisericească* se întemeiază pe Sfînta Scriptură. Ea a fost și este pentru toți creștinii *carte de învățătură, povățuitor sufletesc, întărire, mîngiere, judecător al cugetului nostru* (Evr. IV, 12), «*cartea a toată nevoia sufletească*», cartea pe care «o putem numi cea mai prețioasă, pentru cuprinsul și roadele ei în sufletele noastre» (*Ibidem*).

Biblia este cartea legiuirilor Domnului, iar Tu, Doamne, «ai poruncit ca legiuirile Tale să fie păzite cu sfințenie». «Ferice de cei care urmează legea Domnului. Ferice de cei ce păzesc învățăturile Lui și de cei ce-L caută cu toată inima, căci aceia nu fac fărădelege, ci umblă în căile Lui» (Ps. CXVIII, 4, 1—3).

---

96. Nicolae Mladin, *Biserica și lumea în rapidă dezvoltare*, în «Mitropolia Banatului», XVII 1967, nr. 7—9, p. 422—441.

## TEOLOGIE ȘI BISERICĂ LA SFINȚII TREI IERARHI

Una din problemele dificile și grave care confruntă creștinismul apusean contemporan este dubla contradicție dintre teologie și Biserică, dintre teologie și Dumnezeu<sup>1</sup>. Fenomenul acesta — care se manifestă sub diverse aspecte și tendințe — se întâlnește atât în gândirea teologică europeană cât mai ales în cea americană, unde curentul denumit «noua teologie»<sup>2</sup> adoptă o atitudine radical opusă gândirii teologice tradiționale.

Cea dintâi contradicție, pe care să se contureze în catolicismul contemporan, este teologia opusă Bisericii, adică curentul care, vrînd să înnoiască gândirea teologică și să adapteze practica pastorală, se situează împotriva autorității Bisericii, pe care o socotește o instituție a trecutului, interesată să mențină intacte formele bisericesti tradiționale, sau să apere structuri sociale perimate. Această teologie nu se mai mulțumește să conceapă dogma ca o «propoziție doctrinară» impusă de autoritatea instituțională; o astfel de dogmă nu mai are semnificație pentru prezent, deoarece împiedică pe credincios să intre în comuniune cu Dumnezeu. Căutînd răspunsuri la problemele existențiale ale credinciosului de azi, pe care însă nu le găsește în Biserică, această teologie a devenit anti-sau parabisericească<sup>3</sup>.

A doua contradicție, întâlnită în protestantismul contemporan, este teologia seculară care, pornind de la teoria că în epoca de «maturitate» a omului singura formă de creștinism este «creștinismul fără religie»<sup>4</sup>, sau fără un Dumnezeu transcendent<sup>5</sup>, s-a transformat într-o speculație neteologică asupra problemelor existențiale pe care și le pune credinciosul modern. Respingînd faptele istorice pe care se întemeiază Revelația biblică<sup>6</sup> și mai ales transcendența lui Dumnezeu<sup>7</sup>, această teolo-

1. J. A. T. Robinson, *Church and Theology: From here to where*, în «Theology Today», vol. XXV, 1968, nr. 2, p. 149—163.

2. Theodore Stylianopoulos, *New Theology and the Orthodox Tradition*, în «St. Vladimir's Theological Quarterly», vol. 14, 1970, nr. 3, p. 136—151. Vezi seria de publicații intitulată «New Theology», editată de Martin E. Marty și Dean G. Peerman (New York, The Macmillan Company).

3. D. S., *Vasta mișcare de contestare în romano-catolicism*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 2, p. 304—316.

4. Dietrich Bonhoeffer, *The Non-religious Interpretation of Biblical Concepts*, în «A Reader in Contemporary Theology», editat de John Bowden și James Richmond, SCM Press, London, 1967, p. 104—114.

5. John A. T. Robinson, *Honest to God*, SCM Press, London, 1963, p. 29—44.

6. Rudolf Bultman, *Jesus Christ and Mythology*, în «A Reader in Contemporary Theology», ed. cit., p. 36—45.

7. Harvey Cox, *The Death of God and the Future of Theology*, în «New Theology», nr. 4, 1967, ed. cit., p. 213—253.

gie se preocupă de contextul istoric în care se manifestă credința creștină, punînd în valoare îndeosebi consecințele ei etice și sociale<sup>8</sup>.

Nu este cazul să analizăm aici motivele care au dus la această rup-tură dintre teologie și Biserică, dintre teologie și Dumnezeu. Trebuie să reținem totuși din aceasta un fapt semnificativ și anume: creștinis-mul apusean încearcă azi să renunțe la teologia scolastică, conceptua-listă, care vedea pe Dumnezeu ca o entitate metafizică, situat «dincolo de lume» într-o imobilitate eternă, și să revină la învățătura biblică despre Dumnezeu ca ființă vie și personală, nedespărțit de creația Sa. Dar creștinismul apusean, încercînd acest lucru, a intrat într-o mare confuzie pe care unii o descriu ca un «haos teologic»<sup>9</sup>. El n-a putut să rezolve această problemă decît recurgînd la poziții extremiste: teo-logie fără Biserică, teologie fără Dumnezeu. Astfel, teologia apuseană, desfăcîndu-se de mediul Bisericii și de bazele revelate ale credinței, a intrat într-un impas pe care în prezent nu-l poate depăși.

Desigur, Ortodoxia nu are soluții gata făcute pentru a rezolva această criză a teologiei apusene. Dar faptul că ea nu cunoaște acest fenomen constituie o realitate care spune mult. Din această cauză ea prezintă o semnificație deosebită pentru gîndirea apuseană de azi<sup>10</sup>, și este de datoria teologilor ortodocși de a arăta în ce constă această semnificație<sup>11</sup>.

În învățătura Sfinților Părinți, a face teologie stînd în afară de Dumnezeu este un nonsens<sup>12</sup>, deoarece substanța gîndirii teologice este însăși descoperirea lui Dumnezeu, prezența Sa personală și lucrarea Sa creatoare și răscumpărătoare, care se concretizează în Biserica întemeiată de Fiul Său. A face teologie stînd în afară de Biserică, de pro-blemele, frămîntările și aspirațiile umane ale credincioșilor, înseamnă a face o teologie artificială, dezorientată, care, în loc să îndrumeze viața bisericească, o derutează. Aceste adevăruri stau la temelia în-tregii cugetări patristice. Spre exemplificare, vom sublinia cîteva aspecte mai importante din teologia Sfinților Trei Ierarhi, acești arhi-tecți ai doctrinei Bisericii ecumenice.

*Sfîntul Vasile cel Mare* (c. 330—379), unul din cei trei Părinți capa-docieni, ierarh cu o pregătire academică de reputație, a impus orto-doxia atanasiană în provinciile Asiei și mai ales a înălțat în Cezareea Capadociei un monument important de caritate și asistență creștină, *Basiliada*, simbolul umanismului patristic. De la el Ortodoxia păstrează :

8. Idem, *The Secular City*, The Macmillan Company, New York, 1966, cap. «Toward a Theology of Social Change», p. 105—123.

9. René Pache, *Où va la théologie actuelle?* Editions Emmaus, Saint Léger sur Vevey, 1970.

10. D. W. Allen, *Orthodoxy and the New Reformation*, în «Sobornost», 1966, nr. 4, p. 227—232; John Rossner, *Orthodoxy and the Future of Western Christianity*, în «St. Vladimir's Theological Quarterly», vol. 14, 1970, nr. 3, p. 115—135.

11. Vladimir Rodzianko, «*Honest to God*» under the Fathers' Judgement, în «Theology», february 1964, p. 58—64; Christos Giannaras, *An Orthodox Comment on «The Death of God»*, în «Sobornost», 1966, nr. 4, p. 249—257.

12. Diadoh al Foticeii, *Cuvînt ascetic*, 7, în «Filocalia» (trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae), vol. I, Sibiu, 1947, ed. II-a, p. 336.

*Teologia Duhului Sfânt.* — În lucrarea *Despre Duhul Sfânt*, Sfântul Vasile, folosind argumente biblice și din tradiția apostolică nescrisă, a elaborat bazele pneumatologiei ortodoxe<sup>13</sup>. Împotriva ereziei timpului, el susține că Duhul Sfânt nu este o creatură, deoarece nu poate fi despărțit de Tatăl și de Fiul, cărora se cuvin aceeași cinstire și adorare. Al II-lea Sinod Ecumenic (Constantinopol, 381) a preluat întocmai doctrina pneumatologică formulată de Sfântul Vasile și a inclus-o în Simbolul său de credință. Este interesant de subliniat, în legătură cu aceasta, faptul că deși Sfântul Vasile a fost în provincia sa interpretul doctrinei hristologice atanasiene, el n-a folosit termenul *homousios* pentru Duhul Sfânt, ci *homotimos*, un sinonim pe care l-a apărut cu o deosebită ardoare<sup>14</sup>. În «teologia» Sfântului Vasile cel Mare, Duhul Sfânt este izvorul sfințeniei, «sfințitorul» însuși, de aceea nu există sfințenie fără Duhul Sfânt<sup>15</sup> și nici fără Biserica lui Hristos, care este manifestarea Duhului Sfânt<sup>16</sup>. În consecință, cei ce se separă de Biserică se exclud de la harul Sfântului Duh, iar tainele săvârșite de ei, în afară de Biserica Duhului Sfânt, nu au valabilitate sacramentală<sup>17</sup>.

*Teologia tradiției dinamice.* — Sfântul Vasile citează în mod curent «tradiția nescrisă a Părinților», în care s-au transmis elemente indispensabile vieții bisericești, mai ales din domeniul ritualului Sfintelor Taine (epicleza, de pildă)<sup>18</sup>. Doctrina Bisericii se sprijină pe autoritatea Sfintei Scripturi («Ce zice Scriptura?» — este cea dintâi întrebare a teologului), dar Sfânta Scriptură trebuie citită și înțeleasă în spiritul tradiției neîntrerupte a Bisericii. El recunoaște importanța dogmatică a imnelor și textelor liturgice, subliniind faptul că între formele de exprimare a credinței cea mai vie și mai autentică este *doxologia*<sup>19</sup>. De asemenea, el face deosebire între *dogma* și *kerygma*, *dogma* fiind doctrina de totdeauna a Bisericii, uneori păstrată și transmisă în taină, iar *kerygma*, definiția oficială dată de Biserică unei doctrine, proclamată public ca normă de credință<sup>20</sup>.

Tradiția ortodoxă este principiul unității în Biserică, unitate care se păstrează și se exprimă prin comuniunea episcopatului de pretutindenii<sup>21</sup>. Dar, tradiția este nu numai un izvor, ci și un fluviu care curge neîncetat; de aceea ea are un caracter dinamic. Sfântul Vasile a arătat

13. Basile de Césarée, *Traité du Saint Esprit*. Introduction, traduction et notes de Benoît Pruche (col. «Sources Chrétiennes» nr. 17), Éditions du Cerf, Paris, 1947. Vezi și Pr. Mag. Ioan Chirvasie, *Învățătura despre Sfântul Duh la Sfântul Vasile cel Mare*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 7—8, p. 475—481.

14. *Ibidem*, cap. VI, p. 126—131.

15. *Ibidem*, cap. XIX, p. 198. Despre spiritualitatea Sfântului Vasile cel Mare, vezi Robert L. Wilken, *The Spirit of Holiness: Basil of Caesarea and Early Christian Spirituality*, în «Religion in Life», vol. XXXVI, nr. 1, 1968, p. 38—43.

16. Arhiep. Vasile Krivoșein, *Ecleziologia Sfântului Vasile cel Mare* (prezentare de Paraschiv V. Ion), în «Glasul Bisericii», XXIX (1970), nr. 1—2, p. 130.

17. *Epistola CLXXXVIII, 1*, 25—26, 69—74, P. G., XXXII, 668 B-669 AB, după V. Krivoșein, *art. cit.*, p. 136—137.

18. *Despre Duhul Sfânt*, XVII, *trad. cit.*, p. 232—234.

19. *Comentar la Psalmi*, CXIV (trad. de Olimp N. Căciulă), București, 1939, p. 299 ș.u.

20. *Despre Duhul Sfânt*, XVII, *trad. cit.*, p. 232, text și notele traducătorului.

21. V. Krivoșein, *art. cit.*, p. 133.

că credința Bisericii se află într-un proces de continuă dezvoltare, în sensul aprofundării, explicitării și chiar reformulării ei. La acuzația ce i s-a adus că este «inovator» — întrucît folosea alte vocabule decît cele consacrate în invocarea trinitară de la Botez —, el a răspuns că teologia nu trebuie să se oprească la anumiți termeni, deoarece în Biblie există o diversitate de expresii pentru același adevăr<sup>22</sup>. El a arătat, de pildă, că homousios niceean poate fi redat printr-un echivalent, apărînd astfel principiul progresului în gîndirea și exprimarea teologică.

*Teologia spiritualității monastice.* — Mare ascet și monah, Sfîntul Vasile a creat un nou stil de viață monastică. Spre deosebire de stilul eremitic din Egipt, el a creat mînăstirea după modelul unei familii, potrivit căruia monahii duc o viață comună de rugăciune, studiu și muncă manuală<sup>23</sup>. El a subliniat faptul că viața solitară are multe pericole, printre care și acela de a reduce comuniunea cu Dumnezeu la apatie și contemplație pasivă. «Dacă trăiești singur, cui speli picioarele?», obișnuia să întrebe pe eremiți, spunînd astfel că iubirea aproapelui devine imposibilă pentru monahul solitar. Prin sistemul basilian, care îmbină asceza cu studiu! și cu viața activă, monahismul răsăritean s-a deschis pentru nevoile sociale, atît de mari în acea epocă încît solicitau efortul întregului trup al Bisericii, cler și credincioși, inclusiv monahii.

*Teologia umanismului creștin.* — Deși intelectual prin origine și formație, Sfîntul Vasile a fost un ierarh plin de umanitate și cu un simț practic deosebit, care a deschis Biserica sa față de nevoile sociale ale epocii. În Cezareea, el a înființat Basiliada, instituție creștină de caritate, dovedind astfel că Biserica nu se retrage din lume, ci este prezentă și activă acolo unde omul suferă și este nedreptățit. Biserica patristică, pe lângă misiunea ei spirituală, a îndeplinit deci o însemnată funcție umanitară, samaritană, rămînînd un exemplu pentru efortul Bisericii de azi în deschiderea ei față de lume.

*Sfîntul Grigorie de Nazianz* (329—389), teolog capadocian cu excepțional talent literar, a adus o contribuție însemnată la crearea cu'turii creștine din epoca sa<sup>24</sup>. A scris teologie în imne, poeme și scrisori, voind să introducă spiritul creștin sub formă poetică în literatura vremii. El a pus în circulație curentă și generală doctrinele învățate pe amvonul Bisericii. Ortodoxia ecumenică îi datorează :

*Teologia Sfintei Treimi.* — Autorului celor *Cinci cuvîntări teologice*<sup>25</sup> i s-a dat supranumele *teologul*, deoarece el a pus bazele concepției trinitare despre Dumnezeu. De altfel, el face o deosebire clară între

22. *Despre Duhul Sfînt*, XXV, trad. cit., p. 219—224.

23. J. W. C. Wand, *Doctors and Councils*, The Faith Press, London, 1962, cap. «St. Basil and Works», p. 38—43; Vezi și Ierod. Nestor Vornicescu, *Munca manuală în monahism după Sfîntul Vasile cel Mare*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXI (1956), nr. 9, p. 501—517.

24. J. W. C. Wand, *op. cit.*, cap. «St. Gregory Nazianzen and Culture», p. 59—60.

25. *Cele cinci cuvîntări despre Dumnezeu*, trad. Pr. Gh. Tilea și N. I. Barbu, București, 1947.

teologie, care privește ființa lui Dumnezeu-Sfânta Treime și economie, care privește opera de mîntuire a lumii prin Iisus Hristos<sup>26</sup>.

Sfîntul Grigorie a afirmat în mod clar învățătura despre un Dumnezeu în trei persoane: «Cînd zic Dumnezeu, zic Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt»<sup>27</sup>. Dintre însușirile Dumnezeirii — «acest ocean de ființă infinit și nemărginit» — Sfîntul Grigorie a scos în evidență puterea de atracție a lui Dumnezeu. Dumnezeu este o ființă personală care ne atrage la Sine, «care cu atît se îndepărtează cu cît se înțelege, iar prin această fugă ridică la cele de sus pe cel îndrăgostit de el, căci este urmărit tocmai pentru că se ascunde»<sup>28</sup>.

Sfîntul Grigorie Teologul a văzut chipul lui Dumnezeu în om mai ales în capacitatea sa spirituală de a stăpîni pămîntul. Omul, «a doua lume mare în mic», este împărat al celor de pe pămînt, înzestrat cu voință liberă și cu o responsabilitate unică față de celelalte existențe.

*Preotul-teolog.* — În *Apologia despre fuga de preoție*, Sfîntul Grigorie analizează slujirea preotească sub diverse aspecte, dar în chip special el insistă asupra preotului ca teolog, ca cel care are misiunea de a înțelege, comunica și interpreta învățăturile Bisericii. Teologia, afirmă Sfîntul Grigorie, este un lucru dificil și serios, indispensabil slujirii preoțești, mai ales pentru înțelegerea Sfintei Scripturi<sup>29</sup>. El combate tendința unora de a trata problemele teologice în mod superficial, avertizînd că există mari dificultăți în păstrarea ortodoxiei credinței în mijlocul atîtor erezii și controverse<sup>30</sup>. De asemenea, el susține că teologia presupune nu numai condiții de ordin intelectual, ci îndeosebi de ordin etic și spiritual<sup>31</sup>.

Preoția este o slujire plină de răspundere deoarece în fața sufletului credinciosului preotul se află înaintea lui Dumnezeu. De aceea nu există preoție fără o viață morală desăvîrșită și fără o autoritate spirituală neștirbită: «Trebuie să fiu eu mai întîi curat și apoi să curăț pe alții. Să fiu eu înțelept ca să înțeleptesc pe alții. Să fiu eu lumină, ca să luminez pe alții. Să fiu eu sfînt, ca să sfîntesc pe alții»<sup>32</sup>.

Sfîntul Ioan Hrisostom (347—407), mare păstor, predicator, exeget, ascet și personalitate harismatică, a lăsat Ortodoxiei răsăritene cea

26. *Cuvîntarea XXXVIII-a la Nașterea Mîntuitorului*, 8. (trad. de Pr. Dr. Gh. Tilea), în «Glasul Bisericii», XXI (1962), nr. 1—2, p. 17. Referitor la doctrina hristologică, vezi *Impotriiva rătăcirii hristologice apolinariste*, trad. de Prof. Dr. Nicolae Cotos, în «Mitropolia Ardealului», XI (1957), nr. 3—4, p. 232—253 și Magistrand Vasile I. Bria, *Hristologia Sfîntului Grigorie de Nazianz*, în «Ortodoxia», XII (1960), nr. 2, p. 197—211.

27. *Cuvîntarea XLV*, 4, P. G. XXXVI, 628 C.

28. *Despre preoție*, 76 (trad. de D. Fecioru), în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 1—2, p. 153.

29. *Despre preoție*, 35—36, 48—49, trad. cit., p. 139, 143—144.

30. *Ibidem*, 35, 39—40, p. 139—141.

31. I. Bria, *Teolog și teologie, după Sfîntul Grigorie de Nazianz*, în «Glasul Bisericii», XVII (1958), nr. 1—2, p. 168—172; Nicolae V. Stănescu, *Teologie și viață la Sfîntul Grigorie de Nazianz*, în «Mitropolia Olteniei», XIV (1962), nr. 1—2, p. 3—12.

32. *Despre preoție*, 71, trad. cit., p. 151.



mai bogată operă teologică și cel mai strălucit exemplu de sobrietate și integritate morală<sup>33</sup>. De la el moștenim :

*Teologia sacerdoțului creștin.* — Nimeni n-a descris cu atîta forță de pătrundere experiența unică și răspunderea copleșitoare pe care le are și le trăiește preotul în fața Sfintei Mese, așa cum a făcut-o Sfîntul Ioan Gură de Aur în dialogul său *Despre preoție*<sup>34</sup>. Pentru el, experiența altarului este un eveniment unic, dumnezeiesc, plin de sfințenie și măreție, întrucît pe Sfînta Masă preotul atinge pe Iisus Hristos proslăvit<sup>35</sup>. Se poate afirma că toată teologia și etica hrisostomică au la bază experiența liturgică, această participare totală a spiritului la misterul Tainei Euharistice. De altfel Liturghia rămasă de la el este ea însăși o operă de teologie și de spiritualitate.

Sfîntul Ioan Gură de Aur a avut o activitate pastorală de profunzimi și proporții covârșitoare. Pentru el preoția este o slujire unică și ține de ființa Bisericii, încît fără preoție n-ar exista Biserică. Măreția slujirii preoțești stă în aceea că numai prin invocarea Sfîntului Duh de către preot, Hristos devine prezent în Trupul și Sîngele euharistic : «Chiar dacă este om cel ce stă în fața voastră — se adresează Sfîntul Ioan credincioșilor săi —, Dumnezeu este însă cel care lucrează prin el. Așadar, nu te uita la firea celui care se vede, ci gîndește-te la harul cel nevăzut. Nimic nu este omenesc din cele ce se întîmplă în acest jertfelnic sfințit. Dacă n-ar fi de față Duhul, n-ar exista Biserica ; iar dacă Biserica există, evident, este de față Duhul<sup>36</sup>. De aceea el cere preotului o curăție îngerească, o demnitate fără pată, o conștiință pură : «Spune-mi, te rog, unde îl vom pune pe preot cînd cheamă Duhul Sfînt, cînd săvîrșește înfricoșata jertfă și cînd atinge neconținut pe Stăpînul tuturor ? Cît de mare curăție, cît de mare evlavie îi vom cere ? Gîndește-te, ce fel trebuie să fie mîinile acelea care slujesc, ce fel trebuie să fie limba aceia care rostește acele cuvinte ? Nu trebuie să fie oare mai curat și mai sfînt decît orice sufletul care a primit atîta Duh ?»<sup>37</sup>.

*Teologia cuvîntului.* — Sfîntul Ioan Hrisostom a dat o importanță deosebită puterii cuvîntului în slujirea preoțească, care are drept scop «cunoașterea exactă a doctrinei adevărate și corectitudinea vieții»<sup>38</sup>. Din cugetările și predicile sale s-ar putea extrage o adevărată teologie a cuvîntului. Cuvîntul — această particularitate a omului — este, dintre

33. Pentru biografia, opera și activitatea Sfîntului Ioan Hrisostom, vezi studiile Pr. Prof. Ioan G. Coman : *Viața Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Glasul Bisericii», XVII, (1959), nr. 1—2, p. 20—41 ; *Personalitatea Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 9—10, p. 595—616 ; *Hirotonirea în preot a Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 12, p. 867—888 ; *Actualitatea Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 7—8, p. 403—493.

34. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Despre Preoție* (trad. de Pr. D. Fecioru), în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 10, p. 928—1011.

35. *Ibidem*, I, 1, trad. cit., p. 946 ; Vezi și Pr. Gh. Tilea, *Eulavie euharistică după Sfîntul Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», IX (1957) nr. 9—10, p. 632—648.

36. *Despre preoție*, VI, trad. D. Fecioru, p. 948.

37. *Despre preoție*, VI, 4, p. 986.

38. Jean Chrysostome, *Lettre d'exil*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie Malingrey (Col. «Sources Chrétiennes» no. 103), Les Éditions du Cerf, Paris, 1964, cap. 3, p. 71.

toate formele de expresie umană, cea mai plăcută lui Dumnezeu. Citind textul din Osea : «Aduceți cu voi cuvinte» (14,3), el afirmă că cuvîntul omului are valoare de jertfă, «jertfa cea mai mare, cea mai sfîntă și cea mai presus de orice»<sup>39</sup>. De aceea în ziua judecării vor fi cercetate și cuvintele (Matei XII, 36). Cuvîntul este o jertfă, dar și un instrument pastoral de primă importanță. Preotul are în minile sale puterea cuvîntului cu care încălzește sufletul și cu care vindecă păcatul. «În afară de pildă prin faptă, spune Sfîntul Ioan Gură de Aur, preoții n-au decît un singur mijloc, o singură cale de vindecare : învățătura cu cuvîntul, predica. Aceasta e instrumentul, aceasta e hrana, aceasta e cel mai bun aer... Prin predică ridicăm sufletul deznădăduit, smerim sufletul îngîmfat, prin predică lucrăm toate celelalte cîte ne ajută la însănătoșirea sufletului»<sup>40</sup>.

*Teologia moralei creștine.* — Sfîntul Ioan Hrisostom a subliniat în mod insistent inseparabilitatea dintre credință și viața spirituală. Credința fără virtute este o falsitate. Interpretînd cuvintele Sfîntului Apostol Pavel : «Dacă cineva este în Hristos, este o făptură nouă» (II Cor. V, 17), Sfîntul Ioan Gură de Aur consideră că credința și Botezul sînt temelia unei profunde înnoiri spirituale<sup>41</sup>.

Spiritualitatea hrisostomică se întemeiază nu atît pe raportul dintre voință și lege, cît pe puterea harului de a transfigura spiritul, putere care s-a infuzat naturii noastre prin asumarea ei în persoana lui Hristos. «Hristos a luat pîrga firii noastre și ne-a dat în schimb harul Duhului» — sînt cuvinte care cuprind o învățătură teologică de importanță capitală. Ele exprimă ideea unui «schimb ontologic» între Duhul lui Dumnezeu și firea umană.

Trebuie amintit, de asemenea, că etica hrisostomică, etica progresului spiritual<sup>42</sup>, are la bază o concepție antropologică optimistă<sup>43</sup> : «Natura umană — spune Sfîntul Ioan Gură de Aur — este instabilă și aplecată să alunece, dar și gata să părăsească greșala — și deși cade repede, ea se ridică și mai repede»<sup>44</sup>.

Dar lumina spirituală care este în noi de la Botez trebuie să lumineze «înaîntea oamenilor» prin fapte bune. Virtutea înseamnă înainte de orice puritate și sobrietate spirituală. Forța ei are o influență extraordinară asupra mediului în care trăim, de aceea credinciosul virtuos este nu numai un exemplu, ci și o «mărturie», în sensul că forța sa spiri-

39. *Predică la hirotonirea în preot*, I, (trad. de Pr. Prof. Ioan G. Coman), în «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 12, p. 884.

40. *Despre Profeție*, IV, 3, trad. cit., p. 971.

41. Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*. Introduction, texte critique, traduction et notes, de Antoine Wenger (Col. «Sources Chrétiennes», no. 50), Les Editions du Cerf, Paris, 1957. Cat. IV, 22—32. p. 193—199.

42. Pr. Proî, D. Stăniloae, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfîntul Ioan Gură de Aur*, în «Orthodoxia», IX (1957), nr. 4, p. 555—567.

43. Despre antropologia sa, vezi Demetrios Trakatellis, *Man Fallen and Restored, in the Teaching of S. John Chrysostom*, în «Sobornost», 1964, nr. 10 p. 569—584.

44. Jean Chrysostome, *A. Théodore*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Dumortier (Col. «Sources chrétiennes», no. 117), Les Editions du Cerf, Paris, 1966. *Scrisoarea 2, 1—3*, p. 53.

tuală schimbă starea semenului său, față de care are o responsabilitate etică. Cine a devenit membru al Bisericii, spune Sfântul Ioan Hrisostom, «și-a luat sarcina mântuirii aproapelui său»<sup>45</sup>. În aceasta constă măreția Bisericii: în preocuparea credinciosului nu numai de mântuirea sa, ci și de a semenului său. Dintre toate faptele bune, mântuirea aproapelui este cea mai mare, este culmea oricărei virtuți.

*Teologia slujirii.* — Nici o altă însușire a lui Dumnezeu nu este subliniată atât de puternic în teologia Sfântului Ioan Hrisostom cum este «iubirea de oameni». Cuvîntul *philanthropia* nu lipsește din nici o pagină a vastei sale opere. În gîndirea sa *philanthropia* dumnezeiască stă la temelie slujirii omului. El a arătat că omul are nu numai o valoare unică, ci și o chemare, o misiune și o responsabilitate unică în această viață. În locașul Bisericii există un altar pe care se aduce jertfa lui Iisus Hristos, dar în afara Bisericii există numeroase altare pe care credinciosul poate să aducă jertfa iubirii sale. Aceste altare sînt semenele noastre în realitatea lor concretă, față de care noi sîntem preoți. Aproapele nostru este un altar, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, nu numai pentru că iubirea față de Dumnezeu se manifestă și se concretizează în slujirea semenului, ci și pentru că omul este centrul creației întregi: «Universul a fost creat pentru om, nu omul pentru univers»<sup>46</sup>. Tot el a scos în evidență această cuprindere a semenilor în slujirea Bisericii. Biserica lui Hristos are conștiința că este responsabilă pentru mîntuirea tuturor: «Ce fel de om trebuie să fie cel care se roagă pentru tot orașul, pentru toată lumea, care se roagă ca să facă pe Dumnezeu îndurător față de păcatele tuturor, nu numai a celor vii, dar și al celor morți?... Ca și cum i s-ar fi încredințat întreaga lume, ca și cum ar fi tatăl tuturor oamenilor, așa se apropie preotul de Dumnezeu, rugîndu-se să se stingă războaiele de pretutindeni, să înceteze tulburările și cerînd, atât în rugăciunile din casă cît și în rugăciunile din Biserică, pace, an îmblîșugat, izbăvire grabnică de toate necazurile ce supără pe fiecare»<sup>47</sup>.

Acestea sînt cîteva aspecte din gîndirea Sfinților Trei Ierarhi în ce privește raportul dintre teologie și Biserică. Că teologia a ocupat în activitatea lor un loc foarte important este evident pentru fiecare dintre noi. De altfel, în întreaga Biserică din epoca lor a existat un interes general pentru teologie. De unde provine acest interes?

În primul rînd, din conștiința că acolo unde se vestește cuvîntul lui Dumnezeu este nevoie și de tilcuirea acestuia. Acest adevăr este dovedit și de faptul că toată teologia patristică are o substanță biblică, provine din interpretarea Sfinței Scripturi. Sfinții Părinți au înțeles teologia ca o comunicare și tilcuire continuă a cuvîntului lui Dumnezeu. În aceasta văd ei rolul teologiei: în asimilarea credinței de către Biserică, în comunicarea învățăturilor ortodoxe nu ca pe niște definiții abstracte, ci ca adevăruri existențiale și veșnice. Din această cauză, pentru ei, predica nu este o piesă facultativă și secundară în cult, ci un

45. *Ibidem*.

46. *Omilia XVIII la Romani*, ed. fr. Bareille, vol. VIII, p. 132.

47. *Despre preoție* VI, 4, trad. cit., p. 985.

instrument indispensabil transmiterii și interpretării doctrinei Bisericii<sup>48</sup>. Pornind de la principiul că oriunde se propovăduiește cuvîntul lui Dumnezeu este necesară tilcuirea sa adecvată și actuală, Sfinții Trei Ierarhi au considerat că cel mai bun mediu pentru predică îl creează Liturgia. Ei au creat *predica liturgică*, pentru că în Liturghie credința se exprimă sub formă doxologică și simbolică, formă care întregeste caracterul didactic al predicii.

În al doilea rînd, interesul epocii patristice pentru teologie provine din dragostea Sfinților Părinți față de Biserică, față de adevărul ei mîntuitor : «Ce altă îndatorire are oare preotul decît aceea de a arăta, după puterea lui omenească, trupul lui Hristos, Biserica, vrednică de capul ei»<sup>49</sup>. Și Sfinții Trei Ierarhi au dovedit din plin acest lucru.

Biserica din epoca lor, epoca dintre primele două sinoade ecumenice, a fost zdruncinată de mari dificultăți interne și externe, erezii, schisme, erori doctrinare, mișcări parabisericești. Dar dintre toate acestea, lupta cu ereziile a fost aprigă și s-a dus la nivelul cel mai înalt al gîndirii teologice și filozofice de atunci. S-ar putea spune că dacă Biserica răsăriteană a reușit să păstreze ortodoxia credinței și să supraviețuiască în condițiile istorice complexe ale veacului al IV-lea, a fost în primul rînd datorită contribuției gîndirii acestor «didascali ecumenici», care au creat o spiritualitate profund bisericească și ortodoxă, capabilă să reziste tuturor încercărilor și loviturilor dinăuntru și dinafara Bisericii.

Mai presus de orice, Sfinții Trei Ierarhi au fost personalități harismatice. Înzestrați cu harisma cunoașterii lui Dumnezeu, ierarhi cu o vastă cultură creștină și experiență pastorală, asceți și filozofi, Sfinții Trei Ierarhi au elaborat o teologie profund autentică pentru că au avut la baza ei cunoașterea spirituală și experiența personală a adevărului dumnezeiesc. Pentru Sfinții Părinți, un teolog care ar spune că cunoașterea personală și directă a lui Dumnezeu este imposibilă, nu se poate numi teolog, pentru că teologie — în accepția Sfinților Trei Ierarhi — înseamnă și teologhisire, cunoașterea și trăirea adevărului dumnezeiesc.

Desigur, teologia presupune studiu aprofundat și o imensă muncă intelectuală. Dar ea nu rezultă dintr-o țesătură conceptualistă. Teologia este pentru Sfinții Părinți nu numai elaborare intelectuală, ci mai ales un act spiritual — de aici problema eticii teologului. Ei au ilustrat un adevăr subliniat cu insistență în toată gîndirea răsăriteană și anume, teologia nu se poate face în orice condiție morală. Teologia înseamnă rugăciune, contemplație, asceză, studiu, experiență liturgică, cunoașterea omului și a lumii. Pentru ei nu este posibilă separarea între teologie și spiritualitate, deoarece dogma nu este o schemă intelectuală sau o combinație de noțiuni teoretice, ci o realitate spirituală care trebuie trăită în mod personal. O teologie conceptualistă este și o teologie nihilistă, deoarece ea neagă relația dintre credință și viață.

48. *Ibidem*, IV, 4—6, p. 969—971.

49. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, IV, 2, *trad. cit.*, p. 970.

Ce învățături scoatem din gândirea Sfinților Trei Ierarhi pentru teologia și slujirea preotului din vremea noastră ?

Mai întâi, necesitatea și importanța teologiei pentru misiunea pastorală și omiletică a preotului. Teologia este o componentă esențială a formației sacerdotale, deoarece preotul are misiunea de a învăța. Comentînd cuvintele : «Cel ce va face și va învăța, acela mare se va chema» (Matei V, 19), Sfîntul Ioan Gură de Aur spune : «Dacă prin «a învăța» Hristos ar fi înțeles «a face» n-ar fi mai trebuit să spună «și va învăța», ci ar fi fost de ajuns să spună atît : «cel ce va face». Dar așa, din pricină că a vorbit separat de amîndouă, a arătat că altceva este a face și altceva este a învăța cu cuvîntul și că e nevoie de amîndouă pentru o desăvîrșită zidire sufletească»<sup>50</sup>.

Teologia reprezintă astfel un instrument indispensabil pastorației și de aceea nu trebuie să se așeze în opoziție preotul-teolog cu preotul-păstor. Teologul și păstorul au aceeași răspundere directă și comună față de Biserică, pentru că nu există o teologie care se învață la catedră de către specialiști și alta care se face de preoți în mod practic. Preotul este interpretul mărturisirii de credință în comunitatea sa, îndrumînd corect viața spirituală, eliminînd falsele credințe, corectînd confuziile doctrinare. Iar «pentru a face față tuturor acestor greutăți nu i s-a dat preotului alt mijloc decît ajutorul cuvîntului. Dacă este lipsit de puterea cuvîntului, atunci sufletele credincioșilor săi nu vor avea o soartă mai bună decît corăbiile veșnic amenințate de furtuni. De aceea preotul trebuie să facă totul ca să dobîndească această putere, puterea de a predica», susține Sfîntul Ioan Hrisostom<sup>51</sup>.

Pe amvonul Bisericii, în fața Sfîntului altar, în ambianța întregii comunități, preotul meditează asupra cuvîntului lui Dumnezeu. Din experiența sa liturgică și pastorală, din contactul viu și direct cu comunitatea umană, el însuși poate aduce noi contribuții la teologia Bisericii. Întotdeauna, cei mai autentici teologi au fost cei mai renumiți păstori și sacerdoți.

În al doilea rînd, necesitatea înnoirii teologiei și a deschiderii față de problemele sociale. Așa cum am văzut, teologia ortodoxă patristică, identificîndu-se cu conștiința Bisericii din epoca respectivă, nu s-a dezvoltat nici în opoziție cu Biserica și nici în afara ei. Dar tocmai pentru că teologia se integrează în viața în continuă dezvoltare a Bisericii ea nu trebuie să fie statică. Biserica este un organism viu și ea nu poate trăi numai din repetarea tradiției, deoarece ea trebuie să răspundă problemelor care preocupă pe credincioșii ei în fiecare epocă. Teologia ortodoxă a înțeles receptarea tradiției patristice într-un sens dinamic, creator. De aceea, păstrînd continuitatea cu tradiția strămoșească și ecumenică, Biserica noastră promovează o teologie a prezentului, care ține seama de marile realități ale existenței umane.


Prin integrarea teologiei în viața reală a Bisericii, are loc și deschiderea ei față de problemele lumii în continuă prefacere, pentru că Bise-

50. *Ibidem*, IV, 8, p. 967.

51. *Ibidem*, IV, 5, p. 973.

rica nu este un cerc închis, ci un mediu în care sînt absorbite preocupările și aspirațiile marelui organism social al «cetății». Pentru Sfinții Părinți teologia nu se poate despărți deci de pastorație și de «apostolatul social». Preotul este și un membru al «cetății», un slujitor activ și responsabil al ei. Teolog, păstor și cetățean — constituie dimensiuni indispensabile și inseparabile în formația și slujirea preotească. Mulți teologi din vremea noastră își dau seama de situația gravă pe care o creează nu numai o teologie fără Dumnezeu sau fără Biserică, ci și de o teologie fără sensul umanului, fără simțul istoriei prin care trece lumea de azi. De aceea ei recunosc că deschiderea Bisericii și a teologiei față de lume constituie o premisă necesară înnoirii vieții spirituale.

În al treilea rînd, promovarea unei teologii a Bisericii, specifice locului, în spiritul tradiției apostolice. Contribuția teologică a Sfinților Trei Ierarhi are un caracter specific, original, în consensul întregii gândiri patristice. Ei au arătat că în procesul de aprofundare a credinței fiecare teolog aduce o viziune proprie care decurge din bogăția de sensuri a Revelației și care se integrează în unitatea simfonică a Bisericii sobornicești. În acest sens, se poate vorbi și de contribuția teologică specifică pe care o Biserică locală o aduce în consensul Ortodoxiei ecumenice. Astfel, Biserica Ortodoxă Română este organizată ca Biserică locală, dar ea posedă toate însușirile Bisericii sobornicești. La fel și teologia noastră. Pe de o parte, ea păstrează tezaurul comun întregii Ortodoxii, pe de altă parte, ea deține anumite valori care îi sînt proprii, care țîșnesc din rădăcinile ei istorice originale, care fac parte din structura ei spirituală. *Ortodoxia românească* are etosul ei original care provine dintr-o împreunare organică dintre credință, spiritualitate și viața socială. Românească, prin spiritul și identitatea ei istorică, Ortodoxia noastră are un suflu ecumenic, un orizont larg. Sarcina tinerei generații de teologi este de a prelua tezaurul spiritual propriu Ortodoxiei românești, de a-l îmbogăți și înnoi, integrîndu-l gândirii teologice contemporane ecumenice.



## DATE ALE BIBLIEI CONFIRMATE DE CERCETĂRILE ARHEOLOGICE ȘI ISTORICE

### Migrația filistenilor

1. *Precizări asupra cronologiei Orientului Apropiat.* — Cronologia istoriei țărilor din Orientul Apropiat a cunoscut diferite etape în studierea ei, descoperirile de noi documente aducând schimbări importante și o redare a evenimentelor.

Exemplul cel mai cunoscut de mari modificări în datarea perioadelor istorice și arheologice universale îl constituie cronologia Egiptului. Bazată la început numai pe listele dinastiilor regale, transmise de Manethon, s-a definitivat în funcție de documentele noi ce se publicau. Descoperirea unor date astronomice din Imperiul Mijlociu (cca 2052—1778 î.d.Hr.) a adus unele precizări, dând naștere cronologiei lungi a lui F. Petrie, care punea începutul domniei lui Menes, primul faraon al dinastiei I, în mileniul al V-lea î.d.Hr., dar și a cronologiei scurte foarte combătută la vremea ei, a lui E. Meyer, care propunea, bazându-se pe o analiză strânsă a datelor istorice pentru același eveniment numai anul 3200 î.d.Hr. Descoperiri și studii ulterioare au făcut pe A. Scharff să fixeze începutul cronologiei egiptene la 2850 î.d.Hr. Ca și cronologia lui E. Meyer, la timpul ei, cronologia lui A. Scharff nu a fost recunoscută de mulți cercetători, deși este foarte bine argumentată și are chiar unele datări approximate în plus. Dar știința istorică nu stă pe loc și astăzi cele mai moderne cronologii se opresc la cca. 2800 î.d.Hr. cu posibilități minime de a se schimba în viitor<sup>1</sup>.

O evoluție asemănătoare a avut și cronologia țărilor din Mesopotamia. Astăzi s-a ajuns la o punere de acord a celor două cronologii egipteană și mesopotamiană până la cca. 2000 î.d.Hr. și ele formează baza acceptată de majoritatea istoricilor și arheologilor, pentru studierea și datarea evenimentelor istorice atât în Orientul Apropiat cât și din zonele învecinate<sup>2</sup>.

Prezentul studiu asupra cronologiei biblice ține seama de rezultatele cercetărilor istorice noi. Până la cca. 1000 î.d.Hr. există o corespondență evidentă între evenimentele din istoria evreilor cu evenimentele din Orientul Apropiat; anterior acestei date însă cronologia istorică actuală nu ține seama de datele Bibliei. În acest impas se află cronologia istorică de peste o sută de ani, de când s-au făcut primele încercări de a pune de acord datele Bibliei cu istoria țărilor vecine din Orientul Apropiat.

---

1. A. Scharff, *A. Moortgat, Ägypten und Vorderasien im Altertum*, München, 1950, p. 25—33; H. Stock, în «*Analecta Orientalia*», 31, 1919—1950, p. 113; W. Helck, *Untersuchungen zu Manetho und den ägyptischen Königslisten*, Berlin, 1956, p. 83; J. Delorme, *Chronologie des civilisations*, Paris, 1956, p. 26.

2. Pentru o privire generală asupra istoriei Orientului Apropiat a se vedea lucrările (în limba română) V. I. Avdjev, *Istoria orientului antic*, București, 1951; *Istoria universală*, vol. I, București, 1958; N. Petrovski, A. Belov, *Țara marelui Hapi*, București, 1958; I. Stoian, *Civilizația Egiptului antic*, București, 1958; S. N. Kramer, *Istoria începe la Sumr*, București, 1962.

Nu trebuie considerat că ceea ce s-a obținut pînă astăzi în studierea cronologiei istorice reprezintă o situație definitivă, căci în acest caz concluzia ar fi să admitem că datele Bibliei sînt eronate, ceea ce ar fi complet fals cum încercăm să dovedim în acest studiu și în cel ce îi va urma. Pentru că, după cum se va vedea, nepotrivirea de date ce există în prezent este numai aparentă și se datorește modului unilateral de studiere a Bibliei. Se consideră de istorici că Biblia reprezintă o lucrare cu o continuitate istorică deplină între diferitele părți ce o compun. În realitate, Biblia este formată dintr-un ansamblu de scrieri apărute în diferite epoci, în scopul întăririi credinței poporului evreu<sup>3</sup>.

Studiul documentelor păstrate în arhivele, care s-au descoperit și se descoperă mereu în toate țările din Orientul Apropiat, a dezvăluit lipsa unei continuități a lor și absența datelor pentru unele epoci întregi. În general lipsa documentelor a fost pusă pe seama faptului că acestea ar fi fost distruse o dată cu dărîmarea clădirilor în care erau adăpostite. Cum arhivele conțineau sute de tăblițe de lut, logic era ca să se fi păstrat măcar unele tăblițe sau fragmente din ele, dar acestea lipsesc cu desăvîrșire. De aci concluzia că în istoriografia țării respective s-a produs o ruptură cronologică, adică un «hiatus» istoric, care n-a fost completat fie din lipsă de date, fie cu bună știință, întrucît istoria se scria în antichitate spre a preamări numai faptele de glorie ale conducătorilor de popoare și mai puțin a popoarelor.

Un astfel de «hiatus», aproape general, s-a produs în țările din Orientul Apropiat în secolul al XVII î.d.Hr., cînd triburi de indo-iranieni au pătruns din stepele est-europene în partea estică a podișului anatolian și au dat loc la mari mișcări de popoare în aceste locuri. Atunci au apărut mitanienii în Asia Mică, kassiti în Mesopotamia, hicsosii în Egipt ș.a.m.d.<sup>4</sup>.

În această epocă în istoria hitiților, asirienilor, babilonienilor și egiptenilor se constată un «hiatus» aproape complet, sau se consemnează doar date foarte scurte despre dinastia cotoptorilor. Dacă nu s-ar fi ținut seama de acest «hiatus», cronologia țărilor din Orientul Apropiat ar fi fost complet denaturată.

În Canaan stăpînirea hicsosilor a fost urmată de o serie de ocupații egiptene, cuprinzînd aproximativ perioada dintre cca. 1675 și 1175<sup>5</sup>.

În chip surprinzător Biblia, care este foarte bogată în amănunte istorice, nu amintește nici un cuvînt despre aceste ocupații străine. Majoritatea istoricilor, foarte sceptici în privința datelor Bibliei, au pus de acord în chip forțat istoria evreilor cu aceea a Orientului Apropiat. Ei consideră ipotetic, că această lipsă se datorește faptului că evreei se aflaseră în această perioadă în Egipt. Astfel epoca judecătorilor și a primilor regi pînă la Solomon, care, după datele amănunțite în Biblie, cuprinde peste 600 de ani, a fost restrînsă de istorici în chip teoretic la cca. 200 de ani; iar epoca patriarhilor a fost considerată ca legendară.

3. A. Lods, *Israël des origines au milieu du VIII-ème siècle*, Paris, 1930, p. 12.

4. E. Cavaignac, *Histoire générale de l'antiquité*, Paris, 1946, p. 551–553; A. Parrot, *Archéologie mésopotamienne*, vol. II, Paris, 1953, p. 355–375; A. Toynbee, *A study of history*, vol. X, Oxford, 1956, p. 197–212; J. A. Wilson, în «Journal of Near Eastern Studies» în continuare notat «J.N.E.S.», XIX (1960), 3, p. 297–299; J. V. Beckerath, în «J.E.N.S.», XXI (1962), 2, p. 140–147; C.F.A. Schaefer, *Stratigraphie comparée et chronologie de l'Asie Occidentale* (III-ème et II-ème millénaires) Londra, 1948, p. 550–556.

5. R. Grousset ș.a., *Histoire universelle*, vol. I, Paris, 1956, p. 173; W. C. Hayes, *The Scepter of Egypt*, Cambridge, 1960, vol. I, p. 351 și vol. II, p. 42.



Oricine cercetează istoria Orientului Apropiat și cunoaște greutatea și erorile survenite în studierea acesteia își dă seama că atât în istoria evreilor cât și în cea a popoarelor înconjurătoare chiar dacă se redă în chip simplu numai anumite fapte se urmărește totuși relatarea evenimentelor istorice cât mai aproape de realitate.

Trebuie să presupunem că în Biblie există un «hiatus» nerelevat încă, fapt ce nu trebuie să surprindă, întrucât există unul asemănător, foarte cunoscut, anume epoca șederii evreilor în Egipt. Într-adevăr, pentru un interval de mai mult de 400 de ani, Biblia nu consemnează nimic, cu excepția descrierii intrării și ieșirii evreilor din această țară, întrucât această epocă nu a dat nimic însemnat pentru credința acestui popor.

Posibilitatea existenței a încă unui «hiatus» neprecizat de istorici până astăzi este sugerată de prezența celui «hiatus» general din Orientul Apropiat, amintit mai înainte, ca și de absența în Biblie a oricărei știri despre ocupațiile hicsșilor și a egiptenilor. Aceste ocupații, durând împreună cca. 500 de ani, întrec perioada șederii evreilor în Egipt, care a fost numai de cca. 400 de ani. Dacă aceste evenimente ar fi fost contemporane, cum se susține astăzi de istorici, din cauza diferenței de durată, evreii ar fi trebuit în chip obligator să fi venit în contact în Canaan cu unul din aceste două popoare, lucru ce nu se constată în Biblie. Deci evenimentele s-au produs la date diferite și atunci urmează că lipsesc datele istorice pentru o epocă neprecizată în timp. La datarea acestui «hiatus» necunoscut ajută datele cuprinse în Biblie.

Istoria Orientului Apropiat lasă să se înțeleagă că epoca ocupațiilor egiptene în Canaan a fost urmată la rândul ei de una a «popoarelor mării», printre care se numărau și filistenii (pelisim, peleșet)<sup>6</sup>. Deci, după cronologia istorică actuală ar rezulta că evreii, părăsind Egiptul sub conducerea lui Moise și cucerind Canaanul sub Iosua cu puțin înaintea anului 1200, ar fi trebuit să se ciocnească fie cu ocupanții egipteni, fie cu ocupanții filistenii. Dar în *Cartea Iosua* unde se descrie cucerirea Canaanului, sînt amintite nenumărate popoare și cetăți dar nu se pomeneste nimic nici de egipteni, nici de filistenii. De aceea se poate spune că evenimentele cuprinse în *Cartea Iosua* s-au produs în altă perioadă cu mult anterioară, mai ales că orașele care mai tîrziu vor fi ale filistenilor sînt amintite sub Iosua ca aparținînd altor popoare. Despre ocupația filistenilor se vorbește mult mai tîrziu spre sfîrșitul *Cărții Judecătorilor*; iar despre ocupațiile hicsșilor și egiptenilor nu se pomeneste nimic. Deci concluzia logică este că acel «hiatus» necunoscut s-a produs în perioada judecătorilor, iar posibilitatea datării lui o poate da studierea epocii, cînd s-a produs migrarea filistenilor.

2. *Ipotezele istorice actuale despre Biblie.* — Reașezarea pe baze noi a cronologiei impune o scurtă trecere în revistă a ipotezelor existente cu privire la cronologia biblică și a criticilor ce li se aduc. Nu este necesar să analizăm aici cronologiile vechi, care au avut circulație în evul mediu și care se bazau numai pe studiul textelor biblice (Des Vignolles, de exemplu în 1780, a socotit peste 200 de astfel de variante cronologice)<sup>7</sup>, ci ne vom opri numai la stadiul actual al problemei cronologiei istorice.

6. J. B. Bury, S. A. Cook, F. E. Adcock, *The Cambridge Ancient History*, vol. II, Cambridge, 1931, p. 274–293; E. Auerbach, *Wüste und Gelobtes Land*, Berlin, 1932, p. 159–165; A. Jirku, *Die Ausgrabungen in Palästina und Syrien*, Halle, 1956, p. 74–77; R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, vol. II, Paris, 1960, p. 18–20; M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte*, Paris, 1958, p. 138–140; L. Habachi, în «J.N.E.S.», XX (1961), 1, p. 47–89.

7. R. Lepsius, *Chronologie der Aegypter*, Berlin, 1849, p. 315–379; *The Cambridge Ancient History*, vol. I, Cambridge, 1928, p. 158–166; vol. II, 1931, p. 356; V. Grumel, *La chronologie*, Paris, 1958, p. 6–10, 219–221.

În prezent istoria evreilor este considerată exactă începînd cu Solomon (cca. 970—930 î.d.Hr.), contemporan cu faraonul Șesonk I (cca. 945—924 î.d.Hr.)<sup>8</sup>. Pentru epoca anterioară s-a încercat să se stabilească o datare pe baza datelor Bibliei, pe datele lui Josephus Flavius și ale istoriei țărilor vecine din Orientul Apropiat.

Una din datele principale ale cronologiei este cea a «exodului», adică a «ieșirii din Egipt», care, după cronicarii de la curtea regală, ar fi avut loc cu 480 ani înainte de anul al 4-lea al domniei lui Solomon (III Regi VI. 1). Septuaginta indică în acest loc numai 440 de ani<sup>9</sup>, ceea ce arată că data numerică a fost transcrisă greșit. În realitate, adunînd diferitele date aflate în Biblie se ajunge la mai mult de 600 de ani, cifră de care se apropie Josephus Flavius care indică 592 de ani (*Antiquitates Iudaicae*. VIII. 2) sau 612 ani (*Adversus Apionem*, II. 2)<sup>10</sup>. Această indicație din Biblie a fost cauza atitudinii sceptice a istoricilor. Ambele date, cea de 480 de ani și cea de 592 ani au generat cîte o cronologie istorică diferită<sup>11</sup>.

În sfîrșit, alți cercetători, bazîndu-se pe genealogiile sacerdotale, au scurtat și mai mult această perioadă controversată.

a) O ipoteză — susținută de M. Hall, J. Delorme ș.a. — ținînd seama de suma anilor de 592 de ani după Josephus Flavius, consideră că «exodul» a avut loc pe la 1545, după moartea lui Amasis I, care a expulzat pe hicsosi din Egipt și ar fi oprit pe evrei<sup>12</sup>.

b) Altă ipoteză — creată de Lefébure în 1896 și amplificată de alți cercetători — adoptă perioada de 480 de ani sau cea de 440 de ani și plasează «exodul» la 1480, sub Thutmes al III-lea, sau la 1440, sub Amenofis al II-lea. Această cronologie, ca și cea anterioară, dă posibilitatea unei explicații parțiale asupra apariției numeroasei populații *habiru* în Canaan, în epoca ocupației egiptene. Ea este susținută în prezent de J. Garstang, și C. Marston, care consideră că faimoasa cetate a Ierihonului, care a dispărut în epoca lui Iosua (Ios. VI, 24), a fost distrusă pe la 1400, sub Amenofis al III-lea<sup>13</sup>. Cronologiile aminte au apărut ca un fel de reacție la ipoteza cea mai veche, datorată lui R. Lepsius.

c) R. Lepsius, în 1849, bazîndu-se pe genealogiile tradiționale sacerdotale, a restrîns istoria evreilor anterioară lui Solomon la 500 de ani; 100 de ani Avraam-Iacob, 100 de ani Iacob-Moise și 300 de ani Moise-Solomon<sup>14</sup>. Această cronologie, acceptată de majoritatea cercetătorilor istorici și actualizată în bună parte de M. Noth, P. Montet, R. de Vaux ș.a.<sup>15</sup>, așează «exodul» pe la 1235, sau 1220 în funcție de cronologia egipteană acceptată, după lunca domnie a lui Ramses al II-lea (1304—1238 sau, după cronologia nouă, 1290—1224), bazîndu-se pe faptul că în Biblie se spune că evreii au lucrat la construirea cetății Ramses (Ies. I, 11). Conform acestei

8. A. Jepsen. *Die Quellen des Königsbuches*, Halle (Saale), 1956, p. 43. E. Hornung. *Untersuchungen zur Chronologie und Geschichte des Neuen Reiches*, Wiesbaden, 1964, p. 24, 29.

9. R. Lepsius. *op. cit.*, p. 315.

10. Flavius Joseph, *Oeuvres complètes*, Paris, 1843, p. 201; Flavius Joseph, *Contre Apion*, Paris, 1930, p. 62.

11. *La Bible et l'Orient*, Paris, 1955, p. 37; H. H. Rowley, în «*Orientalia Suecana*», IV, (1955), p. 77—86.

12. G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, vol. I, Paris, 1927, p. 156—157; A. Lods, *Israël des origines...*, p. 206—208; P. Jouguet, E. Dhorme, J. Vandier, A. Aymard, G. Contenau, F. Chapoutier, R. Grousset, *Les premières civilisations*, Paris, 1950, p. 217; J. Delorme, *op. cit.*, p. 32.

13. C. Marston, *La Bible a dit vrai*, Paris, 1956, p. 166.

14. R. Lepsius, *Königsbuch der Alten Ägypter*, Berlin, 1858, «Anexa», p. 6.

15. R. de Vaux, în «*Revue biblique*», 1965, I, p. 5—28; J. Finegan, în «*Revue Biblique*», 1966, I, p. 146—147.

cronologiei se renunță de unii istorici la perioada de 40 de ani de ședere a evreilor în deșert (Deut. II, 7), întrucât o stea din anul al cincilea al domniei lui Merneptah (1238—1219) sau, după cronologia nouă, 1224—1204), amintește ca supuse de egipteni unele cetăți din Canaan (ca Ascalon, Ghezer, Ienoam) și vorbește de distrugerea lui Israel<sup>16</sup>.

Prin «Israel» se consideră de obicei că aici este amintit poporul evreu, însă ar putea fi vorba și de orașul cu nume Izreel (Jos. XIX, 18; I Regi XXV, 43; II Regi IV, 4; III Regi IV, 12; XVIII, 45; XXI, 1). Rezultă deci că evreii sînt prezenți în Canaan sub stăpînirea egipteană, fapt ce contrazice cronologia istorică acceptată în prezent.

W. F. Albright susține pentru «exod» anul 1280, spre a include și cei 40 de ani de ședere în deșert, dar neglijează faptul că Biblia amintește că faraonul opresor, presupus a fi Ramses al II-lea, era mort cînd evreii părăseau Egiptul (Ieș. II, 23)<sup>17</sup>.

E. Auerbach, care susține această cronologie istorică propune pentru epoca judecătorilor următoarele datări: 1220—1200 — cucerirea Canaanului, cca 1180 — sosirea «popoarelor mării», cca. 1175 — migrarea tribului Dan (Jud. XVIII, 28); cca. 1150 — bătălia Deborei la Tabor (Jud. IV, 14); cca. 1100 — moartea lui Ghedeon și Abimelec (Jud. VIII, 32 și IX, 54); cca. 1080 — bătălia de la Afec (I Regi IV, 1); 1022—1010 — Saul; 1010—970 — David; 970—930 — Solomon<sup>18</sup>. Alți autori indică date asemănătoare, care diferă numai cu cîtiva ani.

Înainte de «exod», se precizează numai că migrația strămoșilor evreilor din Mesopotamia în Canaan a avut loc în intervalul dintre secolele al XXII-lea — XIX-lea î.d.Hr., data variînd de la un autor la altul, și că intrarea în Egipt a avut loc, după toate probabilitățile, în epoca stăpînirii hicsosilor.

3. *Critica ipotezelor istorice actuale.* — Punctul slab al primelor două ipoteze istorice amintite mai sus stă în faptul că epoca judecătorilor este făcută să coincidă cu perioada stăpînirii egiptene asupra Canaanului (cca. 1550—1175), despre care Biblia nu amintește nimic. Ele nu sînt confirmate nici de scrisorile din arhiva de la Tell-el-Amarna (1390—1360), care dau o serie de nume de conducători din Canaan, dar numele nici unui dintre ei nu seamănă cu cele amintite de Biblie<sup>19</sup>, întrucît epoca judecătorilor trebuie plasată în altă perioadă, mult mai veche.

Pentru o datare mai recentă conformă cu ipoteza lui R. Lepsius, se aduc și o serie de argumente lingvistice, care ar plasa epoca lui Iosif în timpul Imperiului Nou (1610—715), dar se uită că Biblia, fiind transcrisă în diferite epoci, unele denumiri au putut fi actualizate spre a fi pe înțelesul cititorilor. Astfel se amintește de Ur al caldeenilor (Fac. XI, 31) în timpul lui Avraam, pe cînd caldeii sînt amintiți în istorie de-abia la sfîrșitul mileniului al II-lea î. d. Hr., sau de regiunea Ramses (Fac. XLVII, 11) sub Iosif, cu mult înainte de existența faraonilor cu acest nume<sup>20</sup>. De altfel, nici un autor nu explică aceste anacronisme decît ca actualizări ale celor care au transcris textele și nimeni n-a încercat din această cauză să dateze epoca patriarhilor la sfîrșitul mileniului al II-lea î.d.Hr.

16. C. Marston, *op. cit.*, p. 160—162; A. Schariff, A. Moorlat, *op. cit.*, p. 165.

17. W. F. Albright, *Historia Mundi*, vol. II, Bern, 1953, p. 353; J. Delorme, *op. cit.*, Paris, 1956, p. 52.

18. E. Auerbach, *op. cit.*, p. 165—189, 298—300.

19. British Museum, *A Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities*, ed. III, Londra, 1922, p. 127—136; C. Marston, *op. cit.*, p. 160.

20. L. Woolley, *Abraham*, Paris, 1936, p. 54; Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose*, Berlin, 1956, ed. II, p. 356; *La Bible et l'Orient*, p. 39.

Împotriva ipotezei lui R. Lepsius, acceptată deocamdată de majoritatea istoricilor și arheologilor, se ridică o serie de obiecțiuni importante, care o contrazic în punctele ei fundamentale.

a) În epoca general-admisă a migrației familiei lui Avraam din Mesopotamia în Canaan (în jurul anului 2000 î.d.Hr.), se constată numai o invazie de amoriei, în sens invers, din Siria în Mesopotamia. Dacă migrarea s-ar fi produs în această epocă, limba ebraică ar fi trebuit să fie foarte asemănătoare cu limba akkadiană clasică, lucru ce nu se constată, ceea ce ar fi un indiciu că acest fapt s-a produs cu mult mai înainte.

b) Biblia nu pomenește nimic despre stăpânirea hicsosilor, nici în Egipt, nici în Canaan, în epoca lui Iosif, ci din contră amintește de alte popoare; ceea ce ar indica epoci diferite și că Iosif ar fi trăit cu mult înainte de această ocupație.

c) Documentele din Orientul Apropiat din mileniul al II-lea î.d.Hr. amintesc foarte des un popor *habiru*, răspândit mai ales în Canaan. J. Bottero și M. Greenberg au strîns și studiat toate documentele privitoare la *habiru*<sup>21</sup>. În conformitate cu cronologia istorică actuală, *habiru* ar trebui să fie diferiți de evrei.

Întrucît *habiru* sînt amintiți continuu în epoca stăpînirii egiptene în Canaan, logic ar rezulta după cronologia actuală, că la cucerirea Canaanului de către evrei, *habiru* ar fi trebuit să fie oponenții principali; or Biblia nu-i amintește de loc și citează tot mereu ca dușman principal numai pe amoriei, cunoscuți egiptenilor încă din epoca Imperiului Vechi. Din studiul scrisorilor de la Tell-el-Amarna rezultă că *habiru*, stăpîneau aceleași regiuni cu evreii în epoca regilor și se luptau împotriva aceluiași cetăți dușmane<sup>22</sup>. Coincidența este mult prea mare, ca să nu atragă atenția în mod deosebit. Ea impune identificarea acelor *habiru* cu poporul evreu și astfel se formează argumentul principal, care obligă la o nouă datare a cuceririi Canaanului.

d) Baza principală a cronologiei istorice actuale o formează amintirea construirii cetății Ramses de către evrei în perioada șederii în Egipt (Ieș. I, 11). Dar acest lucru nu probează nimic, întrucît regiunea Ramses este amintită și în epoca lui Iosif, deci nu poate forma un argument pe baza căruia să se construiască o întreagă cronologie. Această cetate este identificată cu cetatea egipteană Per Ramses, localizată de arheologi fie la Tanis, fie la Quantir<sup>23</sup>. Dar cercetările arheologice n-au găsit aici nici un vestigiu din epoca lui Ramses al II-lea care să poată fi atribuit evreilor. Pe monumentele egiptene sînt amintiți, în Imperiul Nou pînă la Ramses al III-lea, prizonieri *apiru* (= *habiru*) proveniți din Canaan și care lucrau la ridicarea de construcții publice<sup>24</sup>. Din această cauză unii cercetători, care identifică pe *habiru* cu evreii, consideră că relatările din Biblie ar fi legendare și că în realitate tradiția biblică a fost creată de acești prizonieri care au locuit în Egipt.

21. Z. Mayani, *Les hyksos et le monde de la Bible*, Paris, 1956, p. 137—118; M. Lambert, în «Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale»; L. (1956), 1, p. 40—43; J. A. Wilson în «J.N.E.S.», XVI (1957), 2, p. 139—141; M. Astour, în «Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale», LIII (1959) 2, p. 70—76, J. C. L. Gibson, în «J.N.E.S.», XX (1961) 4, p. 217—238; J. R. Kupper, în «Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale», LV (1961) 4, p. 197—200.

22. W. F. Albright ș.a. *Ancient near eastern texts, relating to the Old Testament*, Princeton, 1955, p. 483—490. 23. *La Bible et l'Orient*, p. 48.

24. P. Jouguet, ș.a. *op. cit.*, p. 317; Ch. Vroilleaud, în «Les annales archéologiques de Syrie», VI (1956), p. 87—91; M. Lambert, în «Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale», L (1956), 1, p. 40—43; H. Otten, în «Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie», 18 (52) 1957, p. 216—223; T. Sävö Söderbergh, în «Orientalia Succana», I (1952), f. 1—2, p. 5—14; G. Dossin, în «Syria», XIX (1938), p. 105—126; *La Bible et l'Orient*, p. 46—50.

e) Prezența numelui de «Israel», la începutul domniei lui Merneptah, probează că evreii erau în Canaan cu mult înainte de această epocă. De asemenea la Bet-Şean (Beisan) s-au descoperit două stele cu inscripții din epoca lui Seti I și Ramses al II-lea, în care este amintită victoria asupra lui Asaru, denumire care a fost apropiată de cercetători de numele de Așur, al unuia din triburile evreiești<sup>25</sup>.

f) Biblia amintește că la cucerirea Canaanului evreii s-au luptat cu amoreii, iar despre egipteni nu vorbește nimic. Deoarece am văzut că egiptenii îi amintesc pe evrei pe monumentele lor, rezultă că evreii trebuie să se fi așezat în Canaan cu mult mai înainte decât socotesc unii istorici în prezent.

g) Arheologia de asemenea nu constată în săpături apariția unui popor nou, care să fi venit din Egipt, la nici una din datele propuse de istorici (1545, 1440, 1235 sau 1220). Acest eveniment ar fi trebuit să fie marcat în săpături prin straturi de distrugeri și mai ales printr-o ceramică nouă adusă din Egipt. Acest lucru se constată doar pentru o epocă mai veche. S-a atribuit eronat evreilor stratul de distrugeri de la începutul secolului al XII-lea î.d.Hr., datorit de fapt «popoarelor mării». În săpături se descoperă numai ceramică autohtonă și un procent mic de fragmente miceniene sau ciprioto-siriene datorate acestor popoare egeene, dar nimic care să trădeze migrarea la această dată a unui popor numeros ce ar fi venit din Egipt<sup>26</sup>.

h) De asemenea, există discuții aprinse asupra existenței în perioada cuceririi Canaanului, sfârșitul secolului al XIII-lea î.d.Hr. după cronologia istorică actuală, a numeroase orașe ca: Jerihon, Hațor, Ai ș.a. Acestea au dispărut însă cu mult mai înainte, ceea ce demonstrează că evenimentele din Biblie s-au petrecut într-o perioadă mult mai veche.

Jerihonul, după rezultatele cercetărilor arheologice, a fost distrus la cca. 1400 î.d.Hr. (J. Garstang), la 1365 (C. F. A. Schaeffer), sau la 1375—1350 (K. M. Kenyon); apoi pe ruinele lui s-a ridicat o simplă așezare mică, astfel că nu se pot descoperi la 1235 sau 1220, după cronologia istorică actuală, faimoasele ziduri dărâmate în epoca lui Iosua (Ios. II, 15; VI, 5)<sup>27</sup>, care au existat într-o epocă mult mai veche.

La Hațor s-a găsit o cetate din epoca bronzului vechi, pe ruinele căreia s-a ridicat, în epoca bronzului mijlociu, o cetate mai mare care a dispărut către 1300 î.d.Hr. (Y. Yadin) și a fost reconstruită de-abia de Solomon<sup>28</sup>. Din această cauză nu se poate susține o cucerire a ei la 1235 sau 1220 de către Iosua (Ios. XI, 10), nici existența ei mai târziu în epoca Dearei — către 1150 (Jud. IV, 2, 17), după datele cronologiei istorice actuale, întrucât evenimentele s-au petrecut cu mult mai înainte.

Dar argumentul cel mai puternic pentru îmbunătățirea cronologiei actuale îl constituie săpăturile de la cetatea Ai, care a fost distrusă (Ios. VIII, 28), la puțin timp după Jerihon. Descoperirile arheologice au arătat că cetatea Ai (de 11 ha) a dispărut la sfârșitul primei epoci a bronzului din Canaan, după cele mai recente datări pe la cca. 2100 î.d.Hr. În perioada 1200—1000 aici a existat numai o mică așezare nefortificată, de cca. 1 ha. Deci cetatea nu a putut fi cucerită și distrusă de Iosua

25. C. Marston, *op. cit.*, p. 166; A. Lods, *Israël des origines...*, p. 60.

26. M. Dothan, în «*Atiqot*», I (1955), p. 39—41, 45, 48, 51; J. C. Waldbaum, în «*American Journal of Archeology*», 70 (1966), 4, p. 331—340.

27. C. F. A. Schaeffer, *op. cit.*, p. 123, 129, 149, 195, 210, 607; V. Milojević, *Chronologie der jüngeren Steinzeit Mittel- und Südosteuropas*, Berlin, 1949, p. 14—15; M. Wheeler, *Walls of Jericho*, Londra, 1956, p. 70—142; A. Jirku, *op. cit.*, p. 30; K. M. Kenyon, în «*Antiquity*», XXX (1956), 120, p. 184—195 și «*American Journal of Archeology*», 63 (1959), 1, p. 91; S. Segert, în «*Archiv Orientalni*» XXVII (1959), 1, p. 163—165.

28. C. Marston, *op. cit.*, p. 165—166; C. A. Ralegh Radford, în «*Antiquity*», XXXIII (1959), 131, p. 231—235; K. M. Kenyon, în «*Antiquity*», XXXVI (1962), p. 142—144.

la sfârșitul secolului al XIII-lea î.d.Hr.<sup>29</sup> ci așa cum se va arăta, cu mult mai înainte, exact în epoca când ea a fost dăruită.

i) Biblia indică în epoca judecătorilor o serie de ocupații străine, între care și una mesopotamiană. Dar după cunoscutul text egiptean a lui Unu-Amon rezultă că Canaan după retragerea egiptenilor au rămas stăpîni «popoarele mării», adică filistenii, care au dat numele țării (Palestina)<sup>30</sup>. Deci evenimentele au fost cu mult anterioare.

j) După cronologia istorică actuală, înainte de epoca regilor, practic nu se poate pune de acord nici un fapt amintit în Biblie cu realitățile istorice ale Orientului Apropiat. Dezacordul evident dintre textele biblice și istorie, pe baza cronologiei actuale, au făcut pe istorici sceptici în privința exactității acestora. Dar realitatea este alta și confirmă textul Bibliei.

4. *Cronologia reală bazată pe datele Bibliei.* — După critica istorică actuală, diferitele părți care compun Biblia au apărut treptat; în secolul al XII-lea — «Cîntarea Deborei», în secolul al IX-lea, textele cu Elohîm; în al VIII-lea — textele cu Iahve și restul în continuare pînă în secolul al II-lea<sup>31</sup>. Această teorie nu corespunde întru totul realității, întrucît numeroasele detalii din Biblie nu puteau fi consemnate peste secole. De-a lungul timpului numirile geografice au suferit unele actualizări pentru înțelegerea lor de contemporani, fapt care a provocat controverse asupra vechimii textelor biblice.

În epoca lui David, după cucerirea Ierusalimului, se formează curtea regală și apare prima dată funcția de cronicar (II Reg. VIII, 16; XX, 24). Atunci probabil s-a format și o bibliotecă regală, unde s-au transcris vechile scrieri sacerdotale (Făcerea Judecători). Faptul că scrierea era bine-cunoscută anterior cronicarilor e atestată de numeroase texte (Ies. XXIV, 27 și XXXI, 18; Deut. VI, 9 și XXVII, 3; Ios. VIII, 32; ș.a.)<sup>32</sup>, ca și de numeroasele descoperiri arheologice din Palestina. Așadar se poate afirma că evreii și-au consemnat istoria pe parcurs și dacă lipsesc descrierile unor epoci, acest fapt se datorește condițiilor în care ei au trăit în anumite momente.

Cu David începe o nouă eră în istoriografia ebraică. «Cărțile Samuil», sau primele două cărți ale regilor, care întrerup relatarea cu puțin înainte de moartea lui David, arată că au fost scrise la curtea acestui rege. Tot atunci a fost compusă desigur și «Cartea Rut», în care se indică originea aceluiși rege. «Cărțile Regilor» (III, IV) încep cu descrierea morții lui David, ceea ce demonstrează că sub Solomon

29. J. Maranet-Krause, în «Syria», XVI (1935), p. 325—345; J. N. Schofield, *The historical background of the Bible*, Londra, 1938, p. 65; A. Jirku, *op. cit.*, p. 30; N. Krivelev, *Kniga o Biblii*, Moscova, 1958, p. 251; M. Bič, *Palestina od pravěku ke krēstianství*, Praga, 1948, vol. II, p. 286; J. A. Callaway, în «Revue Biblique», 1965, 3, p. 409—415; J. A. Callaway, Murray B. Nicol, în «Bulletin of the American Schools of Oriental Research», în continuare notat «B.A.S.O.R.», 1966, 183, p. 12—19; K. Schoonover, în «Revue Biblique», 1968, 2, p. 243—247.

30. E. Auerbach, *op. cit.*, p. 19, 167.

31. E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle a.S. 1906, p. 3—103; E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, vol. I, Paris, 1923, p. 85—86; E. Montet, *Histoire de la Bible*, Paris, 1928, p. 21—31, 36—39, 42, 66; O. Eissfeldt, *Geschichtsschreibung im Alten Testament*, Berlin, 1918, p. 7—18; A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950, p. 82—127; 178—219; F. Kenyon, *The Bible and archaeology*, Londra, 1910, p. 21—22; N. Krivelev, *op. cit.*, p. 62—107, 134—157, 244—254; A. L. Mongait, în «Sovetskaia Arheologia», 1952, 2, p. 3—9; J. Dus, în «Archiv Orientalni», XXXII (1961), 4, p. 529—546.

32. G. R. Driver, *Semitic writing from pictograph to alphabet*, Londra, 1918, p. 79—81, 191—196.

cronicarii (III Regi IV, 3) au continuat opera și aveau s-o continue și separat la curțile celor două regale.

O cercetare atentă a Bibliei arată că nu există o continuitate absolută între părți, astfel pe lângă acel «hiatus» egiptean se observă că în «Cartea judecătorilor» unele evenimente vechi sînt arătate spre sfîrșit (Jud. XVII—XXI), pentru că neputîndu-li-se stabili ordinea cronologică exactă, cronicarii cînd le-au copiat le-au așezat la urmă.

De asemenea, dacă s-ar încerca o datare, urmînd exemplul lui R. Lepsius, după arborele genealogic al lui David (Rut IV, 18—22), s-ar observa că nu se poate ajunge la nici un rezultat. Pentru cei 430 de ani de ședere în Egipt sînt enumerate numai cinci generații după Iuda: Iares, Esrom, Ram, Aminadab, Naason (Num. I, 7); iar pentru restul de cca. 600 de ani numai patru generații pînă la David: Salmon, Booz, Obed, Iesei, care în realitate sînt strămoșii direcți ai lui David ce puteau fi cunoscuți. Dacă se studiază genealogiile sacerdotale (I Cron. V—VI), găsim un alt număr de generații. Deci genealogiile nu pot servi de bază pentru cronologia istoriei evreilor, așa cum a încercat să o facă R. Lepsius. Ele s-au alcătuit prin unirea a două părți, una veche cu descendența tribală și una nouă din epoca regilor.

Intrucît «Cărțile Samuil» au fost scrise sub David, cu puțin înainte de moartea acestuia, prin anul 970 și cuprind o perioadă ce se întinde pe cca. un secol și jumătate, datele istorice conținute de ele nu pot cuprinde erori. Chiar dacă tradiția orală s-ar fi extins pe o perioadă de două sute de ani, greșelile de datare tot n-ar fi fost prea mari. De asemenea, s-a admis că, în perioada ocupației egiptene, evreii au întreprins cucerirea Canaanului în epoca faraonului Mernephtah, deși Biblia descrie cu totul diferit producerea acestui fapt, ceea ce impune datarea acestui eveniment în altă epocă.

Un eveniment important pentru istoria Canaanului este apariția «popoarelor mării», adică a filistenilor, care s-a produs la începutul secolului al XII-lea î.d.Hr. deci cu cca. 200 de ani înainte de David. «Popoarele mării» aveau să silească pe egipteni să părăsească Canaanul sub Ramses al III-lea<sup>33</sup>.

În Biblie, filistenii sînt amintiți constant începînd cu epoca lui Samson. Amintirile anterioare din epoca lui Avraam, Isaac, Moise și Iosua (Fac. XXI, 32, 34 și XXVI, 1, 8, 14, 15, 18; Ies. XV, 14; Ios. XIII, 2—3; Jud. III, 3) sînt considerate de toți istoricii ca actualizări pentru numele vechii populații cucerită și înglobată de poporul filistean. Este de observat că filistenii nu sînt amintiți în listele popoarelor din Canaan din epoca patriarhilor sau a cuceririi acestei țări (Fac. X, 15—19 și XV, 18—21; Ies. III, 3 și XXX, 2; Num. XIV, 29; Deut. VII, 1; Ios. III, 10; IX, 1 și XI, 3). Viitoarele cetăți filistene: Gaza, Ascalon, Așdod, Gat, Ecron erau locuite de alte popoare (Fac. X, 19; Deut. II, 23; Ios. XI, 22) și au fost cucerite de evrei (Ios. X, 41; XIII, 4; XV, 11; 45—47 și XIX, 43; Jud. I, 18 și VI, 4). Acest ultim fapt nu coincide cu cronologia istorică actuală, căci ar fi greu de conceput o dominație egipteană în Canaan sub Mernephtah și Ramses al III-lea fără stăpînirea acestor cetăți, care păzeau drumul principal de acces dinspre Egipt. Se pune deci ipoteza că evreii au cucerit Canaanul cu mult înainte de stăpînirea egipteană și mai ales de migrația filistenilor.

Din analiza textelor biblice rezultă că mai trebuie considerate ca actualizări și alte două știri despre filistenii din epoca mai tîrzie a judecătorilor. Una spune că Șamgar a omorît șase sute de filistenii (Jud. III, 31). Textul a fost pus într-un loc necorespunzător intrucît altă dată înainte (Jud. III, 15—30), cît și după el (Jud. IV, 1) se

33. *The Cambridge Ancient History*, vol. II, p. 165—192; E. Auerbach, *op. cit.*, p. 19,

vorbește numai de *Ehud*. Altă știre (Jud. X, 6—7, 11) vorbește de o ocupație comună a amoniților și filistenilor. Analiza atentă a textului indică limpede că este vorba de o eroare de transcriere. Ocupația în realitate s-a extins numai asupra triburilor din Galaad, ținut așezat la est de Iordan și vecin la sud cu amoniții (Jud. X, 8) și despartit de ținutul locuit mai târziu de filistenii prin celelalte triburi evreiești. Iar lupta de eliberare s-a dus numai împotriva amoniților (Jud. X, 17—18 și XI, 8—15, 27—33), despre filistenii nefiind vorba de loc.

Din datele istorice rezultă că egiptenii au fost siliți să părăsească Canaanul din cauza «popoarelor mării».

Celelalte numeroase ocupații străine amintite de Biblie sub judecatori anteriori lui Samson nu s-ar fi putut produce într-o epocă când filistenii erau cei mai puternici, ci s-au petrecut cu foarte mult timp înainte.

Anterior lui Samson este amintită o ocupație de 40 de ani a filistenilor (Jud. XIII, 1), iar apoi textele sînt pline de redarea luptelor cu filistenii. Dacă datăm după Biblie această perioadă, începînd cu Solomon, care a domnit 40 de ani (III Reg. XI, 41), și pe care istoricii îl datează în general între 970—930 — sau cu cîtiva ani mai înainte sau mai târziu —, obținem următorul șir cronologic: David — 40 ani și jumătate (II Regi V, 4—5; III Regi. II, 11) — 1010—970; Saul — 40 de ani (I Regi. XIII, 1) — 1050—1010; Samuil și fiii săi peste 20 de ani (I Reg. VII, 2) — 1070—1050; Eli și fiii săi 40 de ani (I Regi. IV, 18) — 1110—1070; Samson 20 de ani (Jud. XV, 20 și XVI, 31) — 1130—1110; și ocupația filistenilor de 40 de ani — 1170—1130.

Josephus Flavius (*Antiquitates judaicae*), care a făcut practic un rezumat al Bibliei, indică date asemănătoare: 40 de ani ocupația filistenilor, 20 de ani la Samson (V, 10), 40 ani la Eli (V, 12), numai 12 ani la Samuil (VI, 14), 38 ani la Saul (VI, 15) și 39 de ani și jumătate la David (VII, 12). Deci s-ar obține aproximativ aceași datare.

Epoca cînd apar filistenii pe coasta Canaanului poate fi stabilită destul de bine pe baza datelor istoriei Egiptului și a tradiției grecești asupra războiului troian. Astfel o inscripție, care datează din anul al 52-lea de domnie a lui Ramses al II-lea, amintește o observație lunară care, ținînd seama de celelalte date ale cronologiei egiptene dă posibilitatea fixării începutului domniei lui Ramses al II-lea în anii 1304, 1290 sau 1279<sup>34</sup>. Majoritatea istoricilor au optat pentru data mijlocie, de unde rezultă pentru domnia lui Ramses al III-lea aproximativ 1190—1159 sau mai probabil 1184—1153. «Popoarele mării» au atacat Egiptul în anul al optulea al domniei lui, adică pe la cca. 1182 sau mai probabil 1176 î.d.Hr.; anterior evenimentul fusese datat în diferiți ani între 1194—1188<sup>35</sup>.

Tradiția greacă a păstrat mai multe variante de datare a războiului troian, care a durat aproape zece ani. Data adoptată de majoritatea cercetătorilor este cea dată de Eratosthene; între 1193 și 1184—1183<sup>36</sup>. *Odiseea* în câteva paragrafe (III, IV, XIV, XV, XVII) menționează că o parte din greci, după terminarea războiului troian, au plecat și au prădat coastele Ciprului, Feniciei și au ajuns pînă în Egipt. Printre ei se găsea și Menelau, care a plutit pe mări după pradă timp de 8 ani<sup>37</sup>. Colonizarea Ciprului de către greci a avut loc după tradiție în anul 1176 î.d.Hr.<sup>38</sup>.

34. R. A. Parker, în «J.N.R.S.», XVI (1957), I, p. 39—43; E. Hornung, *op. cit.*, p. 57.

35. *The Cambridge Ancient History*, vol. II, p. 174, 283; W. F. Albright, ș.a., *Ancient...*, p. 261—263; C.F.A. Schaeffer, *Enkomi-Alasia*, Paris, 1952, p. 356; E. Auerbach, *op. cit.*, p. 98, 165.

36. J. Delorme, *op. cit.*, p. 31; *The Cambridge Ancient History*, vol. II, p. 497, F. Dornseiff, *Antike und Alter Orient*, Leipzig, 1959, p. 285.

37. Homer, *Odiseea*, București, 1959, ed. II.

38. *The Cambridge Ancient History*, vol. I, p. 179.



Deci logic se poate considera că după ce a căzut Troia s-a produs invazia «popoarelor mării» în Canaan și în Egipt. În urma luptelor, egiptenii au fost siliți să părăsească Canaanul în mâinile invadatorilor<sup>39</sup>.

Rezultă așadar, că datele după cele trei cronologii trebuie să coincidă, sau poate exista un decalaj de câțiva ani între epoca cînd filistenii au apărut în Canaan și s-au stabilit în zona de coastă și epoca în care ei au ocupat interiorul țării, unde locuiau evreii.

Din compararea anilor rezultă că datele din Biblie, consemnate cel mai târziu sub David, sînt confirmate pe deplin de istorie pînă în epoca imediat anterioară lui Samson, cca. 1170 î.d.Hr., și nu pînă la cca. 1000 î.d.Hr., cum se susține de unii istorici în prezent.

Ar rămîne deci după cronologia istorică actuală, pentru «exod», cucerirea Canaanului și toți judecătorii anteriori lui Samson numai intervalul 1235 (1220) — 1170 pe cînd Biblia amintește numai între cucerirea Canaanului și Ieftae o perioadă de 300 de ani (Jud. XI, 26).

Prin urmare din punct de vedere logic rezultă clar că actuala cronologie istorică este discutabilă și că datări din istoria evreilor vor fi probabil schimbate, — cucerirea Canaanului de către evrei avînd loc, eventual, înainte de ocupația lui de către hicsosii și apoi de către egipteni.

Analiza paralelismelor dintre istoria evreilor și cea a Orientului Apropiat și cercetarea datelor istorice de mare importanță, cuprinse în Biblie vor pune într-o lumină nouă multe amănunte din istoria Canaanului și a țărilor vecine în epocile pentru care documentele actuale sînt foarte sărace. Aceasta ne propunem să facem într-un alt studiu.



39. V. Hankey, în «American Journal of Archeology», 70 (1966), 2 p. 169—171.

## VALOAREA VECHIULUI TESTAMENT PENTRU CREȘTINI DUPA FERICITUL AUGUSTIN \*

Vechiul Testament care înmănușiază scrierile proorocilor, ne arată cum a pregătit Dumnezeu mântuirea oamenilor, cum a păstrat trează ideea mesianică în inimi și cum s-a îngrijit «ca la plinirea vremii» Domnul Hristos să fie primit și recunoscut drept Mesia<sup>1</sup>. De aceea, Sfinții Părinți și scriitorii bisericești pretutindeni și continuu au arătat o atenție deosebită Vechiului Testament, ca parte a Sfintei Scripturi împreună cu Noul Testament. Studiul Sfintei Scripturi făcea parte integrantă din preocupările lor zilnice. Deși «trecuse umbra Legii» (Col. II, 17; Evr. X, 1), Vechiul Testament rămânea mai departe o prețioasă mărturie și o moștenire sfântă și dumnezeiască, pentru toți creștinii. Astfel Sfântul Clement Alexandrinul apreciază Vechiul Testament, după cuvintele Sfântului Apostol Pavel (Gal. III, 24) ca fiind „παταγωγὸς εἰς χριστόν”, iar cărțile lui ca «scrieri adevărate»<sup>2</sup>. Sfântul Iustin Martirul și Filozoful Ioan Gură de Aur, ș.a., vom întâlni cele mai frumoase aprecieri cu privire la caracterul inspirat, valoarea religioasă și moral-socială a scrierilor Vechiului Testament<sup>3</sup>.

Dintre Părinții apuseni se remarcă în mod deosebit în această privință Fericitul Augustin, unul dintre cei mai mari scriitori bisericești. Fericitul Augustin a văzut permanent în Sfânta Scriptură izvorul nesecat de învățăături și adevăruri pe care, ca păstor de suflete, simțea nevoia să le arate prin scris și viu grai, celor ce-i citeau opera sau îi ascultau cuvântările. Sfânta Scriptură a fost preocuparea sa zilnică, fapt care a făcut ca prin opera lui scrisă să găsească în extensiune pe toți scriitorii bisericești, cu excepția lui Origen<sup>4</sup>. Contemporanii Fericitului Augustin, mai apropiați sau mai depărtați, au înregistrat cu admirație prodigioasă operă a marelui episcop hipponiez, mai ales că ea a apărut într-o vreme când (sfârșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea) Orientul, dar mai cu seamă Occidentul, era frământat de apariția unor erectici, ale căror învățăături greșite cu privire la Vechiul Testament, deveniseră din ce în ce mai amenințătoare pentru Biserică, provocând dezbinări și neînțelegeri între creștini. Fericitul Augustin s-a lovit adesea de atacurile maniheilor, marcioniților, pelagienilor și donatiștilor, îndreptate împotriva Vechiului Testa-

\* Această lucrare de seminar susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea P.C. Pr. Prof. Mircea Chialda, care a și dat avizul să fie publicată.

1. Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, Pr. Prof. N. Neaga și Pr. Prof. Gh. Barna, *Studiul Vechiului Testament*, București, 1955, p. 276.

2. P.G., vol. VIII, col. 221 și col. 317; și vol. I, col. 300.

3. Pr. Prof. N. Neaga, *N-am venit să stric Legea*, Sibiu, 1910, p. 84.

4. Opera lui se întinde pe 16 volume în quarto, în Migne, P.L., XXXII—XXXVII fără a fi însă completă, lipsind cea mai mare parte a omiliilor sale. În lucrarea sa de recenzie critică pe careo consacră operelor sale intitulată *Retractări*, Fericitul Augustin apreciază că el și-a recenzat 93 din Opere în 232 de cărți, dar nu știa dacă avea să mai recenzeze și altele. (Augustin, *Retractări*, II, 67, P.L., XXXII, col. 656, după Pr. Prof. Ioan Coman; *Opera Fericitului Augustin și critica personală teologică din Retractările sale*, în «Studii Teologice» XI (1959), nr. 1, p. 5.

ment, fapt care l-a determinat să se ridice contra lor cu arma scrisului și a cuvîntului, combătînd învățăturile lor greșite și arătînd prețuirea pe care adevărații creștini trebuie s-o acorde Sfintei Scripturi.

Amintim aici unele aprecieri greșite despre Sfînta Scriptură ale maniheilor, pelagianilor, dar mai ales ale marcioniților, care pretindeau că între cele două Testamente există deosebiri radicale, nepotriviri, dezacorduri... După învățătura marcioniților, între cele două Testamente nu poate exista nici o legătură. Căutînd argumente în Noul Testament pentru combaterea celui Vechi, ereticii le separau unul de altul și respingeau pe cel Vechi prin cel Nou. Înțelegînd greșit texte din Noul Testament ca: «nu se pune vin nou în burduri vechi și nici petec nou la haină veche» (Matei IX, 16—17); sau «nu poate pom bun să facă roade rele, nici pom rău să facă roade bune» (Matei VII. 17—19); afirmau că Vechiul Testament este pomul care nu face roade și se aruncă în foc, iar Noul Testament este pomul cel bun, care rodește. În-vățînd aceste marcioniști credeau că urmează pe Sfîntul Apostol Pavel, pe care în realitate îl înțelegeau greșit. Ereticii ajunseseră chiar să nu păstreze în întregime nici Noul Testament mutilîndu-l, admitînd numai Evanghelia după Luca fără primele capitole, care vorbesc despre genealogia lui Iisus Hristos și zece epistole pauline (fără epistolele pastorale și cea către Evrei). Unii dintre ei pretindeau chiar că refac cărțile Noului Testament în forma lor autentică. Combăteau Vechiul Testament, dar admiteau autenticitatea lui, și negau totuși autenticitatea unor cărți din Noul Testament, pe care-l opuneau Vechiului Testament și pe care credeau că se întemeiază învățătura lor<sup>5</sup>.

Desigur că toate aceste învățături greșite nu-l puteau lăsa pasiv pe înflăcăratul episcop de Hippo Regius, mai ales că ele se răspîndiseră la sfîrșitul secolului al IV-lea în întreaga Africă. Iată ce ne relatează un contemporan și prieten al Fericitului Augustin cu privire la preocuparea lui; «Augustin învăța și predica și în particular și în public, acasă și în Biserică, cuvîntul mîntuirii cu toată încrederea împotriva ereziilor din Africa..., el scria cărți și improviză cuvîntări spre admirația și bucuria de negrăit a creștinilor învățînd adevărurile Sfintei Scripturi. Ereticii înșiși alergau cu dreptcredincioșii spre a asculta cu nemăsurată ardoare aceste cărți sau predici ale lui Augustin, cărți care izvorau și se revărsau prin minunatul har al lui Dumnezeu, cărți echipate cu mare bogăție rațională și cu autoritatea Sfintei Scripturi»<sup>6</sup>. Toată învățătura Fericitului Augustin s-a dezvoltat avînd la bază Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție și profunda sa credință și pregătire.

*Concepția Fericitului Augustin despre Vechiul Testament.* — În aprecierea Sfintei Scripturi Fericitul Augustin pleacă de la o experiență personală dobîndită încă din tinerete, înainte de încreștinare. Dornic de a-și forma o concepție filozofică despre lume, el studiază gîndirea greco-latină fiind preocupat de toate problemele filozofice ale timpului. În căutarea unei concepții despre lume care să-l mulțumească, el cade în mrejele maniheilor, ale căror învățături le ascultă oțîiva ani. Adîncind astfel problemele filozofice, în special platonismul și neoplatonismul, Fericitul Augustin își dă seama de șubrezenia sistemului maniheu, de falsă morală a vieții maniheilor care nu era cea pe care o căuta el. Din dorința de a afla adevărul continuă să se zburciune sufletește. El este apoi captat de predicile Sfîntului Ambrozio care, explicînd Sfînta Scriptură prin metoda alegorică, arăta netemeinicia interpretării manihei-

5. Prof. Teodor Popescu, Pr. Prof. Teodor Bodogae și Prof. Gheorghe Stănescu, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, București, 1956, p. 124—125.

6. Possidius: *Vita Sancti Aurelii Augustini*. 31, P.L., XXXII, col. 38—39.

lor împotriva Vechiului Testament. Întâlnirea cu Sfântul Ambrozie îl convinge de necesitatea autorității Sfintei Scripturi și a Bisericii, adevărate, singurele în măsură să învețe adevărul. Lectura epistolelor pauline îl convinge că darul lui Dumnezeu și voința lui îl vor uni cu Iisus Hristos. «Impresionat de lectura vieții Sfântului Antonie merge în grădină și aici aude glasul unui copil care repeta spunînd: «ia și citește...». A luat Sfânta Scriptură și a deschis întâmplător la Romani XIII, 13, unde Apostolul face un aspru rechizitoriu asupra tuturor celor care nu respectau învățătura și sfaturile morale creștine. Acest rechizitoriu a fost decisiv<sup>7</sup>. «Întinericul îndoielii s-a risipit», zicea Fericitul Augustin (Mărturisiri VIII, 11). De acum înainte pentru el Sfânta Scriptură va deveni cartea a cărei importanță, folos și frumusețe, nu poate fi redată în grai omenesc, căci în ea, așa cum spunea el, «se arată ce trebuie ținut și ce trebuie lăsat»<sup>8</sup>.

Prin comentariile sale la Sfânta Scriptură, Fericitul Augustin va reuși să arate tuturor valoarea învățăturii creștine cuprinsă în Vechiul și Noul Testament.

După Fericitul Augustin, Vechiul Testament cuprinde o parte din Revelația divină și a fost scris de proorocii inspirați de Sfântul Duh înainte de întruparea Domnului. Pentru creștini, Vechiul Testament este o comoară de mare preț deoarece, din el se vede cum Dumnezeu a pregătit omenirea pentru primirea unui Învățător, pe care trebuia să-l iubească<sup>9</sup>. În Vechiul Testament se află învățătura pe care odinioară a dat-o Dumnezeu poporului evreu prin gura profeților, învățătura care avea să pregătească lumea pentru primirea Mântuitorului Hristos.

După Fericitul Augustin, ceea ce numim noi azi Vechiul Testament nu a primit această denumire decât în momentul în care a apărut altul nou și acest moment a fost întruparea Domnului Iisus Hristos<sup>10</sup>.

Vorbind despre Decalog, Fericitul Augustin îl socotește ca o chintesență a Vechiului Testament și voind să demonstreze inspirația lui divină pe care ereticii timpului o contestau, Fericitul Augustin subliniază adevărul menționat în Sfânta Scriptură; «Că Legea a fost scrisă de degetul lui Dumnezeu pe tablele de piatră și a fost dată de Moise în mijlocul semnelor de pe Muntele Sinai»<sup>11</sup>.

Pentru a nu lăsa nici o îndoielă asupra caracterului inspirat al cărților Vechiului Testament, Fericitul Augustin ține să menționeze că Legea dată lui Moise are ca autor Duhul lui Dumnezeu care a vorbit prin gura proorocilor, toate cele bune și de folos celor credincioși<sup>12</sup>.

Vorbind despre rolul și importanța Sfântului Duh care a inspirat pe aghiografi Vechiului și Noului Testament, Fericitul Augustin subliniază că tot ce au grăit și au scris proorocii este de la Dumnezeu și a fost descoperit spre binele tuturor oamenilor<sup>13</sup>.

Pentru Fericitul Augustin, cărțile Vechiului Testament sînt izvor al adevărului divin prin care creștinii vor reuși să înțeleagă taina întrupării Fiului lui Dumnezeu. Aceste cărți le numește el: — Cuvîntul lui Dumnezeu; Scriptură dumnezeiască; Scriptura proorocilor, fiindcă proorocii n-au grăit de la ei și Dumnezeu s-a folosit de ei ca de organe sau instrumente. Duhul lui Dumnezeu a umplut sufletele lor și le-a

7. Pr. Prof. Ioan Coman, *Patrologia*, București, 1956, p. 251.

8. Pr. Prof. I. Popescu-Mălăești, *Ia și citește*, partea I, București, 1912, p. 5.

9. *De utilitate credendi*, I, 3, 9, P.L., vol. XLII, col. 71.

10. *De spiritu et littera*, I, 20, 35, P.L., XLIV, col. 221.

11. *Idem*, I, 14, 23, P.L., vol. XLIV, col. 215.

12. *De utilitate...* I, 6, P.L., vol. XLII, col. 75.

13. *Sermo XXXIV*, I, 2, P.L., vol. XXXVIII, col. 210—211.

împărtășit clar și determinat cele ce aveau să învețe pe oameni<sup>14</sup>. Din această cauză proorocii spun adesea că au scris cuvintele Domnului (Ies. XXIV, 2) și încep scrierile lor cu formula: «Ascultați Cuvîntul Domnului Dumnezeu» (Osea VI, 3) sau «și a fost cuvîntul Domnului către mine» (Zah. VI, 9; Iez. I, 3) sau: «acestea grăiește Domnul» (Is. I, 1). Acest lucru îl determină pe Fericitul Augustin să demonstreze ereticilor că Sfînta Scriptură fiind «cuvîntul lui Dumnezeu» și nu al omului, înseamnă că autorul principal al Sfintei Scripturi este Dumnezeu; El însuși este autorul propriu-zis al cărții, al cuprinsului tuturor adevărilor și ideilor cuprinse în ea, iar omul este autorul secundar care toarnă în formă de grai omenesc sub continua și activa cooperare și îndrumare a lui Dumnezeu, ceea ce vrea Dumnezeu<sup>15</sup>. De aici Fericitul Augustin ajunge la concluzia că nu poate fi vorba de contraziceri în Vechiul Testament, așa cum susțineau ereticii, deoarece toți aghiografii au stat sub influența aceluiași Sfînt Duh cînd au scris. Această idee este bine reliefată de Fericitul Augustin în cuvintele: «Omnia divina scripta inter se pacata constituunt»<sup>16</sup>. Pentru el întreaga Sfîntă Scriptură are ca autor pe Dumnezeu<sup>17</sup>. Aghiografii au scris nu de la sine, ci sub înfrîurirea și conducerea directă a Sfîntului Duh. Au scris nu învățătura lor proprie, ci însuși cuvîntul lui Dumnezeu. În virtutea acestui adevăr, Fericitul Augustin are cuvinte pline de indignare la adresa unor eretici ca Marcion, Mames, Pelagiu, ș.a. care, în cutezanța sacrilegiului lor, aduceau injurii Vechiului Testament, negînd că el ar avea autor pe Dumnezeu cel bun, suprem și adevărat. Negînd pe autorul Vechiului Testament desigur că ei negau și învățătura cuprinsă în scrierile lui. Pentru eretici Vechiul Testament nu mai prezenta nici o valoare deoarece învățătura lui a fost desființată de învățătura Noului Testament. Osînda lor după Fericitul Augustin este cu atît mai mare, cu cît ei desconsiderînd Vechiul Testament, desconsideră în egală măsură și pe cel Nou, care l-a împlinit pe cel Vechi<sup>18</sup>. Deci este un păcat pentru orice creștin a nu cinsti cărțile sfinte ale Vechiului Testament «căci toate au fost scrise pentru noi (I Cor. X, 11) și mărturia lor este de folos pentru a stabili și întări credința noastră»<sup>19</sup>.

Ferm convins de frumoasele învățături pe care creștinii le pot scoate din Vechiul Testament, Fericitul Părinte exclamă: «Nimic nu este mai înțelept după mine, mai curat și mai religios ca toate aceste scripturi pe care Biserica Universală le păstrează sub numele de Vechiul Testament. Tot ceea ce este în această Scriptură, este înalt și divin; aici se găsesc adevărul și învățătura necesară pentru a hrăni sufletul și pentru a-i reface puterile sale»<sup>20</sup>. Desigur că din această apreciere nu se poate deduce că Fericitul Augustin ar minimaliza rolul și importanța Noului Testament pentru creștini, așa cum susțineau adversarii Vechiului Testament. Această apreciere pe care o face autorul nostru, este proprie timpurilor și oamenilor în care și pentru care a fost scris Vechiul Testament<sup>21</sup>.

În corelație cu problema inspirației cărților sfinte ale Vechiului Testament Fericitul Augustin subliniază și canonicitatea lor deoarece canonicitatea unei cărți este

14. *Enaratio in psalmum*, LXXIII, 2, P.L., vol. XXXVI, col. 931.

15. *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, I, 17, 35, P.L., vol. XLII, col. 623; Vezi și: *De utilitate...*, I, 5, 11, P.L., vol. XLII, col. 73.

16. *Sermo*, I, 4, P.L., vol. XXXVIII, col. 25.

17. *Contra adversarium...*, I, 17, 35, P.L., vol. VLII, col. 623–624.

18. *De gestis Pelagii*, I, 5, 15, P.L., vol. XLIV, col. 329.

19. *Contra Faustum manichaeum*, IV, 2, P.L., XLII, col. 218 și XII, 2, col. 254.

20. *De utilitate...*, I, 6, P.L., vol. XLII, col. 77.

21. *Contra Faustum...*, X, 3, P.L., vol. XLII, col. 244.

consecința inspirației. Inspirația și canonicitatea cărților sînt cele două elemente principale, care relevă și pun în valoare Vechiul Testament pentru creștini, prin raportul lui cu scrierile Noului Testament.

Încă de la începuturile ei, Biserica a recunoscut drept canonice cele 39 de cărți ale Vechiului Testament. Unul din criteriile după care li s-a atribuit această calitate este acela al inspirației dumnezeiești. Datorită caracterului lor de inspirație, ele sînt considerate canonice și normative pentru viața religios-morală a credincioșilor. Față de Sfinții Părinți și scriitorii bisericești răsăriteni și față de cîțiva dintre cei apuseni (Ilie de Pictaviu, Rufin de Aquileia, Fericitul Ieronim), Fericitul Augustin prezintă canonicitatea cărților Vechilor Testament în mod cu totul deosebit. Dacă Fericitul Ieronim, cel puțin teoretic, obiectiv și tradițional a căutat să stabilească ce cărți sînt canonice și să delimiteze diferența de valoare și autoritate dintre cele canonice și cele bune de citit, Fericitul Augustin va stabili un alt principiu după care să se orienteze în canonicitatea unei cărți. Primirea unei cărți în canon drept scriere inspirată, va depinde, în măsură mai mare sau mai mică de practica Bisericii. Acest principiu este formulat de Fericitul Augustin în cuvintele: «Noi designăm în mod curent sub numele de Vechiul Testament toate Scripturile revelate înainte de întrupare și îmbrăcate în autoritate canonică»<sup>22</sup> iar «acea autoritate canonică este confirmată din timpurile Apostolilor și formează prin succesiunea episcopilor și răspîndirea Bisericii un adevărat tribunal superior căruia trebuie să i se supună orice creștin»<sup>23</sup>. Dezvoltînd acest principiu Fericitul Augustin ține să-l precizeze și mai mult zicînd: «Cu privire la scripturile canonice trebuie urmat autoritatea celor mai multe dintre Bisericiile catolice, printre care trebuie să fie acelea care au meritat să aibă scaune apostolice și să primească epistole. Deci se va ține seama cu privire la scrierile canonice de felul de a fi fost preferate cele care sînt primite de toate Bisericile, față de cele care nu au fost primite decît de unele. Dacă se vor afla unele cărți, care să fie păstrate de — cele mai multe Biserici și altele de cele mai importante — desigur că acest caz — nu se poate ușor întîlni — cred că acelea trebuie să aibă o autoritate egală»<sup>24</sup>. După cum se poate observa Fericitul Augustin se orientează în stabilirea caracterului canonic al unei cărți după practica Bisericii pe care o ridică la rangul de principiu stabil și valid pentru canonul biblic. Astfel că, primirea în canonul biblic a unei cărți este dependentă de utilizarea ei mai mare sau mai mică în cele mai multe și mai importante Biserici, iar folosirea cărților determină și autoritatea lor.

22. *De gestis...*, I, 5, 14, P.L., vol. XLIV, col. 328.

23. *Contra Faustum...*, XI, 5, P.L., vol. XLII, col. 249.

24. «Întregul canon al Scripturilor, asupra cărora zicem că trebuie făcută această observație, conține cinci cărți ale lui Moise (după ce înșiră aici pe Iosua, Judecători, Rut, I—IV, Regi și I—II Paralipomena despre care spune că sînt istorice) continuă: «Sînt și altele toți, de fel diferit, care nu sînt conectate (legate) nici la această înșirare, nici între ele, precum este Iov și Tobie, Estir și Iudit și două cărți ale Macabeilor și două ale lui Ezdra..., apoi profeții între care o carte a Psalmilor lui David și trei cărți ale lui Solomon: a Proverbelor, Cîntarea Cîntărilor și Ecleeziastul. Dar două cărți dintre acestea se zice că sînt ale lui Solomon, din cauza unei oarecare asemănări, dintre care una este intitulată — Înțelepciunea (Sapientia) și alta Ecleeziasticul (Eclesiasticus). Dar se spune cu stăruință că Iisus fiul lui Sirah ar fi scris acestea care toți au meritul de a fi primite ca autoritate, deci trebuie să fie socotite între profeți. Au rămas cărțile acelor care sînt numite; «profeții»; cei 12 profeți mici o singură carte, și cei patru profeți cu volume mai mari: Isaia, Ieremia, Daniil, Ezechil. Cu acestea se încheie autoritatea cărților Vechiului Testament». *De Doctrina christiana*, II, 12, 18, P.L., vol. XXXIV, col. 40—41.

Desigur că principiul Fericitului Augustin nu este lipsit de adevăr. Faptul că unele dintre cărțile Vechiului Testament ca Ezdra, n-a fost recunoscută și menționată uneori între scrierile canonice, nu înseamnă că ea este necanonică. Acest fapt s-a datorat controverselor rabinice și observațiilor făcute în Exapla cu privire la Ezdra care au exercitat o influență negativă și au generat unele ezitări sau îndoieli din partea creștinilor. Se pare însă că la stabilirea acestui principiu, dar mai ales la aplicarea lui, Fericitul Augustin s-a orientat și a ținut seama mai mult de practica Bisericii apusene. Aceasta se observă din aprecierea pe care o face la cărțile *Înțelepciunea lui Solomon* și *Înțelepciunea lui Isus fiul lui Sirah*. Totuși Biserica Occidentală le-a primit cu aceeași autoritate ca și pe celelalte cărți, canonice<sup>25</sup>. Aplicând principiul stabilit, Fericitul Augustin ține să înscrie cărțile asupra cărora trebuie aplicat. El împarte aceste cărți în trei categorii: cărți istorice, profetice în sens general și cărți profetice propriu-zise în care el include și șase cărți anaghiinoscomena (Tobit, Iudit, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Isus fiul lui Sirah și I—II Macabei)<sup>26</sup>. Desigur că practica Bisericii Occidentale l-a determinat pe Fericitul Augustin să acorde acestor cărți o autoritate egală cu cea a cărților canonice. Cu toate că el, numără în canon 44 cărți, pe care le consideră canonice, și inspirate, totuși n-a rămas întru totul consecvent acestei păreri. Existența unui canon biblic la iudei, în care n-au intrat decât cele 22 cărți sfinte ale lor, îl face pe Fericitul Augustin să recunoască în alte scrieri că din vremea lui Ezdra n-au mai fost profeți în Israel, ceea ce înseamnă că, cele ce s-au scris ulterior, nu mai sînt cărți inspirate și că, cele ce s-au scris ulterior, nu se pot bucura de aceeași autoritate<sup>27</sup>. De altfel, la Fericitul Augustin se constată o nepotrivire între teorie și practică. Cu toate că a lărgit canonul Vechiului Testament la 44 cărți, singurele canonice și inspirate, el citează texte și din cărți necanonizate. Astfel citează un text din III Ezdra (III, 12), alături de texte din cărțile canonice<sup>28</sup>. Se știe însă că la apuseni, III Ezdra nu este considerată sau primită printre cărțile deuterocanonice, deci este o carte necanonică.

În legătură cu principiul stabilit de Fericitul Augustin, trebuie subliniat faptul că potrivit acestui principiu, termenului «canonic» și denumirii de «carte canonică» li se dă o extensiune cu mult mai mare decât au avut-o pînă acum. Ținînd seama de aprecierea făcută de Fericitul Augustin la cărțile Macabeilor, teologul rus Macarie afirmă despre sensul termenului «canonic» la Fericitul Augustin următoarele: «este o probă evidentă că Fericitul Augustin întrebuinta cuvîntul canonic într-un sens mai larg decât sensul lui riguros; că el a înțeles sub numele de cărți canonice toate cărțile fixate sau confirmate prin canoanele sau legile Bisericii, spre a servi la edificarea credincioșilor, și s-ar putea pune pe drept cuvînt, în această clasă nu numai cărțile strict canonice, dar și cărțile necanonice»<sup>29</sup>.

Ou timpul părerea Fericitului Augustin va rămîne dominantă în Biserica Apuseană, deși au fost și unii scriitori bisericești apuseni care n-au fost de acord cu părerea sa (Iuliu Africanul (+ 450), Grigore cel Mare (+ 604), Beda Venerabilul (+ 550), Alcuin (+ 804), ș.a.). Toți aceștia au împărtășit părerea tradițională răsări-

25. *De civitate Dei...* XVII, 20, P.L., vol. XLI, col. 521—522.

26. *Idem...* XVIII, 19, P.L., vol. XLI, col. 585 și 586.

27. *Idem...* XVIII, 26, P.L., vol. XLI, col. 523 și 583; *Contra Faustum...* XI, 5, P.L., vol. XLII, col. 248.

28. *De civitate...* XVIII, 36, P.L., vol. XLI, col. 596.

29. Macarie: *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. de Arhim. Gherasim Timuș, București, 1885, p. 528; vezi și Alexiu Comoroșan, *Prelegeri academice de Dogmatică ortodoxă*, Partea generală, 1837, p. 239.

teană despre cărțile canonice ale Vechiului Testament și vor menține deosebirea de valoare dintre aceste cărți și cele anaginoscomena<sup>30</sup>.

Fericitul Augustin nu stabilește un canon strict dogmatic, riguros și teoretic științific, ci mai mult un canon biblic liturgic-practic, folosit mai mult pentru zidirea sufletească a creștinilor.

*Interpretarea Vechiului Testament după Fericitul Augustin.* Întrucît Vechiul Testament este opera aceluiași unic și adevărat Dumnezeu care în zilele mai de pe urmă ne-a descoperit în chip deplin pe cel Nou prin Fiul și întrucît între aceste două moșteniri există o legătură firească și de neînălăturat, orice creștin, care vrea să înțeleagă pe deplin lucrarea mîntuitoare a lui Hristos, trebuie să cunoască întreaga Sfîntă Scriptură. Valoarea Vechiului Testament va crește pe măsură ce creștinii vor înțelege că în scrierile vechi-testamentare, ei vor putea cunoaște cuvîntul lui Dumnezeu prin care s-a pregătit venirea lui Iisus Hristos. Din ele ei vor reuși să cîștige bunul cel mai de preț — cunoștința de Dumnezeu, o credință dreaptă, neclintită și adevărată, care este una din condițiile, indispensabile mîntuirii<sup>31</sup>. La aceasta ajung ei printr-o interpretare justă și adevărată a celor scrise în Vechiul Testament.

Mare erudit, cu o minte speculativă, fiind și un ilustru alegorist, Fericitul Augustin, cere o pătrundere cit mai adîncă a textului Sfintei Scripturi a Vechiului Testament, pătrundere care să ne poată duce la cunoașterea adevărului. După el, în Vechiul Testament sînt texte greu de înțeles și explicarea lor trebuie să se facă numai de către cei pregătiți. Cercetător neobosit al Sfintei Scripturi, mereu preocupat de a pătrunde în adîncurile de taină ale învățaturii descoperite de Dumnezeu prin Sfîntul Duh și convins de bogăția și adîncimea acestora, Fericitul Augustin exclamă: «Uimitoare profunzime a scripturilor Tale Doamne, insondabilă profunzime»<sup>32</sup>. În mare parte lucrurile pe care profeții Vechiului Testament le-au spus despre Hristos și despre cele ce aveau să vină, sînt prezentate sub formă alegorică și enigmatică, ascunse sub vîlul cuvintelor ceea ce ar putea izbi spiritele mai puțin pregătite și mai puțin atente<sup>33</sup>. Numărul acelor care ar putea explica și justifica astfel de texte este mic. De aceea Fericitul Augustin accentuează cu stăruință că «lucrul cel mai înțelept în această situație este de a nu părăsi pe dascălii noștri care au pregătirea necesară și îndreptățirea de a explica aceste lucruri»<sup>34</sup>.

Sensul adevărat al Sfintei Scripturi îl deține Biserica asistată de Sfîntul Duh, nu orice credincios în parte. Episcopii și preoții prin succesiunea Sfîntilor Apostoli au puterea de conducere, sfințire și de a învăța. În virtutea acestuia din urmă, ei au dreptul și îndatorirea de a explica și a propovădui adevărul aflat în Sfînta Scriptură, dar numai în cadrul și în conformitate cu învățătura Bisericii<sup>35</sup>. De aceea, ideile

30. Păreră Fericitului Augustin despre Canonul biblic al Vechiului Testament va domina lucrările unor sinoade locale din Biserica africană. Astfel, hotărîrile sinodului local de la Hippo (393) precum și ale celui al III-lea (397) și a șaselea din Cartagina (419), reproduc întru totul păreră Fericitului Augustin. Această păreră a fost aprobată și de Conciliul Tridentin, iar la Conciliul de la Vatican (1871) ea a fost ridicată la rangul de dogmă. Unele dintre cărțile pe care noi le considerăm de deuterocanonice (întrucît au fost introduse în canon mai tîrziu), spre deosebire de cele 39 cărți existente în canonul iudaic, pe care ei le numesc protocanonice (fiind primite de la început în canon fără nici o obiecție). Deosebirea de denumire nu atrage însă după sine și deosebirea de autoritate.

31. *Adversus Iudaeos*, I, 3, P.L., vol. XLII, col. 53.

32. *Confessiones*, XII, 14, P.L., vol. XXXII, col. 832.

33. *Contra Faustum...*, XII, 6, P.L., vol. XLII, col. 257.

34. *De utilitate...*, I, 2, 4, P.L., vol. XLII, col. 68.

35. *Confessiones*, XII, 32, P.L., vol. XXXII, col. 844 și XII, 33, col. 845.



centrale care-l preocupă pe Fericitul Augustin atunci cînd vorbește despre Vechiul Testament sînt acelea de a dovedi că în el se vorbește direct sau indirect despre Hristos și Biserica Sa, despre viața lui Hristos și viața în Hristos. În jurul acestor idei el vede cum se brodează verset cu verset diferite texte din Vechiul Testament. În special, în comentariile sale la Psalmi, Fericitul Augustin explică psalmul verset cu verset, sau asociază versetele similare și înrudite, totdeauna însă cu tendința de a ilustra un adevăr de credință sau o idee morală<sup>36</sup>. El observă apoi că în multe versete din psalmi a doua parte a unui verset explică pe cea dintîi, și de aceea folosește acest paralelism pentru a afla adevăratul sens al textului. «Cel care cercetează cu atenție psalmii Vechiului Testament, — zice Fericitul Augustin — află în tot conținutul lor, o legătură care face ca ceea ce urmează să se poată asocia și explica cu ceea ce precede»<sup>37</sup>. În majoritatea cuvîntărilor sale, Fericitul Augustin dovedește grija de a se ridica de la antropomorfismele psalmistului la realitățile transcendente ale existenței lui Dumnezeu, de la interpretarea literală la cea alegorică. În privința alegorismului, care-l caracterizează cuvîntările, este de remarcat simbolismul cifrelor din psalmi, pe care nu-l pierde niciodată din vedere și-l tilcuiește pe larg<sup>38</sup>. Exemple tipice de interpretare alegorică găsim în *Cuvîntarea la Psalmul 143*, care istorisește despre victoria lui David asupra lui Goliat. Aici uriașul Goliat reprezintă pe diavol, cu care trebuie să luptăm și noi creștinii. David reprezintă pe creștinul înarmat cu credința în Hristos sau mai degrabă pe creștinul unit cu Hristos. Cele cinci pietre reprezintă Legea lui Moise (pentateuhul), înfrîngerea lui Goliat, reprezintă victoria Mîntuitorului asupra satanei etc. Bun cunoscător al Vechiului Testament, el explică, ori de cîte ori este nevoie, cadrul istoric în care s-a scris un psalm sau s-a rostit o profeție, folosindu-se pentru aceasta de cărțile istorice ale Vechiului Testament<sup>39</sup>. Adesea el nu se mulțumește cu un singur sens pe care-l află în legătură cu textul analizat, ci caută un al doilea și chiar un al treilea sens, îmbogățind astfel în idei tema respectivă<sup>40</sup>.

În vederea unei interpretări adevărate a Sfintei Scripturi, Fericitul Augustin subliniază nenumărate condiții ce trebuie îndeplinite de preoți sau de tîlcuitori, condiții fără de care nu se poate pătrunde în tainele scrisului bilic. Astfel, el cere în primul rînd o pregătire sufletească și cunoștințele necesare celui ce explică Sfînta Scriptură; «Cel care voiește a gusta din adevărul dumnezeiesc cuprins în Sfînta Scriptură și mai ales cel care are și îndatorirea de a împărtăși din acest adevăr făcător de viață, pe cei incredințați lui spre mîntuire, are nevoie de o deosebită pregătire sufletească corespunzătoare»<sup>41</sup>. După Fericitul Augustin «adevăratul tîlcuitor al Scripturii va fi inzestrat cu o inimă curată, o conștiință sănătoasă și o credință neprefăcută. Inima curată îi va lumina calea, îi va ușura osteneala în descifrarea adevăratului sens al Scripturii. Conștiința sănătoasă, îl va feri de părtinire și îi va da curaj. Dar credința

36. *Enarratio...*, I, 5, P.L., vol. XXXVI, col. 69; III, 5, P.L., vol. XXXVI, col. 74, și LXXXVIII, 17, P.L., vol. XXXVI, col. 1020.

37. *Enarratio...*, CXIII, I, 5, P.L., vol. XXXVII, col. 1476, 1478 și 1482—1483.

38. *Idem*, XLIX, 8, 9, P.L., vol. XXXVI, col. 570; LXX, 16, P.L., vol. XXXVI, col. 895; LXXXVI, 4, P.L., vol. XXXVII, col. 1103; LXXXIX, 10, P.L., vol. XXXVII, col. 1144—1145.

39. *Idem*, LXXI, P.L., vol. XXXVI, col. 901—902; XXXIII, 2, P.L., vol. XXXVI, col. 306.

40. Așa procedează în cuvîntările la psalmii: III, 9—10, P.L., vol. XXVI, col. 76—78; XLI, 14 P.L., vol. XXXVI, col. 174; LII, 3, P.L., vol. XXXVI, col. 614, etc.

41. *Idem*, XXXIX, 7, P.L., vol. XXXVI, col. 437—438; LXXX, 8, P.L., vol. XXXVII col. 1037; XCVIII, 12, P.L., vol. XXXVII, col. 1267 etc.

neprefăcută îl va scăpa de osîndă. În aceste toate și peste aceste toate este nevoie de ajutorul lui Dumnezeu. El sfințește inima curată, binecuvintează conștiința sănătoasă și întărește credința neprefăcută. El prin Duhul Său cel Sfînt, îndrumă și garantează toată lucrarea ce se face spre zidire și viață»<sup>42</sup>.

Dar Fericitul Augustin nu trece cu vederea nici pregătirea intelectuală și cunoștințele ce trebuie să le posedă tîlcuitorul Sfintei Scripturi, cu atît mai mult cu cît lucrurile pe care vrea să le facă cunoscute oamenilor au fost scrise în vremuri îndepărtate. Mai întîi, zice el, «cel ce citește Sfînta Scriptură și o tîlcuiește trebuie să aibă o pregătire filologică deosebită. Pentru aceasta cunoașterea limbii ebraice și a celei grecești îi este indispensabilă»<sup>43</sup>. Totodată el recomandă ca cei care tîlcuiesc Sfînta Scriptură să aibă și cunoștințe de istorie și geografie; cunoștințe din domeniul gîndirii, ca acelea de filozofie, retorică, logică și astronomie etc. Toate acestea îi vor ajuta la înțelegerea multor probleme cuprinse în Sfînta Scriptură<sup>44</sup>.

Un alt lucru deosebit de important pe care-l cere Fericitul Augustin pentru interpretarea Vechiului Testament, este ca orice explicare să se facă în conformitate cu Tradiția Bisericii. «Tîlcuitorul Sfintei Scripturi — zice Fericitul Augustin — este dator a se menține mereu în legătură directă cu acest curent viu al Tradiției dumnezeiești; iar regulile lui de interpretare să fie acele ale unei credințe vii și adevărate»<sup>45</sup>. Interpretul care ar da Sfintei Scripturi un alt sens decît acela pe care-l dă însuși autorul sfînt se înșală... Adevărata interpretare se înțemeiază, după Fericitul Augustin, pe trei fundamente: *credință, nădejde și dragoste*. Cei ce se abat de la această cale, rătăcesc singuri, se rup de tulpina adevărului care este Biserica lui Hristos și care singură posedă garanția adevăratului sens al Sfintei Scripturi, fiind asistată de Duhul Sfînt<sup>46</sup>. În interpretarea Sfintei Scripturi, Fericitul Augustin rămîne credincios metodei folosită de școala alexandrină, apreciind mai mult metoda alegorică, pe care o folosește în special în omiliile sale. Nu neglijează însă nici metoda istorico-literară apreciată îndeosebi de Școala antiohiană. De această metodă se folosește în special în scrierile polemice. Fericitul Augustin este convins de faptul că numai o adevărată interpretare a Vechiului Testament poate să descopere creștinilor adevărata valoare a scrierilor Sfintei Scripturi. Plecînd de la această convingere nu uită ca în scrierile sale să scoată în evidență și caracterul dogmatic și moral-social al Vechiului Testament. Rolul său sacerdotal în Biserică și experiența vieții l-au făcut să pună în legătură totdeauna cerul cu pămîntul, viața de dincolo cu cea de aici, harul lui Dumnezeu cu condițiile subiective care se cer realizate pentru dobîndirea mîntuirii.

Cea mai cuprinzătoare idee care se desprinde din Vechiul Testament este *ideea de mîntuire*. Omul din vremurile zugrăvite în această parte a Sfintei Scripturi simțea că liniștea pe care sufletul său o dorea se găsește undeva, dar nu știa unde. O căuta unde mintea lui pricepea: mutîndu-se din loc în loc; închinîndu-se cînd la un zeu cînd la altul; cînd la un element al naturii care-l impresiona mai mult; în jertfe de animale sau chiar omenestî, cu practici și obiceiuri ce i le arăta simțul firesc și pe care mintea lui mărginită le găsea drept bune. În toate aceste frămîntări nu era decît dorința de mîntuire. În Vechiul Testament aflăm expunerea mersului acestui

42. *De doctrina...* I, 38, P.L., vol. XXXIV, col. 42.

43. *Ibidem*.

44. *Idem*, II, 16, P.L., vol. XXXIV, col. 47; II, 27, P.L., vol. XXXIV, col. 55 și II, 28, 42—44. P.L., vol. XXXIV, col. 55—56.

45. *Contra adversarium Legis...* II, 9, P.L., vol. XLII, col. 658.

46. *De doctrina...*, I, 35, 41. P.L., vol. XXXIV, col. 34 și II, 30, P.L., XXXIX, col. 58.

ideal general al mîntuirii lumii, cu întregul lui complex de idei înainte mergătoare sau ajutătoare în vremea și pe treapta pe care se afla<sup>47</sup>. Tocmai această idee stă și la temelia proorociilor, pe care Vechiul Testament le pune în adevărata lor lumină. De aceea, zice Fericitul Augustin: «Proorociile nu sînt spuse ca prin ele să dovedim numai pe Mîntuitorul, ci și pentru ca să-L înțelegem. Dumnezeu însuși nu are nevoie să dovedească adevărul faptelor și spuselor Sale. Ele se dovedesc prin ele înșile. Noi oamenii ne luptăm ca să le înțelegem»<sup>48</sup>. Pentru ca mîntuirea să poată fi înțeleasă de oameni, Dumnezeu și-a ales un popor pe care l-a condus și l-a crescut; i-a dat Legea ca prin supunerea față de ea să tindă spre fericirea dorită. Dorința de mîntuire l-a transformat pe omul cel vechi, într-un om nou vrednic de binefacerile divine. De aici și îndemnul Fericitului Augustin: «Ascultați glasul psalmistului Vechiului Testament care zice: «Cîntați Domnului cîntare nouă cîntați-i frumos cu strigăt de bucurie». Această cîntare nouă înseamnă dezbrăcarea omului vechi de toate pornirile rele și îmbrăcarea în omul cel nou, omul unui legămînt nou, din respectarea căruia va dobîndi mîntuirea»<sup>49</sup>. Dorința de mîntuire îl face pe om mai bun, mai drept, mai uman. Sînt binecunoscute problemele morale pe care le ridică Vechiul Testament. Ca să ajungă fericit, omul trebuie să fie curat și să se păstreze fără prihană, smerit cu cugetul și cu inima, după cuvintele psalmistului: «jertfa plăcută lui Dumnezeu este inima smerită». Un sacrificiu neprihănit pe care, după același cuvînt al psalmistului, îl putem aduce ofrandă lui Dumnezeu este sufletul nostru pocăit<sup>50</sup>. Toate actele de cult și toate curățirile religioase din Vechiul Testament nu au alt scop decît să imprime oamenilor în suflete și-n inimi, ideea de curăție, de păstrare pe calea neprihănirii. Cerința de a fi moral, este pusă în Vechiul Testament pe același plan cu cerința religioasă a cărui fruct este mîntuirea: «după rodul lor fi veți cunoaște» (Ps. XIV, 2—5, Matei VII, 20, Gal. V, 22 etc.). Îndatorirea de a se păstra fără prihană este cerută de însăși ființa lui Dumnezeu. El este curat și sfînt și nici un om nu l se poate înfățișa altfel pentru că Dumnezeu îl vrea pe om întreg, cu sufletul curat și trupul neprihănit<sup>51</sup>. De aceea, Vechiul Testament pune adesea accentul nu numai pe cuvinte ci și pe fapta bună: «Nu numai cu vocea ta să se facă auzite laudele lui Dumnezeu, ci și faptele tale să fie de acord cu vocea ta, căci Dumnezeu nu ascultă nu numai armonia cuvintelor, ci și pe aceea a faptelor bune»<sup>52</sup>. Să lăudăm pe Domnul cîntîndu-l cîntarea cea nouă cu glasul și cu mintea prin fapte bune; să-l cîntăm aliluia, dînd pîine celui flămînd și îmbrăcînd pe cel gol, în așa fel încît inima noastră să cînte în armonie cu cuvintele moastre după pilda sfinților»<sup>53</sup>. «Nu este de nici un folos zice Fericitul Augustin să auzim mereu învățăturile dacă nu le și trăim. Cele auzite trebuie puse în practică. Ar fi un lucru inutil să proclamăm adevărul și binele dacă inima nu este de acord cu cuvintele, și la fel ce bun să-l auzim dacă nu-l zidim pe piatră tare? Acela care ascultă și pune în practică cele învățate, își ridică edificiul de piatră; dacă însă ascultăm și nu urmăm ceea ce ascultăm, este zidire pe nisip»<sup>54</sup>. Pentru creștini, adevărul rostit în Vechiul Testament prin gura profetilor, nu

47. *Idem*, II, 30, P.L., vol. XLIX, col. 59—60.

48. *Idem*.

49. *Enarratio...*, XXXII, 3., P.L., vol. XXXVI, col. 278—279.

50. *Idem*, IV, 7, P.L., vol. XXXVI, col. 81.

51. *De doctrina...*, II, 30, P.L., vol. XLIX, col. 60.

52. *Enarratio...*, CXLVI, 2, P.L., vol. XXXVII, col. 1889.

53. *Enarratio...*, CXLIX, 1, P.L., vol. XXXVII, col. 1949.

54. *Idem*, LVII, 23, P.L., vol. XXXVI, col. 692.

aduce nici o roadă dacă inima este în dezacord cu faptele omului<sup>55</sup>. Fapta cea bună în concepția Fericitului Augustin așa cum reiese din aprecierile făcute asupra Vechiului Testament, nu este numai milostenia, ci în primul rând împlinirea binelui, a dreptății și a păcii între oameni. Despre această pace și dreptate ne vorbește Vechiul Testament. Pacea și dreptatea trebuie să fie actualizate permanent în viața creștinilor. Ele sînt ca doi prieteni nedespărțiți: «dacă am întreba întregul neam omenesc de voiește pacea, toți oamenii n-ar avea decît acest răspuns: o voim, o dorim, o iubim»<sup>56</sup>. În special preceptele despre dreptate sînt cuprinse în cele Două Table ale Legii date de Dumnezeu lui Moise pe Muntele Sinai. Tot acolo creștinii găsesc și precepte despre înțelepciune și pilde de bună conduită în viață<sup>57</sup>. Vechiul Testament contribuie la înțelegerea unor adevăruri de credință creștină ca: învățătura despre îngeri (Gen. XVI, 17; XXXIII, 1; I Regi XXII, 9; Dan. X, 13; Jud. XIII, 20; Zah. I 12; Maleahi III, 25 etc.), necesitatea pocăinței, nemurirea sufletului, păcatul strămoșesc (Osea VI, 7; Ps. I, 7; Iov XIV, 4), judecata particulară și universală, răsplata și pedeapsa veșnică etc.

Interesant de amintit este faptul că Fericitul Augustin atunci cînd vorbește de valoarea morală a Vechiului Testament pentru creștini, pune un accent deosebit pe rolul faptelor pentru viața creștină. Acest lucru desigur că este în contradicție cu învățătura autorului despre har, potrivit căreia mîntuirea omului, e în întregime opera harului lui Dumnezeu. Meritele omului, atunci cînd există, sînt efectele harului. Faptele omului nu preced, ci urmează harului; omul n-ar putea face fapte bune dacă n-ar primi harul prin credință<sup>58</sup>. Se pare însă că Fericitul Augustin oscilează, ori aceste precizări la Vechiul Testament au fost scrise anterior emiterii teoriei despre har.

Pentru Fericitul Augustin, toate învățăturile pe care ni le dă Dumnezeu, așa cum le aflăm în Vechiul Testament, se reduc la credință, nădejde și dragoste, care nu sînt altceva decît cele trei virtuți teologice, ale creștinilor de mai tîrziu<sup>59</sup>.

*Raportul dintre Vechiul Testament și Noul Testament.* — După Fericitul Augustin valoarea Vechiului Testament pentru creștini reiese mai pregnant din legătura strînsă care există între cele două testamente. Acest raport este definit de Fericitul Augustin în cuvintele: «omnia divina scripta inter se pacata constituunt»<sup>60</sup>. Ceea ce unește prin excelență Vechiul Testament și Noul Testament este persoana lui Mesia, Fiul lui Dumnezeu, vestit odinioară prin gura proorocilor, Mijlocitorul și Mîntuitorul lumii<sup>61</sup>. De aceea, cele două Testamente sînt în deplin acord și în amîndouă se aude același glas vrednic de crezut și de auzit<sup>62</sup>. Fără Vechiul Testament, învățătura creștină și-ar pierde temelia istorică. Taina Împărăției cerurilor care era voalată în Vechiul Testament, s-a descoperit în Noul Testament la plinirea vremii. Permanent în cuvîntările sale la psalmi Fericitul Augustin subliniază caracterul mesianic al Vechiului Testament. El ne cere să raportăm totul la Hristos, dacă voim să sesizăm

55. *Ibidem*, LXVI, 10, P.L., vol. XXXVI, col. 811–812.

56. *Ibidem*, LXXXIV, 12, P.L., vol. XXXVII, col. 1078; CXXXIV, 2, P.L., vol. XXXVII, col. 1739.

57. *De spiritu et littera...*, XXI, 36, P.L., vol. XLIV, col. 222.

58. Pr. Prof. Ioan Coman, *Paiologie...*, p. 260.

59. *Enarratio...*, XCI, 1, P.L., vol. XXXVII, col. 1171.

60. *Sermo I*, P.L., vol. XXXII, col. 25.

61. *Enarratio...*, CXLIX, 12, P.L., vol. XXXVII, col. 1956.

62. *Idem*, XLIX, 3, P.L., vol. XXXVI, col. 573–574.

adevăratul înțeles al celor scrise de psalmist<sup>63</sup>. Ceea ce s-a scris înainte de venirea Mântuitorului nu s-a scris decât pentru a pune în lumină venirea Domnului Hristos, cu viața Lui pilduitoare și cu învățătura Lui înaltă și desăvârșită. Atunci, în acele vremuri depărtate pe care le găsim zugrăvite în Vechiul Testament, vom afla în afară de proorocii, acele idei pe care Domnul Hristos, încălzindu-le și luminându-le, a făcut să iasă din ele, mai tirziu, frumoasa învățătură creștină. În acest sens, Vechiul Testament este profetia Noului și mărturiile celui dintâi întăresc credința celui de al doilea, care se află în primul așa cum fructul se află în rădăcină<sup>64</sup>. Bărbatul fericit din Vechiul Testament care nu umblă în sfatul necredincioșilor, este Domnul Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care a venit în calea păcătoșilor prin întrupare spre mântuirea oamenilor. Însuși Mântuitorul face deseori aluzie la lucrul acesta, atunci când îi mustră pe evrei pentru necredința lor, zicând: «De ați fi crezut pe Moise, M-ați fi crezut și pe Mine, căci acela a scris despre Mine. Iar dacă voi nu credeți scripturile aceleia, cum veți crede cuvintele Mele?» (Ioan V, 46—47). Și tot El, după înviere, aduce și această mărturie: «Trebuie să se plinească toate cele scrise despre Mine în Legea lui Moise, în Profeti și în Psalmi» (Luca XXIV, 44).

După Fericitul Augustin, regele David prefigurează mereu pe Mântuitorul Hristos. El a stat înaintea lui Abesalom, tot așa cum a stat Iisus în fața lui Iuda. Iisus Hristos este cel despre care David a vorbit deseori în psalmi: «El care deși era drept a suferit în tăcere, El care deși nu era de la noi, a venit la noi îmbrăcînd natura noastră neputincioasă, spre a ne face părtași la natura Sa divină»<sup>65</sup>. În Saul, vrăjmașul lui David, Fericitul Augustin vede pe cei necredincioși care nu respectă și nu iubesc Legea Domnului<sup>66</sup>. De asemenea, și în persoana lui Solomon, al cărui nume înseamnă pace, Fericitul Augustin îl vede pe Mântuitorul. Ridicînd templul din Ierusalim, Solomon închipuiește pe Iisus Hristos care a venit în lume să zidească Biserica Sa<sup>67</sup>. Domnul Hristos și Biserica în totalitatea ei, unește cerul cu pămîntul, căci Hristos. Capul ei, este în ceruri, iar credincioșii, mădularele ce alcătuiesc Trupul, se află pe pămînt. În diferiți psalmi, Fericitul Augustin vede anticipată învierea Domnului, care este temeiul speranței noastre în învierea cea de obște, de la sfîrșitul veacurilor<sup>68</sup>.

Subliniind legătura indisolubilă dintre cele două Testamente, Fericitul Augustin scoate în evidență totodată și superioritatea Noului Testament față de Vechiul Testament, precum și rolul pe care l-a avut Legea Veche în vederea primirii celei noi. În acest sens, Fericitul Augustin demonstrează adversarilor Legii vechi, că Domnul Hristos n-a desființat această Lege, ci a desăvîrșit-o. Analizată în raport cu cei cărora le-a fost descoperită și cu cerințele vremii în care a fost instituită, Legea veche apărea desăvîrșită, dar comparînd-o cu Legea Noului Testament, ea apare nedesăvîrșită. Aceasta însă nu înseamnă că Legea Veche și-a pierdut complet valabilitatea. Însuși Mântuitorul a spus: «Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric ci să plinesc» (Matei V, 17). Vechiul Testament promite și acordă ceea ce poate înlăcări dorințele omului vechi iar Noul prin lucrarea de sfințire în Biserică dă posibilitate celor ce au devenit fii ai lui Dumnezeu să ajungă la

63. *Ibidem*, XLVI, 2, P.L., vol. XXXVII, col. 1237—1238.

64. *Contra Faustum...*, XV, 2, P.L., vol. XLII, col. 304; *Enarratio...*, LXXIII, 2 vol. XXXVI, col. 931.

65. *Enarratio...*, VII, 20, P.L., vol. XXXVI, col. 109; LVII, 3, P.L., vol. XXXVI, col. 674—675.

66. *Ibidem*, LI, 1, P.L., vol. XXXVI, col. 464.

67. *Ibidem*, CXVI, 2, P.L., vol. XXXVII, col. 1667—1668; și în Ps. LXXI, 1, P.L., vol. XXXVI, col. 901.

68. *Ibidem*, XLVI, 7, P.L., vol. XXXVI, col. 529.

maturitatea de credință și cunoaștere a lui Iisus Hristos nu numai ca Fiu al Omului, ci mai ales ca Fiu al lui Dumnezeu (Efes. IV, 13)<sup>69</sup>. Legea Veche a venit din exterior pe cînd Legea cea Nouă a fost întipărită în adîncurile sufletești ale celui îndreptat și eliberat de întunericul păcatului și al neputinței. Ceea ce atunci înspăimînta din exterior, produce acum bucurie interioară. «Noi acceptăm autoritatea Vechiului Testament, zice Fericitul Augustin, nu în sensul «că ne-ar impune aceeași robie ca și celor vechi, ci pentru că ne aduce mărturie despre libertatea noastră creștină»<sup>70</sup>. În acest sens trebuie să înțelegem și cuvintele Apostolului Pavel: «Pentru că n-ați primit iarăși Duh de robie, ca să vă fie iarăși frică, ci ați primit Duhul înfierii, prin care strigă Avva, Părinte» (Rom. VIII, 15). Toate mărturiile Vechiului Testament întăresc și lămuresc cele din Noul Testament, deoarece adevărul ni s-a descoperit succesiv după puterile noastre, de a-L primi, pînă ce lumina veșnică s-a descoperit în ochii noștri în toată splendoarea ei<sup>71</sup>.

Venirea lui Hristos, Desăvîrșitorul Legii Vechi<sup>72</sup>, a dovedit cu prisosință adevărul cuvintelor profetului Ieremia: «Iată vin zile, zice Domnul, cînd voi încheia cu casa lui Israel și cu casa lui Iuda, Legămînt Nou, însă nu ca legămîntul, pe care l-am încheiat cu părinții lor în ziua cînd l-am luat de mină ca să-i scot din pămîntul Egiptului... Ci iată legămîntul pe care-l voi încheia cu casa lui Israel după zilele acelea, zice Domnul: voi pune Legea Mea înlăuntrul lor și pe inimile lor o voi scrie și le voi fi lor Dumnezeu, iar ei îmi vor fi Mie popor» (Ier. XXXI, 31—33).

Creștinismul este poporul cel nou al lui Dumnezeu, care a primit toate cele ce s-au prezis despre întemeietorul lui, Domnul Hristos, care n-a înlăturat «vechile semne ale lucrurilor viitoare», ci le-a schimbat, le-a umplut cu un duh nou, împlinind cele ce au fost proorocite<sup>73</sup>. Plinirea sau desăvîrșirea Legii Vechi este Domnul Hristos (Matei V, 17—18), care a venit în lume ca să desființeze «zapisul păcatelor» dintre noi oamenii și Dumnezeu, din pricina greșelii primului om, Adam. Iisus Hristos, se aduce pe Sine jertfă de răscumpărare, pentru ca, prin jertfa Sa, omul să se ridice la starea din care căzuse și să poată dobîndi mîntuirea.

Pentru creștini jertfa Noului Testament a înlocuit în chip desăvîrșit «sacrificiile sîngeroase ale Vechiului Testament», iar bucuria și măreția revelației desăvîrșite, care s-a făcut prin Iisus Hristos, fac ca toți creștinii să prețuiască și să respecte Sfînta Scriptură a Vechiului Testament, convinși de legătura indisolubilă ce există între cele două Testamente. Această legătură o exprimă Fericitul Augustin prin nemuritoarele cuvinte: «Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet»<sup>74</sup>.

Iată cum, într-o perioadă cînd Vechiul Testament era atacat de învățăturile greșite ale unor eretici, Fericitul Augustin reușește ca nimeni altul, să-l ridice la adevărata lui valoare. Numai iubind, prețuind și înțelegînd învățăturile Vechiului Testament, creștinii vor ajunge să înțeleagă mai bine învățătura înaltă și desăvîrșită dată de Domnul Hristos.

\*

69. *De gestis Relugii...*, I, 5, P.L., vol. XLIV, col. 328.

70. *Contra Faustum...*, VIII, 2, P.L., vol. XLII, col. 240; vezi și *Enarratio...*, CXI, 8, P.L., vol. XXXVII, col. 1470.

71. *Contra Faustum...*, IV, 2, P.L., vol. XLII, col. 304; și *Adversus Iudaeos*, I, 2, P.L., vol. XLII, col. 52.

72. *De spiritu...*, I, 17, 30, P.L., vol. XLIV, col. 219; *Enarratio...*, LXXIII, 2, P.L., vol. XXXVI, col. 930.

73. *Adversus Iudaeos...*, I, 3, P.L., vol. XLII, col. 53.

74. *Questionum S. Augustin in Heptateuchum*, II, 73, P.L., vol. XXXIV, col. 632.

Studiul Sfintei Scripturi a constituit pentru Fericitul Augustin o preocupare constantă și trainică, preocupare, care l-a ridicat pe vestitul episcop de Hippo Regius pe culmile gândirii creștine. Raportul principal care l-a susținut în activitatea sa de propovăduitor al Sfintei Scripturi, a fost dragostea lui pentru Biserică, pentru Hristos și pentru oameni. Această dragoste l-a făcut să descopere în Vechiul Testament în primul rând pe Mântuitorul și pe toți aceia pentru care El a venit în lume.

Cuvântările sale la Geneză, omiliile sale la Psalmi și abundența de texte și probleme din Vechiul Testament în scrierile sale, dovedesc cu prisosință valoarea primei părți a Sfintei Scripturi pentru creștini și pentru Biserica universală. Lupta, pe care Fericitul Augustin a fost nevoit să o ducă cu ereziile timpului și adversarii Vechiului Testament, a stimulat în mod pregnant munca imensă pe care a depus-o, din dorința de a sublinia rolul covârșitor pe care-l au scrierile Vechiului Testament pentru creștini. Aceste scrieri Fericitul Augustin le prezintă drept izvoare vrednice de crezut, alții în ce privește cunoașterea trecutului, cîl și a religiei celei adevărate<sup>75</sup>. Fără Vechiul Testament, creștinismul și-ar pierde temelia istorică și multe din învățăturile lui ar fi greu de pătruns.

Cu toate că Vechiul Testament are caracter general prefigurativ, fiind umbra celor viitoare (Col. II, 17) și îndrumător spre Hristos (Gal. III, 24), și cu toate că acest rol a încetat după cum arată Sfîntul Apostol Pavel (Evr. X, 9; Gal. III, 23), totuși își are rostul său, autoritatea, demnitatea și valoarea sa pentru creștini. Vechiul Testament face parte din iconomia mîntuirii neamului omenesc. În el se arată cum a pregătît Dumnezeu această mîntuire, cum a ținut trează ideea mesianică de-a lungul veacurilor, cum s-a păstrat cedința cea adevărată și cum s-a îngrijit ca «la plinirea vremii» Domnul Hristos să fie arătat, cunoscut și primit drept Mesia, Fiul lui Dumnezeu și Mîntuitorul lumii. De aceea, nota dominantă a lucrărilor Fericitului Augustin cu privire la Vechiul Testament, o constituie caracterul lor hristocentric și ecleziocentric. Toate învățăturile pe care le scoate din studiul Sfintei Scripturi a Vechiului Testament capătă o aplicare practică pentru viața de aici și au o orientare eshatologică. Meritul deosebit al Fericitului Augustin este de a fi arătat, că profeții Vechiului Testament au îndreptat privirile contemporanilor lor nu spre un trecut ce ar închide în sine o epocă de aur, ci spre un viitor mai îndepărtat, cînd oamenii se vor respecta și iubi cînd pacea zidită pe dreptate, va fi suverană și definitivă<sup>76</sup>. Bun cunoscător al Sfintei Scripturi, el pune într-o permanentă legătură Vechiul Testament cu Noul Testament, în care aplică principiul «Scriptura Scripturae interpret». Interpretarea Sfintei Scripturi o face în deplin acord cu normele Sfintei Tradiții. Fericitul Augustin a știut să rezolve pozitiv problemele de bază ale studiului Vechiului Testament ca cea a interpretării, a inspirației și canonicității cărților, a raportului dintre cele două Testamente etc. Atitudinea lui față de aceste probleme a rămas normativă pentru timpurile următoare la scriitorii latini.

Felul în care Fericitul Augustin știe să reliefeze valoarea Vechiului Testament pentru creștini, varietatea problemelor tratate în legătură cu Vechiul Testament, originalitatea multora din soluțiile geniului său incontestabil, fac din el o personalitate marcantă în istoria Bisericii și în istoria culturii creștine vechi. —

75. *De genesi ad litteram*, liber imperfectus, Cap. IX, P.L., vol. XXXIV, col. 233.

76. *De civitate...*, IX, 16, P.L., XLI, col. 640.

## MUZICĂ ȘI CULT ÎN BISERICA ORTODOXĂ \*

### Aplicare specială la cîntarea bisericească

Cîntarea este expresia vie a unor stări sufletești ale omului, e o oglindă în care se reflectă bucuriile și durerile sufletului omenesc, înfrîngerile și speranțele lui, credința și dragostea lui către Dumnezeu, om și natură. Cîntarea este limba universală prin care se înțeleg între ei oamenii din toate timpurile și locurile.

Ea este o armonie — fragment din armoniile cosmosului creat și guvernat de Dumnezeu, între ale Cărui atribute este și armonia însăși.

Într-un sens mai larg, ea este arta cea mai expresivă, mai comunicativă și cea mai potrivită pentru a revărsa în afară efluviul nescos al vieții noastre sufletești. Dacă prin cuvînt omul are posibilitatea să împărtășească semenilor săi toate gîndurile, toate sentimentele sau frămîntările sale, prin cîntare ființa umană se ridică deasupra acestor comunicări. Prin cîntare, viața omului se înseninează, inima îi este desfătăată iar întreaga ființă îi este vrăjită, încîntată, transportată de pe pămînt, către regiunea unde tronează frumosul, sublimul, Dumnezeirea. Numai așa se explică faptul că, cercetînd trecutul omenirii, aflăm că în tot locul și în tot timpul, cîntarea a fost prezentă în cultul tuturor popoarelor, fără deosebire de credință, ea fiind, așa după cum vom arăta în cele ce urmează, o formă complexă de manifestare a sentimentului religios.

Biserica, deplin conștientă de efectul de metăgăduit pe care îl are cîntarea asupra sufletului omenesc, chiar de la începuturile sale a introdus-o în serviciile religioase, fiind forma cea mai desăvîrșită de exprimare și popularizare a cultului.

În cîteva cuvinte «cultul este totalitatea formelor, a riturilor și a ceremoniilor fixate, stabilite și conștințite sau acceptate de Biserică, prin care ea împărtășește credincioșilor harul sfințit al lui Dumnezeu și prin care comunitatea sau obștea credincioșilor ortodocși își exprimă atitudinea și sentimentele ei față de Dumnezeu, adică îl cîntește sau îl slăvește, îi mulțumește și I se roagă»<sup>1</sup>.

«Orice formă de cult nu este altceva decît o formă de exprimare sau revărsare în afară a unui fond sufletelesc»<sup>2</sup>, avînd ca izvor ideea «religioasă despre divinitate, idee care inspiră și conturează caracterul cultului» de care se leagă și semnificația cîntării bisericești.

De aceea, «nicăieri nu se vede mai bine strînsa-legătură organică dintre cult și religie, ca în Ortodoxie. Într-adevăr, dogmele ortodoxe au găsit în formele cultului nostru — dar mai ales în bogata iconografie bizantină, care este o adevărată antologie teologică versificată, admirabile forme de exprimare și popularizare. Cele două suporturi sau temelii ale oricărui cult, adică pe de o parte dogma sau învățătura,

\* Lucrare de seminar susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, întocmită sub îndrumarea Prof. N. Lungu care a și dat avizul pentru publicare.

1. Prof. Pr. E. Braniște, *Cultul Bisericii Ortodoxe Române față de cultul celorlalte confesiuni creștine și al sectelor din țara noastră*, în «Studii Teologice», III (1951), 1-2, p. 3.

2. *Ibidem*, p. 3.



iar pe de altă, pietatea sau simțirea și trăirea religioasă, se întrepătrund în chip desăvârșit în formele cultului...»<sup>3</sup>.

Deci, una dintre multele forme de exprimare a cultului este și cîntarea religioasă, care, așa după cum vom vedea, are menirea de a întări puterea cuvîntului și a exprima prin sunete, într-un mod simbolic, mișcarea inimii și a o deștepta, servind astfel atât cuvîntului exprimat prin rugăciune cît și simțului religios.

1. *Cîntarea ca formă de expresie a sentimentului religios.* — Datorită influenței ei asupra sufletului, muzica este cea mai răspîdită artă din lume. Și în timp și în spațiu ea își întinde fibrele și se menține ca un mijloc de exprimare universală a unei vaste game de sentimente umane.

«Începînd cu cele mai de jos trepte de civilizație și sfîrșind cu cele mai înaintate în ceea ce privește cultura, omul cîntă cînd vrea să se închine divinității pe care o adoră»<sup>4</sup>. Muzica este astfel un mijloc de a se transpune sufletește pe un plan superior, care să favorizeze comunicările credinciosului cu Dumnezeu, apropiindu-ne de El.

De aici și constatarea că muzica bisericească nu are drept preocupare să satisfacă simțul nostru estetic, să ne delecteze auzul, ci să ne pregătească ființa prin această transpunere sufletească, prin care să fim capabili a ne înălța spre Dumnezeu, a-I simți prezența, ori a-L lăuda și a-I mulțumi.

Cadrul în care se execută ea, îi cere o ținută sobră și aceasta implică un stil cu totul diferit de ale altor genuri de muzică. «Cultul divin reclamă o muzică de o austeritate excepțională, și totuși solemnă»<sup>5</sup>. Așa precum în actul religios ființa materială a omului tinde să se ridice spre spiritual, spre cele cerești, tot așa în cîntarea religioasă trupul creștinului vibrează la unison cu sufletul său — făcîndu-se una.

Cîntarea bisericească este și ea o artă, dar o artă care nu vrea să fie numită artă în înțelesul obișnuit al cuvîntului. Aceasta din cauză că ea nu urmărește numai satisfacerea sentimentului artistic, ori a legilor frumosului, ca celelalte arte. Ea are menirea de a fi «modestă slujitoare» a cultului divin al Bisericii, în scopul cîntării lui Dumnezeu. Virtuțile ei se fac simțite în fiecare credincios în măsura în care ea contribuie la crearea în el a sentimentului de comuniune cu Dumnezeu și cu semenii săi.

Cîntarea bisericească, privită prin prisma rolului ei și plecînd de la afirmațiile făcute mai sus, nu este numai un suport al sentimentului nostru religios, ci este mijlocul cel mai potrivit prin care putem să ne lepădăm, în timpul cînd ne rugăm, de haina grijilor lumești și să ne îndreptăm gîndul, cu sufletele cucerite, către Dumnezeu, în atmosfera minunată de liniște interioară care se crează în noi prin ea. Menirea cîntării bisericești este de a modela întreaga noastră ființă, făcînd-o prin echilibrul interior pe care îl crează, total disponibilă marilor elevațiuni care au darul de a ne transforma sufletul, de a-l înnobila. Omul credincios își deschide inima, care începe să cînte și să laude pe Dumnezeu prin mijlocirea cîntărilor și mai ales sub forma psalmilor și a imnelor bisericești, avînd drept scop primordial, apropierea cît mai mult de Dumnezeu și prin aceasta, implicit, curățirea sufletească.

Celebrul filozof al antichității — Aristotel — vorbind despre *Catharsis*, nu făcea decît să preconizeze purificarea sufletelor prin intermediul artelor.

Muzica, arta cea mai apropiată de lumea spirituală, este mijlocul capabil să transforme natura umană, să o transpună — din planul preocupărilor pămîntești —

3. *Ibidem*, p. 4.

4. Gavril Galinescu, *Cîntarea bisericească*, Iași, 1941 p. 7.

5. *Ibidem*, p. 95.

în climatul superior al armoniei — latură comună naturii divine — apropiind astfel pe om de Creator.

Cântarea bisericească, — apelând la formele simplității expresiei armonice, are prin aceasta posibilitatea de a pune pe om în dialog direct cu Dumnezeu.

Granița între artă și religie — amîndouă — mijloace ale înălțării omului spre zona superioară a existenței — dispare total cînd cîntarea bisericească atinge culmile desăvîrșirii, prin simplitate și sinceritate. Atunci planurile se suprapun — credinciosul intră într-o stare de religiozitate care-i deschide toate valențele ființei pentru a primi în el pe Dumnezeu.

Cel puțin în timpul executării ori al ascultării unei cîntări religioase, elementele superioare ale vieții noastre sufletești — iubirea de bine, de frumos și de adevăr — se ridică la suprafață, se fortifică, pun stăpînire pe noi și devin nota majoră a naturii elevate a omului — ființă zidită de Creator, cu destinația ca prin desăvîrșire să se întoarcă înapoi — în El. Trebuie totuși spus că, dintre toate instrumentele care emit sunete, — vocea omenească este cea mai dotată să pătrundă, să impresioneze și să exalte, fiindcă poartă în cel mai direct mod — capacitatea de transmitere afectivă, ea fiind oarecum glasul sufletului uman, purtînd în el vibrația vieții, care îl deosebește de sunetul produs de materia inertă.

Orice instrument muzical — pentru a impresiona are nevoie să primească această afectivitate de la om. Omul — prin glas — nu mai are nevoie de nici un intermediar. O voce stăpînită de vibrație afectivă este cel mai convingător mijloc de a transmite fiorul inefabil, care înlesnește transpunerea ascultătorului în stările de elevație ce devin adevărate trepte de urcuș spre Dumnezeu.

Ca să înțelegem mai bine acest lucru, este de ajuns ca fiecare să ne ducem cu gîndul la cele mai frumoase dintre slujbele liturgice, la care am participat, unde marea majoritate de credincioși se roagă cîntînd, ori însoțind afectiv și gustînd armoniile corului. «Fără să ne dăm seama, rugăciunile cîntate de cei din jur ne prind și pe noi. Aproape pe nesimțite inima noastră tresaltă; uităm de ceea ce ne înconjură, gîndul zboară către sferele înalte ale Cerului, sufletul se aprinde de dragoste, iar accentele rugăciunilor cîntate încep să vibreze și în noi»<sup>6</sup>, chemîndu-ne să urmăm îndemnurile sublime ale inimii înobilate — și dispusă astfel să zboare spre Dumnezeu și să transpună în viață poruncile Lui.

Cîntarea unită cu rugăciunea este mijlocul ideal prin care se exprimă sentimentul religios. Cîntarea este împreunarea cuvintelor cu modulația vocii. «Mintea exprimă lucrarea sa în cuvinte simple, în formule și fraze reci. Sentimentele însă, nu se mulțumesc numai cu cuvintele simple înfîrșate de rațiune. Ele se vor trezile și înălțate pe alte culmi — față de cele obișnuite ale vieții de toate zilele»<sup>7</sup>.

Cînd tema melodică este servită de texte cu conținut adînc și exprimat în forme atrăgătoare, acțiunea de înfrînare a muzicii religioase asupra sufletului omnesc este mai puternică. Acest lucru îl realizează cu prisosință textele liturgice din cărțile slujbelor noastre bisericești. Ele cuprind, după cum se știe, creații poetice de o uimitoare frumusețe, care lămuresc, în același timp, adevărurile religioase<sup>8</sup>. Creatorii imnelor bisericești (Sfîntul Efreim Sirul, Sfîntul Roman Melodul, Sfîntul Andrei Criteanul, Sfîntul Ioan Damaschinul ș.a.) au fost oameni ca și noi, care înțelegeau adevărurile religioase nu numai din punct de vedere al rațiunii, ci și al inimii, al simțirii.

<sup>6</sup> Conf. Pr. Gheorghe Șoima, *Funcțiunile muzicii liturgice*, Sibiu, 1945, p. 47.

7. I. Paruschi, *Despre cîntarea bisericească*, în «Jurnal Moskovskoi Patriarhii», 1949, nr. 11, p. 52—64 (p. 56); în trad. rom. de Pr. Paul Mihail, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXV (1959), 3—4, p. 214—228.

8. *Ibidem*.

Orice slujbă religioasă — ortodoxă — este aproape o continuă cântare a rugăciunilor, la care ne cheamă Sfântul Apostol Pavel (Evr. XIII, 15) <sup>9</sup>.

Viața religioasă, în latura ei afectivă, sentimentală, își găsește exprimarea sa mai ales sub forma cântării bisericești, prin care credinciosul poate exprima atât rugăciunea de cerere, cât și lauda, mulțumirea și slăvirea lui Dumnezeu, credința puternică în El, iubirea față de El, sentimentele de pocăință și umilință etc.

«Cântarea bisericească, la dumnezeieștile slujbe nu este altceva decât limba cu care omul vorbește cu Dumnezeu, este darul plăcut lui Dumnezeu, este o exprimare a sufletului plin de evlavie adîncă față de Dumnezeu» <sup>10</sup>.

2. Rolul didactic-catehetic și educativ al cîntării bisericești. — Este incontestabil că muzica, prin însușirile sale deosebite, pe lângă faptul că dă expresie sentimentelor noastre cele mai variate, crează și un sentiment de plăcere. Același lucru se întîmplă și cu cîntarea bisericească. Plecînd de la această constatare, vom vedea că muzica bisericească are și un rol didactic-catehetic și pastoral, tocmai pentru faptul că produce și sentimente de plăcere. De aceea conducătorii Bisericii, Părinții sau scriitorii bisericești, atunci cînd împrejurările au cerut și au îngăduit, au subliniat, cum nu se poate mai bine, rolul cîntării în cult, aproape sub toate aspectele.

Cine ar putea contesta afirmațiile Sfîntului Vasile cel Mare cu privire la rolul didactic-catehetic al cîntării? Iată ce spune într-una din *Omiliile* sale: «Cînd Duhul Sfînt văzu cît de greu era a conduce pe oameni la virtute și de cîte ori se abătuseră de la calea cea dreaptă din cauza înclinării lor naturale spre plăcerile senzuale, ce făcu? El amestecă în preceptele religioase *dulceața melodiei*, pentru ca prin mijlocirea urechii, să primim, fără a ne îndoii, conținutul folositor al cuvintelor...; melodiile armonioase ale psalmilor au fost adăugate pentru ca acei oare sînt încă copii și puțin dezvoltăți în ceea ce privește vîrsta și spiritul, să-și formeze cu adevărat sufletele, în timp ce ei cred (numai) că execută (cîntă) melodiile» <sup>11</sup>.

Același lucru îl afirmă și Sfîntul Ioan Gură de Aur: «Dumnezeu, văzînd că cea mai mare parte dintre oameni erau nepăsători, puțin dispuși să citească lucrurile spirituale și să îndure cu plăcere osteneala, voi să le facă munca mai plăcută; El adăugă la cuvintele profetice melodia, pentru ca, alături de ritmul cîntării, să-I înalțe toți cu căldură inimele sfinte. Căci nimic pe lume nu deșteaptă atît de mult sufletul, dîndu-i aripi, liberîndu-l de piedicile din lume și desfăcîndu-l de cele trupesti, dîndu-i rîvnă de a se aplica la cugetările filozofice, făcîndu-l să nu-i pese de toate lucrurile ce țin de viața pămîntească, ca o melodie și o cîntare divină...» (*Explicarea Ps. XLI*) <sup>12</sup>.

Din textele menționate, vedem că Sfîntii Părinți puneau preț deosebit pe melodie, tocmai pentru faptul că muzica nu este altceva decît instrumentul cel mai potrivit de educație, de însușire a textului religios, reprezentînd un mijloc ușor și folositor, în propovăduirea și asimilarea doctrinei. Sfîntul Ambrozio remarcă chiar că «în psalm învățătura face efortări (conlucrează) alături de har. Îl cîntăm pentru plăcere, dar îl învățăm pentru instruirea noastră. Învățăturile date cu sila nu durează, dar ceea ce ai învățat cu plăcere, o dată ce a intrat în suflet, nu va mai dispărea» <sup>13</sup>.

Așa se explică de ce aproape toate cîntările Bisericii Ortodoxe sînt menite să îndeplinească această funcție catehetică-didactică și educativă. Textele liturgice care

9. *Ibidem*, p. 57.

10. *Ibidem*, p. 61.

11. *Omilia I la Psalmi*, P. G., t. XXIX, citat după Th. Gerold, *Les Pères de l'Eglise et la musique*, Paris, 1931, p. 85—86.

12. Citat la Pr. P. Vintilescu, *Despre poezia imnografică...*, București, 1937, p. 210—217.

13. P. G., t. XIV, 905, 5, Citat la Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 222.

se cîntă în cadrul cultului, cuprind mai cu seamă învățăturile de credință și de morală, cum sînt: dogma unirii ipostatice (*Dogmaticile* celor 8 glasuri); dogma despre nașterea supranaturală a Domnului nostru Iisus Hristos din Fecioara Maria (mai ales la Vecernia și Utrenia praznicului Nașterii Domnului și la Bunavestire); dogma despre Învierea Mîntuitorului (în slujba Învierii și în toate cîntările din Octoih); dogma referitoare la tripersonalitatea lui Dumnezeu și consubstanțialitatea Persoanelor Sfintei Treimi (în canoanele treimice de la miezomnă și în troparele treimice); dogma despre lucrarea Sfîntului Duh în lume (în slujba Rusaliilor)<sup>14</sup>, îndemnul la credință, iubire, milă și ajutorarea semenilor, etc.

Dacă am asocia unui text religios o melodie, acel text ne va apare în minte ori de cîte ori ne va suna în urechi melodia respectivă. Și de cele mai multe ori — chiar dacă inițial creștinul nu e preocupat în chip special de conținut, de idei, — creștinul îl asimilează datorită melodiei, prin memorizare și-l pătrunde sau îl asimilează — printr-un proces aproape spontan, care ne face să ne însușim să ne înpropiem adevărul revelat și exprimat în textul cîntării, ori îndemnul moral formulat în cîntare etc.

Prin meditație apoi, prin cugetarea la aceste adevăruri dogmatice ori precepte morale, creștinul e obligat și se forțează să dea răspunsul său la glasul lui Dumnezeu și să-i aplice în viață poruncile și legile morale.

Meditația — condiție necesară — a înțelegerii se vede astfel mult înlesnită prin însușirea textului datorită cîntării. Aceasta deoarece, cîntarea are și puterea de a ne ajuta să pătrundem înțelesul cuvintelor cîntate, căci ea subliniază prin accente pe cele mai însemnate, iar prin linia melodică, ascendentă sau descendentă, poate să plasticizeze ideile abstracte reprezentate de acele cuvinte. De aceea «Biserica Ortodoxă a realizat prin mijloacele formelor de cult și mai ales prin cîntarea bisericească, o admirabilă educație religioasă și morală a credincioșilor ei, punîndu-le la îndemînă o întreagă teologie popularizată sub forma imnelor sau a cîntărilor bisericești. Astfel o mare importanță o constituie bogata și splendidă poezie imnografică pusă în slujba cultului ortodox, sub forma troparelor, a condacelor, a canoanelor și a diferitelor stihuri sau imne liturgice care alcătuiesc astăzi cuprinsul Mineiilor, al Octoihului, al Penticostarului și al Triodului și care au fost integrate mai ales în rînduiala Vecerniei și a Utreniei. Toate acestea au fost alcătuite și introduse în serviciul cultului cu scopul de a cînta, a lămuri, a susține și a apăra credința ortodoxă împotriva deformărilor eretice și sectare»<sup>15</sup>.

3. *Rolul comunitar al cîntării bisericești în cult.* — Însemnătatea cîntării bisericești în cult, din punct de vedere psihologic — religios, constă și în faptul că ea este și un mijloc de cultivare și de întărire a unității, a comuniunii dintre membrii Bisericii.

Biserica este trupul lui Hristos, este un organ însușit, înzestrat cu o vorbire vie, cu o limbă și o voce comună, care este aceea a colectivității religioase.

Nimic nu contribuie la lucrarea de unificare a credincioșilor ca muzica bisericească. Cîntarea înrudește pe oameni, îi apropie, îi strînge în jurul unei ocupații sau idei comune. Creatorii și organizatorii diferitelor comunități omenești au ținut seama totdeauna de acest lucru, ceea ce istoria ne dovedește din plin.

Tot astfel și cîntarea bisericească din cadrul cultului divin, pe lângă celelalte roluri, are și pe acela de a uni pe credincioși, de a trezi în ei aceleași gânduri și

14. Conf. Pr. Gheorghe Șoima, *op. cit.*, p. 59—60.

15. Prof. Pr. Ene Braniște, *Cultul Ortodox ca mijloc de propovăduire a dreptei credințe, a dragostei, a pacy și a bunei înțelegeri între oameni*, în «Studii Teologice», V (1953), 9—10, p. 627.

sentimente, de a-i ajuta să-și îndrepteze atenția către ideea religioasă sau îndemnul moral exprimat în cîntarea respectivă.

Prin urmare, cîntarea bisericească este nu numai o formă de exprimare a vieții religioase a omului, ci și un mijloc de a cunoaște adevărurile credinței, precum și mijloc de comunicare între ei a membrilor Bisericii. Pentru că e bine știut că a cînta în biserică este dreptul și datoria fiecărui credincios care participă la slujbele cultului devin, iar cîntarea bisericească trebuie să fie comună, așa cum a fost de la începutul Bisericii creștine.

Cîntarea în comun are menirea de a face să dispară dintre oameni deosebirile și dezbinările, de a-i uni într-un singur mănunchi și de a stabili între ei relații puternice de înfrățire, de dragoste și omenie. Cîntarea în comun, execută cu credință, ne unește în chip tainic nu numai cu sfinții ci ne unește și între noi, învățîndu-ne iubirea aproapelui și îndemnîndu-ne la blîndețe, la fraternitate și la o viață curată, aleasă. Prin cîntarea în comun se realizează «ordinea care înalță» către tot ceea ce este bun, drept și frumos, stare prin care omul ajunge la desăvîrșire, așa cum ziceau înțelepții timpurilor anterioare<sup>16</sup>.

Sfîntul Vasile cel Mare relevă în cuvinte vii puterea psalmodică de a revărsa în suflete tot ce este mai bun, de a potoli gîndurile furtunoase și tulburătoare, de a le da odihnă și pace. «Căci cine oare, — zice Sfîntul Părinte — mai poate fi socotit vrăjmaș al altuia, atunci cînd își unește glasul la un loc cu el, pentru a da laolaltă laudă lui Dumnezeu? Psalmodia aduce cu sine tot ce poate fi mai bun: iubirea, făcînd din tovarășia laolaltă a glasului un fel de trăsătură de unire între oameni, aducînd poporul laolaltă într-un singur glas de cor» (Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Ps. I 2, 25*)<sup>17</sup>.

Sfîntul Ambrozie de asemenea remarcă puterea cîntării în comun, de a uni pe credincioși, spunînd că «sînt deosebite sunetele chitarei dar armonia este una»<sup>18</sup>.

«Cîntarea în comun are menirea să creeze acel fluid nevăzut și aproape inexplicabil în cuvinte, care unește pe creștini între ei cu legătura sporită a dragostei»<sup>19</sup>, iar unul din cei mai străluciți liturgisti ai zilelor noastre spune că «prin cîntarea în comun în Biserică, fiecare credincios în parte are conștiința de mădular al Bisericii și-l face astfel să trăiască profund sentiment de comuniune cu frații lui de credință, integrîndu-se de bună voie, în chip conștient și efectiv, în comunitatea sau enoria din care face parte. Deci toți înălțînd într-un singur glas cîntări de slăvire lui Dumnezeu, coborîm cerul pe pămînt și ridicăm pămîntul la cer pe scara plină de armonie a cîntării în comun»<sup>20</sup>. Deci, importanța cîntării bisericești constă și în aceea că prin cîntarea în comun a credincioșilor în Biserică, se realizează «una dintre metodele cele mai bune pentru participarea activă a acestora la sfințele slujbe»<sup>21</sup>.

De asemenea, din cultivarea cîntării în comun în biserică, decurg două mari foloase pe plan pastoral: «în primul rînd trezirea și întreținerea conștiinței de comunitate»<sup>22</sup>,

16. Prof. N. Lungu, *Problema transcrierii și uniformizării cîntărilor psallice în Biserica noastră*, în «Studii Teologice», VIII (1956), 3—4, p. 241.

17. Citat la Asist. Șt. Alexe, *Foloasele cîntării în comun după Sf. Niceta de Remesiana*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), 1—2, p. 181.

18. Citat la Prof. Pr. Ene Braniște, *Temeiuri biblice și tradiționale pentru cîntarea în comun a credincioșilor*, în «Studii Teologice», XII (1954), 1—2, p. 24.

19. Prof. N. Lungu, *Cîntarea în comun a poporului în Biserică*, în «Studii Teologice», III (1951), 1—2, p. 28.

20. Prof. Fr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 24.

21. Idem, *Participarea la Liturghie și metode pentru realizarea ei*, în «Studii Teologice», II (1949), 7—8, p. 567—637; Necula Nicolae, *Participarea credincioșilor laici la cult în Bisericile Răsăritene*, în «Studii Teologice», XXII (1970) 3—4, p. 278—290.

22. Pr. P. Vintilescu, *Cîntarea poporului în Biserică, în lumina liturghierului*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXVIII (1949), nr. 9, p. 429.

iar în al doilea rând, prin participarea activă a credincioșilor la viața liturgică, se obține sprijinirea și înfăptuirea acțiunii pastorale a preotului.

În zilele noastre ne mândrim cu organizarea cîntării în comun a credincioșilor în biserică, realizată cu succes în cea mai mare parte a țării, ca urmare a înțeleptei hotărîri a Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din 5 octombrie 1950.

Necesitatea și folosul participării active a credincioșilor la slujbele bisericești se vede și azi oa și în primele veacuri creștine. La aceasta contribuie și mediul prielnic în care se desfășoară viața noastră socială. Ritmul vieții actuale constituie un cadru prielnic pentru dezvoltarea și intensificarea cîntării în comun, chemată să satisfacă — după cum am arătat — cerințele sufletești ale credincioșilor și să contribuie la unirea tuturor într-o singură mare familie, creștină, însuflețită de puterea aceleiași credințe ortodoxe și de același elan religios.

Astfel, hotărîrea Sfîntului Sinod din 5 octombrie 1950 repune pe credincioși în dreptul lor firesc și legitim de participare activă la cîntările și citirile cultului, drept întemeiat pe o veche și lungă tradiție.

Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, cu prilejul unei vizite făcute în Eparhia Aradului spunea: «Am introdus cîntarea omofonă a tuturor credincioșilor în Biserică cu convingerea fermă că ea ajută și întărește pe credincioși în păstrarea dreptei credințe și îi apără de prozelitismul altora. Cînd toți credincioșii vor cunoaște bine slujbele Bisericii noastre și vor cînta cu toții la Sfînta Liturghie, la Botez, la Cununie, la înmormîntare și la alte servicii religioase, atunci nimeni nu va mai părăsi credința străbună, trecînd la alte confesiuni»<sup>23</sup>.

4. *Muzica instrumentală și muzica vocală în Biserică.* — Explicația dată rolului cîntării bisericești ne determină să vedem care poate fi stilul de cîntare corespunzător cadrului și atmosferei cultului din Biserică. În privința aceasta însă, întîmpinăm dificultăți, deoarece lumea creștină este împărțită și din acest punct de vedere.

Răsăritul — în mare parte ortodox — întrebuițează în cult stilul psaltic al modurilor bizantine, cîntare «prin excelență monodică, sistematizată pe cele opt glasuri, ehuri sau moduri de cîntare»<sup>24</sup>, cîntare complicată ca structură modală, căci utilizează din plin atît gamele diatonice cît și pe cele cromatice și enarmonice chiar. Este, așa după cum se exprimă D. Cuculin, un stil de cîntare, de o bogăție modală, tonală și armonică, nefîlînit în Istoria Muzicii<sup>25</sup>.

În Apus, catolicii și protestanții întrebuițează cîntarea de stil clasic, cu game în general diatonice. Catolicii pretind că se mențin pe linia tradițională pe care o numesc «cîntare gregoriană». Este vorba de cîntarea bisericească adusă din Bizanț de Papa Grigore cel Mare (+ 604), cîntare care nu s-a putut împune în Apus, în forma inițială. Firea apuseană «nu a putut asimila toate inflexiunile subtile ale acelei muzici, în consecință ceea ce i s-a părut imposibil de executat — adică cromatismul și enarmonismul — le-a amputat pur și simplu»<sup>26</sup>.

Așadar, sînt două lumi cu două direcții estetice deosebite în privința stilului cîntării bisericești: Răsăritul — cu cîntarea psaltică, iar Apusul — cu cîntarea bise-

23. Vizita Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian în Eparhia Aradului, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 11—12, p. 1119—1120.

24. Citat la Pr. Prof. Ene Braniște, *Unitate și varietate în cultul liturgic ortodox*, în «Studii Teologice», VII (1955), 7—8, p. 440.

25. D. Cuculin, *Ecletica muzicală*, p. 51, citat la G. Gălinescu, *Cîntarea bisericească*, Iași, 1941, p. 97.

26. D. Cuculin, *op. cit.*, citat la G. Gălinescu, *op. cit.*, p. 86.

ricească diatonică, teatrală, cu acompaniament instrumental, ori chiar numai muzică instrumentală.

Așa stînd lucrurile, se naște întrebarea: pe care stil de cîntare îl vom socoti mai adecvat Bisericii: stilul răsăritean, ori stilul apusean?

Ca păstrătoare fidelă a tezaurului dogmatic, canonic și cultic din epoca ecumenicității, Biserica Ortodoxă de Răsărit a respins orice practică și inovație care nu s-a încadrat atmosferei cultului ei. Așa se explică de ce Biserica Ortodoxă de Răsărit a respins orice încercare de a se introduce muzica instrumentală în cult.

Cultul Bisericii Răsăritene este expresia spiritualității și evlaviei Ortodoxiei Ecumenice și arată, cum nu se poate mai bine, caracterul doxologic al creștinismului Ortodox.

Dacă muzica vocală antifonică, folosită în Bisericile Ortodoxe, exprimă legătura directă între credincioși și Creator, în Biserica Apuseană introducerea muzicii instrumentale a constituit o alunecare de la tradiția cultică și canonică a Bisericii Ecumenice.

Biserica creștină n-a admis, încă de la început, cîntarea instrumentală. Mai mult, Biserica creștină primară a luat o atitudine precisă și categorică împotriva introducerii instrumentelor muzicale, deoarece acestea erau folosite în cultul riturilor păgine și în uzul comunităților eretice și agnostice. Psalmodia creștină este expresia voci religiei spiritualizate, în duh și adevăr. Învățătura morală a creștinismului făcea incompatibilă orice concepție față de instrumentele de muzică în serviciul cultic.

Scriitorii și Părinții Bisericii au căutat să înlăture orice încercare de introducere a muzicii instrumentale în cult.

Clement Alexandrinul spunea: «Cuvîntul lui Dumnezeu... a aruncat harpa, lira și toate instrumentele neînsuflețite; armonizînd... cu Duhul Sfînt lumea și pe om... a armonizat cu Duhul Sfînt corpul și sufletul omului lîră vie, instrument cu mai multe voci, destinat a lăuda pe Domnul: El cîntă, iar omul, vocea principală a concertului îi răspunde»<sup>27</sup>.

Sfîntul Grigore de Nazianz cerea ca în locul cîntării din timpane să se practice cîntarea imnelor, iar în locul cîntecelor lumești să se prefere psalmii<sup>28</sup>.

Încă din secolul al II-lea Sfîntul Iustin Martirul arată că muzica instrumentală se potrivea pentru evrei, pentru că aceștia nu veniseră încă la înțelegerea adevărată. «A cînta cu organe neînsuflețite... se potrivește pentru copii, care încă n-au venit la înțelegere. Pentru aceasta nu este îngăduită în biserică întrebuițarea organelor (muzicale) în cîntare»<sup>29</sup>.

Sfîntul Ioan Hrisostom, cituind psalmul 144 spunea: «Atunci (în iudaism) erau organe (instrumente) prin care se scoteau cîntările; iar acum în locul organelor este corpul omenesc; căci cuvîne-se a cînta nu numai prin limbă ci și prin ochi, și prin inimă și prin picioare și prin auz»<sup>30</sup>.

Am arătat, din numărul mare de dovezi scripturistice și patristice, doar cîteva pentru a putea să ne dăm seama care dintre Biserici, au respectat și respectă aceste mărturii ale Bisericii primare privind muzica și stilul ei primitiv în cult.

Cu toate că scriitorii și Părinții Bisericii Ecumenice s-au pronunțat hotărît împotriva oricărei încercări de introducere a muzicii instrumentale în cult, Biserica Apuseană, neținînd seama de hotărîrile Sfîntilor Părinți, au introdus în Biserica lor, cu începere din jumătatea a doua a secolului al VIII-lea, muzica instrumentală.

27. Exhort. ad gentes, cap. I. P. G., t. VIII, 49–68, citat la Pr. P. Vintilescu, *Despre poezia imnografică*, București, 1937, p. 267–268.

28. *Oratio* 5, 25, P. G., t. XXXV, col. 708–709, citat la Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 268–269.

29. Citat la Badea Cireșeanu, *Tezaurul liturgic*, București, 1911, vol. II, p. 520.

30. *Ibidem*, p. 520.

Secolele al VII—VIII-lea sînt perioada în care Apusul introduce noi practici și inovații în cultul lor, care vor contribui mai tîrziu la desprinderea lor de trupul Ortodoxiei Ecumenice. Între aceste practici noi, se numără și introducerea muzicii instrumentale în cult.

Orga devine instrumentul de bază în cultul catolic. Istoria introducerii acestui instrument este sfîntă. Împăratul iconomah Constantin V Copronimul (741—775) întruiea orga în palatul său ca instrument laic pentru cîntarea muzicală. În 757 trimite, în dar, o orgă regelui Francilor, Pepin cel Scurt. Regele Pepin a cerut învoirea papii să introducă acest instrument în bisericile mai principale ale Galiei. A fost de ajuns ca papa să admită introducerea orgii prin bisericile principale, pentru ca și celelalte să se grăbească a le imita <sup>31</sup>.

În secolul al X-lea se ajunge ca în toate Bisericile să se audă sunetele orgii. Deși unii papi au căutat să limiteze răspîndirea acestui instrument, încercarea a rămas fără efect însă. Era prea tîrziu. Sinodul Tridentin (1545—1563), deși respinge, în sesiunea XII, folosirea acestui instrument, s-a văzut «nevoit ca în sesiunea a XXII-a, să recunoască oficial existența orgii în cult» <sup>32</sup>.

După introducerea orgii, apar alte instrumente care însoțesc cîntarea vocală.

Orga împreună cu muzica instrumentală, mai tîrziu, a trecut și la protestanți.

Contra introducerii muzicii instrumentale în cult s-au văzut chiar în sinul Catolicismului și apoi al protestantismului. Toma de Aquino, Erasm de Rotterdam, Bellarmîn și alții au cerut înlăturarea orgii și altor instrumente, din cultul creștin. Combătînd aceste instrumente argumentau «că dacă în Vechiul Testament se permitea în cult muzica instrumentală aceasta se făcea pentru că poporul era mai mult îndărătnic și trupeș (quia populus erat magis durus et carnalis)» <sup>33</sup>.

În 1903, prin bula «*Motu proprio*» se recunoștea că «muzica proprie a Bisericii este pur vocală» <sup>34</sup>.

Deci, dacă scriitorii și Sfinții Părinți acordă muzicii religioase instrumentale a evreilor doar o valoare simbolică și provizorie, așa după cum este cazul cu întregul ceremonial al Vechiului Testament, este limpede că muzica instrumentală în cultul Bisericii este incompatibilă cu spiritul evlaviei creștine.

Dacă ținem seama de toate calitățile evidente ale cîntării bisericești tradiționale — numită psaltică, vom fi determinați să afirmăm că aceasta este cea mai indicată cîntare bisericească și că — în acest sens — este superioară celei instrumentale. Afirmăm aceasta fără intenția de a nega valoarea artistică a cîntării bisericești apusene.

Apreciem valoarea artistică a capodoperelor muzicii religioase apusene, cum sînt cele ale lui J. S. Bach, Haydn, Mozart, etc. Dar această cîntare — sau mai corect această muzică nu poate fi la locul ei în biserică; locul ei este pe scenă, pentru că ea este o creație a artei muzicale iar nu un instrument de expresie a evlaviei creștine.

31. Citat la Alexandru Luca, *Priviri generale asupra muzicii din Biserica Ortodoxă de Răsărit de la începuturile creștinismului și pînă în zilele noastre*, teză de licență, București, 1898, p. 36.

32. Citat la Badea Cîrșeanu, *op. cit.*, p. 522.

33. Thalhoier, *Liturgik*, vol. I, apud Badea Cîrșeanu, *op. cit.*, p. 523.

34. Citat la Fr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 276.



O. Kalpakian, *Biserica Ortodoxă Română*, în «Biserica Armeană», buletinul Episcopiei armene din America de Nord, nr. 9/1969.

Articolul constituie o succintă dar competentă prezentare în limba armeană a istoriei Bisericii Ortodoxe Române și a vieții ei în contemporaneitate, surprinzând pe pământul românesc nu numai înflorirea Bisericii Ortodoxe, sub călăuzirea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, ori duhul ecumenist care însufletește cultele religioase de aici pe calea păcii, a iubirii și unității creștine, ci însuși geniul creator al poporului român dotat cu simț istoric profund și angajat astăzi în muncă organizată și entuziastă.

Înainte de a descrie situația actuală a Bisericii Ortodoxe Române, autorul prezintă o schiță istorică a ei, menită să ușureze înțelegerea elementelor care vor urma. Astfel, în legătură cu originea creștinismului pe teritoriile românești de astăzi, autorul afirmă că ea trebuie căutată în mișcările de populație — negustori, ostași, coloniști — pornite din Asia Mică, sub îndemnul unor cauze multiple. Începutul fenomenului l-ar constitui vremea propovăduirii Sfântului Apostol Andrei prin părțile Scitiei; ipoteza se dovedește foarte scumpă autorului, poate și pentru faptul că Georgia — țară vecină cu însorita Armenie — ar fi fost evanghelizată tot de același binevestitor.

Pe la sfârșitul secolului al IV-lea, opera misionară a înaintașilor a fost desăvârșită îndeosebi prin activitatea Sfântului Niceta de Remesiana. De un real folos documentar este însemnarea că realizările creștine ale zelosului episcop în sudul și în nordul Dunării au fost menționate și de către scriitorul armean Hugas Ingigian, în cartea sa *Geografia celor patru părți ale lumii*, partea a II-a: *Europa*, volumul al VI-lea.

Un aspect al libertății religioase din România contemporană, care nu a scăpat interesului autorului, îl constituie numărul mare al locașurilor ortodoxe de cult. Admirarea pentru evlavia strămoșilor noștri se transformă la el tot mai vădit în îndemnul pentru cunoașterea trecutului acestor neprețuite monumente istorice.

După cum constată și O. Kalpakian, mănăstirile ortodoxe au avut, mai ales în perioada evului mediu timpuriu, un rol complex religios și social-cultural. Astfel, ele erau nu numai centre de trăire adâncă a evlaviei adevărate, de practicare a operelor samaritane, ci și de cultivare a terenurilor nedestelenite pînă atunci, ca și unități meșteșugărești de mică industrie sau de muncă manuală. Cu menirea lor culturală, obștile monahale se îngrijeau de copiere sau tipărirea manuscriselor și în același timp de ornamentarea lor. Tot de aici porneau unii slujbași ai curții domnești sau diecii cancelarilor.

Ca un reflex pe plan extern al menirii acestor așezăminte din țara noastră, autorul amintește cazul «mănăstirilor închinare». Se precizează totodată că acțiunea de ajutorare ortodoxă pe durata mai multor secole constituie «un aspect propriu istoriei Bisericii Române». În condițiile ocupației otomane și într-o perioadă de dezvoltare a islamismului, donațiile românești de bunuri făcute Patriarhilor orientale, ca și fundațiile religioase din Muntele Atos sau din Rumelia, au constituit într-adevăr o contribuție serioasă și salvatoare pentru existența lor.

Ceea ce conferă o notă de profunzime și de autenticitate motațiilor călătorului armean este faptul că acesta a sesizat legătura organică dintre trecutul credinței ortodoxe de la noi și păstrarea ei în contemporaneitate. După constatările lui O. Kalpakian, Biserica Ortodoxă Română trăiește o perioadă prosperă. Conducătorul ei duhovnicesc, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, este dotat cu «spirit de inițiativă». Dintre multiplele realizări patriarhale, el consemnează mai întâi revenirea românilor ardeleni uniți la Biserica-mamă, grija cu care se întrețin locașurile de rugăciune, și îndeosebi renovarea altor monumente ale artei bisericesti și laice.

Învățămîntul teologic dispune de institute universitare, la București și la Sibiu de seminarii teologice și de școli speciale pentru sculptura și pictura cu subiecte religioase. În afară de aceste forme de învățămînt, clericii de la parohii au obligația să

urmeze, prin rotație, cursurile de îndrumare misionară și pastorală care sînt organizate anual pe o durată de două luni.

Este plăcut să constatăi că autorul s-a străduit să realizeze o cit mai completă prezentare a Bisericii noastre. În tot timpul a fost călăuzit de măsura obiectivității și de pulsațiile sentimentului irenic și ecumenist, fie că e vorba de istoria Ortodoxiei românești, fie că se descriu instituțiile sau slujitori ei.

Sanctitatea Sa Văsen I, Patriarhul suprem și Catolicosul tuturor armenilor, în vizita făcută la noi în 1965, a subliniat de asemenea cu multă satisfacție conviețuirea frățească a acestora cu poporul român. Dar întîlnirea dintre credincioșii celor două comunități creștine amintește și de fondul comun al învățăturii tuturor Bisericilor Orientale. Aprecierea valorii și autenticității lui o poate mijloci mai ales Biserica Apostolică Armeană. Recentele întîlniri ale teologilor acestor vechi familii spirituale, în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, o confirmă cu prisosință.

Relatările lui O. Kalpakian din însemnările despre Biserica Ortodoxă Română se adaugă cunoașterii, aprecierii și prețuirii de care se bucură tot mai mult Biserica noastră în lumea contemporană. — (Pr. Gh. Drăgulin).

Nicolae Corneanu, 1600 Jahre Wulfila-Bibel, în «Zeichen der Zeit», nr. 10/1970, Berlin (R. D. Germană).

Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Dr. Nicolae Corneanu al Banatului face în acest studiu un istoric al traducerii Bibliei în limba gotică de către Episcopul Ulfila, subliniind și unele date în legătură cu istoria poporului român. Episcopul Ulfila a propovăduit Evanghelia între goți «qui dicunt minores» care au locuit un timp în teritoriul în care s-a format poporul român. Dintr-o familie greacă din Capadocia, strămutată în țara goților, Ulfila s-a născut pe la 310 în nordul Dunării. A primit o educație aleasă, învățînd pe lingă limbile greacă și gotică, și limba latină. Timpuriu a fost sfințit în diacon și preot și la vârsta de 30 de ani episcop și anume, după relatarea istoricului Philostorgius, în Antiohia, cu ocazia conciliului semiarian din 341. Este știut că erezia lui Arie cîștigase în timpul acela mulți aderenți, chiar între fruntașii Imperiului și că sub presiunea autorităților, și Ulfila a acceptat semiarianismul. Ca episcop, Ulfila a predicat Evanghelia lui Hristos între goți, care în bună parte mai erau încă păgîni. Documentele vremii numesc «teritoriul său de pastorație» «Romania», nume foarte asemănător de cel de «România» de azi. Și pentru a ușura cunoașterea învățăturii creștinismului, Ulfila a început traducerea Bibliei în limba goților după ce a creat mai întîi un alfabet propriu, asemănător celui latin și grec, precum și runelor. Evenimente istorice l-au silit ca, împreună cu mulți concetățeni, să emigreze în Moesia. Luîndu-și reședința la «Nicopolis ad Istrum», reîncepe propovăduirea Evangheliei, înființează o școală teologică, dar termină și traducerea Bibliei, exceptînd — după cum arată documentele vremii — Cartea Regilor (Vechiul Testament), pentru ca să nu trezească spiritul războinic al goților, pentru moment domolit prin creștinare.

Istoricul Sozomen menționează că, deși trecut la semiarianism, Ulfila a rămas în legătură cu episcopii care apărau hotărîrile Sinodului de la Niceea.

La lupte politice nu a luat parte și după o intensă activitate misionară a trecut la cele eterne în anul 382, în Constantinopol, chemat fiind la un sinod de către împăratul Teodosie I. Marele merit al episcopului Ulfila constă în traducerea Sfintei Scripturi. Traducerea Bibliei din original în altă limbă constituia pentru acel timp un eveniment extraordinar, mai ales considerînd dificultățile de a găsi expresii specifice noii învățături creștine și apoi considerînd și posibilitățile reduse de a multiplica manuscrisele. Dar episcopul got a înfrînt toate dificultățile și el este primul traducător al Bibliei într-o limbă germană, traducere — după afirmația specialiștilor — superioară lăile și Vulgatei.

«Biblia gotică», cum e numită traducerea lui Ulfila, are la bază textul grec. Traducerea este fidelă textului original. Cînd nu afla cuvîntul potrivit, traducătorul l-a păștrat pe cel grecesc — fapt întîlnit și la traducătorii latini. A împrumutat și cuvînte latine, dar a creat și expresii noi, evitînd însă să întrebuneze cuvinte cu conținut religios aflate în limba goților necreștini, pentru a nu produce confuzii.

Cu traducerea sa, Ulfila a urmărit, opiniază autorul, un îndoit scop: voia să dea credincioşilor care participau la serviciile divine posibilitatea să înţeleagă textele sfinte şi apoi, familiarizându-i pe goţi cu cuprinsul Sfintei Scripturi, să domolească spiritul lor războinic. Şi, fără îndoială, menţionează autorul, Ulfila a înregistrat succese în privinţa aceasta.

Popoarele germanice au întrebuinţat mereu traducerea lui Ulfila la serviciile divine, multiplicând-o în nenumărate exemplare, între care cel mai cunoscut este *Codex Argenteus Upsaliensis*, din secolul al V-lea sau al VI-lea. Cu traducerea Bibliei, Ulfila a devenit şi părintele literaturii germane, dând spiritualităţii germane un vădit caracter biblic. Faptul acesta, menţionează înalt Prea Sfinţitul Mitropolit Nicolae, se poate afirma şi despre populaţia băştinaşă, cu care poporul lui Ulfila a trăit un timp împreună pe pământul Daciei, acei băştinaşi care sînt strămoşii românilor ortodocşi de azi. Într-adevăr, românii ortodocşi, urmaşii locuitorilor daco-romani de odinioară, din nordul Dunării, au păstrat o nestinsă dragoste pentru cuvîntul scris al lui Dumnezeu — cuvînt tradus în propria lor limbă, notează autorul. Cercetările făcute de specialiştii probează că primele traduceri româneşti ale Bibliei, păstrate în manuscrise, datează din 1402 şi 1418. Cu invenţia tiparului, traduceri au sporit, răspîndindu-se tot mai mult. Autorul menţionează dintre vechile traduceri: *Tetraevangelul* diaconului Coresi (1560), *Palia de la Orăştie* (1593), *Noul Testament* de la Alba Iulia (1648), *Psaltirea* mitropolitului Simion Ştefan (1659), *Biblia* lui Şerban Cantacuzino (1688), *Biblia* de la Blaj (1795), *Biblia* de la Buzău (1854—1856), *Biblia* mitropolitului Andrei Şaguna (1856—1858) şi altele. În vremea noastră Biblia a fost tradusă în limba română de repetate ori. Cea mai recentă este Biblia Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, apărută în 1968, în 100.000 de exemplare.

Este un studiu foarte lămurit şi lămuritor. — (Diac. Prof. O. Bucevschi).

Viorica Lascu, *Incunabulele italiene ale Bibliotecii Batthyaneum*, în «*Studia Universitatis Babeş-Bolyai*», (Series Philologia), Cluj, 1971, fasciculus 1, p. 49—65.

În Biblioteca Batthyaneum din Alba Iulia se păstrează 569 incunabule, dintre care 221 au ieşit din tipografiile italiene (163 la Veneţia, 21 la Roma, 12 la Milano, 7 la Pavia, 5 la Treviso, 3 la Brescia, 2 la Verona şi cîte unul la Modena, Parma, Padova, Firenze, Vicenza, Mantova, Ferrara şi Pescia).

Dintre ele, *Biblia* cuprinde 21 ediţii: 1476—1499; Ferioitul Ieronim 7 titluri; Sfîntul Ambrozie 4 titluri; Fericitul Augustin 13 titluri; Albert Magnus 7 titluri; Thoma de Aquino 16 titluri; culegeri franciscane de predici etc. Numeroase opere ale scriitorilor latini clasici sînt de asemenea tipărite la Veneţia şi în celelalte centre culturale italiene: *Opera* lui Apuleius, 1469, Titus Livius, *Historiae romanae decades*, 1469; Tertullianus, *Apologeticum*, 1490; Seneca, *Opera philosophica*, 1478; *opera* lui Cicero etc.; O ediţie vergiliană, *Opera*, 1491, *Metamorfiozele* lui Ovidiu, 1493.

Traduceri latine din autori greci: Aristotel, Plato (*Opera* tradusă de interpretul său florentin, Marsilio Ficino, 1491); Herodot, 1474.

Din «*autorii creştini*»: Eusebiu, *De preparatione evangelica*, în două ediţii, 1473 şi 1480.

Din seria tipăriturilor veneţiene ale lui Aldo Manuzio: *Idilele* lui Teocrit (1495), *Comediile* lui Aristofan (1498) etc. Aldo Manuzio a contribuit în mare parte la difuzarea cunoaşterii limbii şi culturii eline în Italia, cît şi la perfecţionarea tehnicii tiparului. Vestitele *texte aldine*, clare, luminoase, elegante constituie una din mineriile bibliotecii din Alba Iulia.

De asemeni sînt prezente în această bibliotecă operele lui Petrarca, Mirandola, lucrări de astrologie, lucrări juridice, scrisorile lui Mahomed al II-lea către diferiţi suverani ai Europei (1498), răspunsul papii, animat de o vie dorinţă de pace. Concepţia umaniştilor despre cărţi, că ele sînt menite să ne transmită mesajul *in aeternum* — e susţinută de frumuseţea grafică şi solemnă a tipăriturilor respective — (C. B.).

I. Barnea, *A propos des origines du christianisme en Scythie Mineure*, în «Dacia», revue d'archéologie et d'histoire ancienne, XII (1968), p. 417—420.

Articolul dă un răspuns documentat informațiilor care contestă dovezile cunoscute pînă în prezent în legătură cu existența creștinismului și a prezenței martirilor creștini pe teritoriul actual al Dobrogei înainte de Constantin cel Mare (323—337), în orașe și, înainte de secolul al V-lea, în sate (R. Constantinescu, *Les Martyrs de Durostorum*, în «Revue des Etudes sud-est européennes», V (1967), nr. 1—2, p. 5—20).

Se știe că informațiile scrise privind începuturile creștinismului pe teritoriul provinciei dintre Dunăre și Pontul Euxin înainte de secolul al III-lea sînt prea puțin clare. Mărturiile lui Tertulian (*Adv. Iudaeos*, 7) și Origen (*In Math. comment.*, 39; *ad Math.* 24, 9), asupra convertirii la creștinism a populației din Dacia și din Scitia, nu precizează, deși în secolul al IV-lea Eusebiu de Cezareea afirmă că Apostolului Andrei i-a revenit misiunea de a evangheliza Scitiile.

Raporturile cetăților grecești de pe malul Dobrogei cu metropolele de pe coasta occidentală a Asiei Mici și cu principalele centre ale insulelor din Marea Egee și a Greciei continentale, cît și numărul mare de soldați ai armatei romane de la Dunărea de Jos originari din teritoriile deja creștine în Orient, îngăduie să presupunem existența în Dobrogea a creștinilor izolați, chiar din primele secole ale erei creștine.

În această privință se poate aminti gema creștină găsită din secolul trecut la Tomis și păstrată în prezența la British Museum, provenind din secolul al II-lea și reprezentînd cel mai vechi document arheologic creștin pe teritoriul țării noastre (+ Tit Sîmedrea, *Cel mai vechi document arheologic creștin găsit pe teritoriul țării noastre*, în «Glasul Bisericii», XXVII (1963), nr. 5—6, p. 719—720).

Dar cea mai sigură probă despre existența creștinismului în Dobrogea datează din timpul persecuției lui Dioclețian (284—285—305), cînd apar numeroși creștini în Scitia Minor, cei mai mulți printre soldați. Cu acest prilej martirologiile creștine înregistrează un însemnat număr de martiri în unele cetăți ale Scitiei Minor. Oum era și de așteptat, majoritatea acestora au fost localizați la Tomis, capitala provinciei. Alții au fost localizați la Durostorum, Axiopolis, Dinogetia, Noviodunum și Halmyris. Dacă cei mai mulți poartă nume latine, grecești sau orientale, sînt unii care poartă și vechi nume, proprii populației trace locale.

La Halmyris (Dunavăț) se întîlnesc, poate, primii martiri cunoscuți în Dobrogea: preotul *Epictet* și convertitul său *Astion*, refugiați aici din Orient. Amîndoi au fost decapitați spre sfîrșitul secolului al III-lea, cînd se cunoaște, cu acest prilej, și numele primului episcop al Tomisului: *Evanghelicus*.

Dacă textele martirologice prezintă și unele erori, repetări, interpolări, lacune, contradicții etc., aceasta nu constituie un motiv pentru contestarea valorii lor istorice. În general, spune în continuare Prof. I. Barnea, nu există motiv de îndoială asupra existenței martirilor menționați de martirologi, de vreme ce nu se poate contesta realitatea persecuțiilor împotriva creștinilor, iar pentru provincia Scitia Minor nu există nici cea mai mică dovadă că ea ar fi constituit o excepție în raport cu alte provincii ale Imperiului roman în epoca persecutării creștinilor. Informațiile documentare de azi duc la concluzia «existenței nu numai a creștinilor izolați», ci, se pare, chiar a unor «comunități sigure creștine, înainte de secolul al IV-lea pe teritoriul actual al Dobrogei».

Autorul corectează pe R. Constantinescu, care — referindu-se la bine-cunoscuții martiri din Axiopolis: Chiril, Chindeas și Tasius (Dasius) afirmă că nimic nu probează ca aceștia să fi suferit martirajul în aceste locuri pentru credința lor, iar inscripția votivă ce le aparține, descoperită aici în 1947 și interpretată de I. Barnea (I. Barnea, *O inscripție creștină de la Axiopolis*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 3—4, p. 219—228), n-ar fi din secolul al IV-lea, ci din secolul al VI-lea. El demonstrează că textul inscripției, păstrat întreg și citit: «Κυρίλλω, Κυνδαία, Τασιώ παρατίθεται εὐφρασιν» (Martirilor Chiril, Chindeas și Tasius le aduc laudă), probează caracteristicile începutului secolului al IV-lea, fiind unul din cele mai vechi monumente de epigrafie creștină din Dobrogea. Este primul caz cînd numele unor martiri cunoscuți din izvoare literare se verifică printr-o inscripție găsită în acel loc.

La fel, contestarea *Sfîntului Mucenic Emilian din Durostor*, sub pretext că este dificil a crede că în timpul lui Iulian Apostatul s-ar fi adoptat împotriva creștinilor o atitudine de violență, este dovedită ca neîntemeiată.

Oiit despre mărturia «*Passio Maximi, Dadae et Quintiliani*», de asemenea contestată pe motivul că nu ar fi avut loc la Durostorum, Prof. I. Barnea menționează că nu există nici o rațiune de îndoială pentru autenticitatea ei, fiindcă documentul precizează că martirul n-a avut loc în orașul Durostorum, ci în împrejurimi, la țară, într-un sat vecin, numit Ozovia. — (Pr. I. Ionescu).

C. B., *Coșbuc, explorator al mitologiei românești*, în «*Manuscriptum*», revistă trimestrială editată de Muzeul literaturii române, nr. 1/1970, p. 162—163.

În biblioteca lui G. Coșbuc — aflată în cea mai mare parte în arhiva Muzeului Literaturii Române — se găsesc, pe lângă opere literare, și studii de literatură comparată, cărți de filozofie și istorie a religiilor, precum și unele sentințe de lucrări științifice din diferite domenii, cum ar fi: psihologia modernă, sociologia, antropologia, etnografia, istoria, astronomia, probleme economice și de învățămînt, — care vădese preocupări oarecum neobișnuite pentru un om de litere, confirmînd și astăzi calitatea de erudit, om de cultură pe care poetul a avut-o în timpul vieții sale.

În afară de acestea, apar și numeroase culegeri de folclor și publicații de specialitate din această ramură, care dovedesc preocupările deosebite ale lui Coșbuc pentru literatura populară și pentru descifrarea cît mai atentă a tradițiilor populare. Autorul afirmă că «explorarea tradițiilor și a obiceiurilor populare s-a asociat la Coșbuc cu o constantă pasiune de descifrare a miturilor, tentat fiind să descopere reminiscențe mitice încizate în formele culturii populare». Această preocupare a determinat pe Coșbuc să se ocupe cu momentul nașterii și al obârșiei mitului, cu evoluția și cu istoria lui și cu încercări de comparare cu zeitățile aparținînd altor zone de cultură. La timpul său, poetul era la curent cu rezultatele unor școli și metode curente de cercetare a mitologiei, așa cum rezultă din numeroasele adnotări făcute la lucrarea lui Michel Bréal: *Mélanges de mythologie et de linguistique* (2-ème ed., 1882).

Exemplificînd, autorul arată că G. Coșbuc a intervenit în disputa stîrnită între specialiști cu privire la problema originii și a variantelor baladei *Miorița*, respingînd ipoteza fondului mitologic grec, susținută cîndva de Odobescu, precum și varianta propusă de Aron Densușianu; de asemenea, el a sesizat apropierea baladei populare românești *Iovan Iorgovan* cu mitul lui Hercule, în ceea ce privește geneza și structura acestuia.

Autorul remarcă între lucrările adnotate de Coșbuc și un studiu de mitologie românească referitor la «*Briul Precuratei*», privind ritualul încingerii cu briul sfînt. Briul Maicii Domnului este identificat de către poet cu acela al «Sfîntei Vineri». Cultul încingerii cu briul, simbol al legăturii de nedespărțit în iubire și credință, era cunoscut lui Coșbuc încă din tinerețe, așa cum rezultă din poezia sa *Briul Cosinzenei* (publicată în «*Tribuna*», nr. 12/1887).

În concluzie, autorul remarcă just: «Poate că nici un alt poet român n-a cuprins ca George Coșbuc în sfera preocupărilor sale viața spirituală a poporului român în sensul ei — integral — de enciclopedie populară, astfel încît să-i dea cunoașterii moștenite de el, perspectiva și adîncimea erudiției». — (Pr. D. Soare).

Nicolae St o i c e s c u, *La politique de Neagoe Basarab et ses Préceptes pour son fils Teodosie*, în «*Revue roumaine d'histoire*», Bucarest, IX (1970), nr. 1, p. 19—42.

Autorul respinge opiniile lui P. P. Panaitescu, D. Russo, care neagă autenticitatea *Învățăturilor lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*. Cercetările noi (Dan Zamfirescu, C. Chițimia) au demonstrat că opera domnitorului român nu e un plagiat,

ci reflectă *spiritul original românesc*, exprimat în limba oficială a timpului, *limba slavonă*. Neagoe Basarab, care și-a petrecut tinerețea în anturajul patriarhului Nifon și la Mănăstirea Bistrița, ctitorie a strămoșilor săi Craiovești, acumulase o masivă cultură teologică. De asemenea în tinerețea sa fusese *copist*, ceea ce presupune o bună cunoaștere a slavonei (A. Sacerdoțeanu, *Contribuții la studiul diplomatiei slavo-române. Statul domnesc și stagiile din timpul lui Neagoe Basarab (1512—1521)*, în «Romanoslavica», X (1964)).

Una din ideile de predilecție ale autorului «Învățăturilor» e aceea a monarhiei de drept divin. Această idee poate fi identificată și într-o scrisoare a lui Neagoe adresată în 1520, locuitorilor Brașovului.

Într-un alt document din 1512, domnitorul declară că trebuie să mulțumim lui Dumnezeu pentru faptul că «a binevoit să ne așeze pe tronul străbunilor prin milostivirea și puterea Sa divină» (*Documente privind istoria României*, B. sec. XVI, I, p. 84).

*Învățăturile* constituie un adevărat manual de guvernare a statului feudal, reprezentând rezultatul practicii politice a lui Neagoe Basarab și a experienței predecesorilor săi. Domnitorul recomandă fiului să nu se aventureze în acțiuni războinice, evitând cu înțelepciune conflictele, ceea ce denotă o superioară *voință de pace, caracteristică de altfel esențială a trecutului nostru istoric*. Un principiu aproape de nedesmintit a constituit-o politica de pace a domnitorilor noștri, care n-au pornit războaie de invazie, de agresiune, care au știut să-și apere «moșia», împotriva celor ce au atentat asupra libertății noastre.

Unele sfaturi date de autorul «Învățăturilor» amintesc de tactica de luptă a lui Ștefan cel Mare, devenită tradițională.

Confruntând «Sfaturile» cu politica și realitățile epocii, se constată o perfectă concordanță, ele constituind un material prețios de experiență politică și viziune realistă. Toți termenii de *înștițuie*, utilizați în textul slav al «Învățăturilor», sînt caracteristici pentru primele decenii ale secolului al XVI-lea. E prea cunoscută, activitatea diplomatică a domnitorului Neagoe, care a reușit să împiedice subjugarea țării sale de către imperiul otoman și care a știut să facă din țara sa un important factor politic în sud-estul european, întreținând cu vecinii relații de prietenie.

Domnitorul nu trebuie să «judece» pe nimeni, fără sfatul, ce trebuie să-l aibă de la boierii săi. Oamenii de la curte, colaboratorii, ambasadorii săi trebuie să întru-nească deosebite calități spirituale pentru a reprezenta oricînd pe domnitor. «Trimisul domnitorului trebuie să fie o persoană competentă și experimentată, în măsură să vorbească în numele domnitorului fără teamă» (Vezi de asemenea V. Cîndea, D. Giurescu, M. Malița, *Pagini din trecutul diplomației românești*, București, 1966, p. 100—113). Dacă domnitorul va fi învins în vreo bătălie, el nu trebuie să părăsească țara. Alte precepte arată modul detaliat de consulare a domnitorului, în caz de război — cu boierii săi, necesitatea de a pune la adăpost *trezoreria* (visteria) de a n-o lăsa să cadă în mâinile dușmanului. *Curtea*, ansamblul de demnitari și specialiști — joacă un rol de prim plan în cadrul marelui armate, *curtenii*, fiind în primul rînd lîngă domnitor în timp de război.

Printre «sfaturile» cele mai importante se remarcă acela privind împărțirea dreptății.

Domnitorul nu trebuie să facă nedreptăți, să judece pe fiecare în mod obiectiv, reflectînd «înțelepciunea și lumina eternă». El nu trebuie să pronunțe judecăți și sentințe contrare «legii divine», care să contrazică demnitatea domnească de «uns al Domnului». Nedreptatea atrage după ea pedeapsa eternă a lui Dumnezeu și îndepărtarea nesfîrșită de la «fața Domnului». În ceea ce privește atitudinea față de turci, ea conține un maximum de înțelepciune și prudență. «Chiar dacă vezi că-ți promit frăție și prietenie, nu te încrede, ci ascunde-te mai de grabă de ei. Dacă ai bani, dă-le, deoarece aceștia constituie întreaga lor înțelepciune».

Simțul politic extrem de fin al realității diplomatice a contribuit la menținerea independenței țării, în timpul domniei lui Neagoe Basarab, evitînd amestecul turcilor în afacerile interne ale țării.

Plata tributului, respectarea cu strictețe a acestuia au asigurat într-o mare măsură garantarea păcii. «Trebuie să dai tot ceea ce va trebui» turcilor, pentru a evita subjugarea țării.

Toate elementele de diplomatie, sfaturi subtile de domnie, detalii specifice ale vieții de curte ne furnizează o imagine globală a domniei lui Neagoe, transmisă cu evlavie și spirit creștin ca un tezaur de înțelepciune fiului său și întregii politici românești. — (C. B.).

Pavel Chihaiia, *Cine a fost «Negru Vodă» întemeietor de cetăți și ctitor de biserici, în Pagini de veche artă românească. De la origini până la sfârșitul secolului al XVIII-lea*, Editura Academiei R. S. România, București, 1970, p. 96—167.

Cercetările minuțioase asupra apariției lui «Negru Vodă» în izvoare folclorice și cânturășești duc la constatarea existenței lui în literatura istorică a secolului al XVII-lea.

Prof. P. P. Panaitescu analizând *Letopisețul cantacuzinesc și Cronica Bălenilor* conchide că prima cronică a Țării Românești, din secolul al XVII-lea, a fost alcătuită în timpul lui Matei Basarab. Pavel Chihaiia duce mai departe aceste cercetări arătând că cronică dispărută a lui Matei Basarab a fost scrisă în 1653 și că introducerea unde era comentată «descălecarea» lui «Negru Vodă» avea o versiune asemănătoare cu aceea din *Cronica Bălenilor*.

Continuarea cercetărilor asupra *Cronicii din 1591* care este reluată în *Cronica lui Matei Basarab*, 1653, duce pe autor la concluzia că cea mai veche cronică, completată mai târziu, este *Cronica despre Radu de la Afumați*. Scrisă în 1525 la Curtea Craioveștilor, cronică include și acea parte din introducere referitoare la «descălecarea» lui «Negru Vodă». Aceste constatări la care se adaugă alte scrieri și reprezentări din secolele al XVI-lea și al XVII-lea confirmă încă o dată existența *Cronicii despre Radu de la Afumați*. În secolul al XVII-lea autorul *Cronicii* lui Matei Basarab modifică numele lui «Negru Vodă» în «Radu Negru Vodă».

Pornind de la datele conținute de *Cronica despre Radu de la Afumați* referitoare la «Negru Vodă» este reconstituit portretul «descălecătorului».

În continuare autorul examinează procesul atribuirii portretelor fondatorilor bisericilor din Curtea de Argeș și Cîmpulung, lui «Negru Vodă», și în contextul precizărilor asupra momentului apariției *Cronicii despre Radu de la Afumați*, datele conținute în această cronică dovedesc totodată funcțiile inițiale ale bisericilor domnești de la Curtea de Argeș și Cîmpulung-Muscel.

Autorul socotește că apariția lui «Negru Vodă» în cronică are loc ca urmare a dorinței de a găsi o explicație a păsării reprezentate pe armurile moldovenești, pe care cronicarul o identificase cu un corb.

În ultimul capitol se remarcă influența reciprocă dintre cronicile moldovenești și cele muntene, subliniindu-se valoarea relațiilor culturale dintre cele două provincii. Făcînd legătura între aceste relații culturale și ecourile legendelor din sudul Transilvaniei despre Ioan de Hunedoara găsite în *Cronica despre Radu de la Afumați* (din 1525), autorul ajunge la concluzia că această operă este «una dintre primele scrieri unde se întîlnesc elemente ale spiritualității române aparținînd celor trei provincii în care se vorbea aceeași limbă». S-a scos în evidență și caracterul militant al acestei cronici care, probabil, a influențat pe cronicarul lui Mihai Viteazul. — (Ioan F. Stănculescu).

Kurt H o r e d t, *Blökumanaland și Blakumen*, în «Arheologia Moldovei», VI, 1969, p. 179—185.

Din primele secole ale mileniului al doilea d. Hr. se păstrează în două izvoare nordice două nume proprii care se referă la teritoriul țării noastre în epoca prefederală și feudală timpurie: *Blökumanaland* și *Blakumen*.

Denumirea de *Blökumanaland* este menționată în opera *Heimskringla* a irlandezului Snorri Sturluson (1178—1241), redactată între anii 1220 și 1230, care înfățișează istoria regilor norvegieni din cele mai vechi timpuri pînă în anul 1177. În biografia regelui Hakon (1157—1161) el vorbește despre fapta miraculoasă a regelui Olaf cel Sfînt, amintind în același timp și de regiunea *Blökumanaland*. În traducere, textul spune: «S-a întîmplat în Grecia, pe cînd Kirialax a fost acolo rege, și regele făcea o expediție în *Blökumanaland*. Și cînd a ajuns în *Pezinavöllur*...». Faptele se referă la expediția lui Alexios I (1081—1118) împotriva cumanilor, descrise și de Ana Comnena în *Alexias*, petrecute în cursul anului 1114.

Regele *Kirialax* din text este identificat cu *Alexius I*, fiind vorba de o formă contractată de *Κύριος* <*os*> <*Ἀλεξ*> <*ios*> iar <*Pezinavöllü*> este identificat cu teritoriul negilor, numit de Constantin Porfirogenetul <*Πατιναξία*> care se întindea de la Silistra, de pe cursul inferior al Dunării, până la Sarkel. Blökumanaland ar fi deci localizată mai spre nord de această zonă delimitată de fostele sedii ale pecenegilor, unde-va în Muntenia, în prelungirea direcției de retragere a cumanilor spre răsărit de Carpați.

Al doilea izvor este o inscripție runică în care este amintită populația *blakumen*, pe o piatră comemorativă de la Sjonhem I, aflată pe insula Gotland, datată pe la anul 1100, al cărei text, în traducere, este următorul: «*Rodvisl și Rodälv, acești sofi au făcut să se ridice pietrele după cei trei iiii ai lor. Piatra aceasta după Rodfos. Pe el l-au ucis blakumenii în timpul unei călătorii în străinătate. Dumnezeu să ajute sufletului lui Rodfos. Dumnezeu să părăsească pe acei care au fost necredincioși față de el*».

Se poate presupune, spune autorul, că moartea lui Rodfos s-a întâmplat undeva de-a lungul unui drum de comunicație traversând regiunea de la Marea Baltică spre Marea Neagră. Pe cînd Blökumanaland din legenda lui Olaf este amintită privind din sud spre nord în legătură cu anumite evenimente care se desfășoară în nordul și în apropierea Dunării, semnalarea blakumenilor se face în sens geografic invers, fără ca să existe posibilitatea unei localizări mai precise a sălașelor acestei populații. Inscripția din Gotland dovedește că blökumana este o populație care a trăit în secolele al XI-lea al XII-lea undeva spre răsărit de Carpați.

Autorul analizează soluțiile propuse pînă acum în explicarea celor două denumiri etnice amintite în izvoarele nordice, ca nesatisfăcătoare, fiindcă nu au ținut seama că numele respectiv este compus din două cuvinte: *blök*-, *blak*- și *-Kumana*-, *-Kumen*-. Primul cuvînt, *blök*-, *blak*-, înseamnă în limbile nord-germanice *negru*, iar al doilea cuvînt *-Kumana*-, *-Kumen* înseamnă *cumani*. *Blökumana* și *blakumen* înseamnă deci, după autor, *cumanii negri*<sup>1</sup>.

Explicarea dată de autor este confirmată prin amintirea cumanilor negri în cronicile medievale ungare în aceleași teritorii și în aceeași epocă menționate în cele două izvoare nordice. Cronică lui Simon de Keza și *Cronica pictată* enumerînd teritoriile prin care au trecut ungurii în înaintarea lor spre cîmpia panonică, menționează printre acestea și țara cumanilor albi și a cumanilor negri.

*Cumani negri* și țara lor sînt identici cu *Blökumanaland* al lui Snorri Sturluson și cu *Blakumen* din inscripția gotlandeză. Țara lor era învecinată cu Ungaria, localizată în răsăritul Carpaților. Este cunoscut că alături de populația română au trăit și cumanii, care sînt amintiți în diferite documente în prima jumătate a secolului al XIII-lea, ca în a doua jumătate a acestui secol să dispară, fiind asimilați de către băștinași, dar care ne-au lăsat în toponimie destule urme ale prezenței lor pe teritoriul țării noastre<sup>2</sup>.

Valoarea celor două izvoare nordice pentru istoria patriei noastre este relativ redusă, afirmă autorul, fiindcă nu conțin elemente noi, necunoscute pentru teritoriile din răsăritul Carpaților. Atestarea unor *Blökumana* sau *Blakumen* pe teritoriul țării noastre confirmă anumite fapte cunoscute și mai înainte, dar și completează posibilitățile noastre de documentare.

Socotim că cele două numiri prezintă interes și sub alt aspect. Cumanii, popor migrator, care trăiau în triburi și duceau o viață seminomadă ca păstori și crescători de vite, ocupă țările noastre pe la mijlocul secolului al XI-lea, luînd locul pecenegilor, și exercită o dominație politică asupra Moldovei și Țării Românești pînă la începutul secolului al XIII-lea, cînd treptat se pierd în masa autohtonilor. Aceste teritorii sînt numite în acest timp în izvoarele contemporane și *Cumania Neagră*<sup>3</sup>.

1. Autorul analizează mai pe larg explicația care a dat-o acestor două nume în «*Contribuții la istoria Transilvaniei*», sec. IV–XIII, 1958, p. 153.

2. Cf. I. Conea et I. Denat, *Contribution à l'étude de la toponymie péchténègue-comane de la Plaine Roumaine du Bas-Danube*, «*Contributions onomastiques*», Bucarest, 1958, p. 139–168.

3. Cf. *Istoria României — compendiu*, — 1969, p. 118–119.



Încă din 1928, N. Iorga puneă începuturile organizării Țării Românești ca stat pe seama cumanilor în colaborare cu populația autohtonă, iar primii voievozi sînt de origine cumană, de la care am moștenit în limba română și numele de *Băsărabă*<sup>4</sup>.

Enigma lui *Negru Vodă* «descălicătorul» din veacul începutului de țară, care constituie una din cele mai interesante probleme «deschise» ale istoriei noastre medievale<sup>5</sup>, poate este în legătură cu această *Țară Neagră*, ceea ce ar îndreptăți teza lui Hașdeu, care înțelegea prin *Negru Vodă* «personificarea începuturilor statului muntean»<sup>6</sup>. — (Pr. I. Ionescu).

Aristide Brunello, *Le Chiese ortodosse nell'attuale momento ecumenico* (Bisericile Ortodoxe în momentul ecumenic actual), în «Oriente Cristiano», Anno VIII — No. 2 (Aprilie-Giugno) 1968, p. 2—10.

Autorul constată intensificarea în sinul Ortodoxiei a unei mișcări vaste de integrare în dialogul ecumenic, care în momentul actual este în lucrare între toate Bisericile și comunitățile creștine din lume.

Spre deosebire însă de activitatea Bisericii Catolice și a Comuniunii Anglicane, despre care se scrie și se vorbește atât de mult pe această linie, se știe puțin despre ceea ce fac Bisericile Ortodoxe pentru a-și aduce contribuția lor la cauza unirii.

Pentru o expunere mai clară a problemei, autorul afirmă că dialogul actual dintre Bisericile Ortodoxe și restul creștinătății se dezvoltă în cinci direcții: 1. Chiar în sinul Bisericii Ortodoxe Bizantine; 2. Între Bisericile Ortodoxe Bizantine și Bisericile necalcedoniene; 3. Cu Biserica Anglicană și cu vechii-catolici; 4. În sinul Consiliului Ecumenic al Bisericilor și 5. Cu Biserica Romano-Catolică.

Referitor la dialogul care se poartă între Bisericile Ortodoxe Bizantine, autorul amintește de Conferința Panortodoxă care s-a ținut la Chambesy, lângă Geneva, și la care au participat reprezentanți ai celor 14 Biserici Bizantine autocefale, reuniți cu scopul de a pregăti marea Sinod panortodox.

Aceasta este una dintre ultimele etape ale unei vaste lucrări de apropiere și de înțelegere pentru o acțiune comună, care, respectind legitima și recunoscuta autonomie fiecărei Biserici locale în ceea ce privește regimul lor intern, a dus Bisericile Ortodoxe pe un plan de înțelegere comună în ceea ce privește problemele noi pe care lumea de azi le pune tuturor Bisericilor.

Prima idee de a strînge toate aceste Biserici într-un Sinod panortodox s-a ivit acum 60 de ani, mai precis în anul 1902, cînd patriarhul ecumenic Ioachim al III-lea, într-o scrisoare trimisă tuturor sinoadelor Bisericii Ortodoxe autocefale surori, le invita să caute împreună mijloacele cele mai potrivite pentru a stabili între ele o mai mare unitate. Această invitație a fost primită numai de unele Biserici, care s-au declarat dispuse să se întâlnească și să-și comunice experiențele. Totul însă s-a redus atunci la un schimb de scrisori, pline de bunăvoință. Timpurile încă nu erau mature.

După 20 de ani, în 1923, invitarea a fost repetată de patriarhul ecumenic Grigorie al VII-lea, care a reușit să strîngă, în același an, la Istanbul, un prim grup de reprezentanți ai diferitelor Biserici. Dar, dat fiind numărul mic al participanților, s-a pro-

4. N. Iorga, *Imperiul cumanilor și domnia lui Băsărabă. Un capitol din colaborația româno-barbară în evul mediu*, București, 1928, p. 7.

5. *Magazin istoric*, nr. 3 (11), august 1970, p. 37.

6. *Istoria critică*, p. 120; Pr. I. Ionescu, *Legendă și adevăr istoric în cîntecul bătrînesc al Minăstirii Argeșului: Balada Mășterul Manole*, în «*Biserica Ortodoxă Română*» LXXXVIII (1970), nr. 1—2, p. 200—201, 212; C. Daicoviciu, *Izvoare istorice greșit interpretate*, în «*Tribuna*», nr. 40 (714), 1 octombrie 1970, p. 4, menționează că nu trebuie confundat termenul de *Balak* cu *Blakumen*, cel dintîi aparînd la geograful și istoricul armean Moise Chorenat din a doua jumătate a veacului al IX-lea și se referă la o populație din Carpați, din fosta Dacie Romană (cf. A. Decei, în «*Anuarul Inst. de Ist. Naț. Cluj*», vol. VII, 1936—1938, p. 415 ș.u., p. 515 ș.u. și p. 559—561). Sub acest termen am avea cea dintîi pomenire a numelui și vehicularea lui s-a făcut prin semnificațiile germane (gepizii?), în lumea slavă de răsărit și sud, de la aceștia din urmă fiind împrumutat și de greci.

pus ca să fie amînată adunarea generală a Bisericilor Ortodoxe pînă în anul 1925, cînd se sărbătorea al XV-lea centenar al Sinodului de la Niceea. Și de data aceasta adunarea a fost amînată.

În anul 1930 s-a reușit ca să se reunească la Muntele Atos o comisie de studiu, antepregătitoare a proiectului Sinod, dar divergențele care s-au ivit au dus la amînarea «sine die» a convocării unui Sinod panortodox.

În 1936 s-a reunit la Atena primul Congres al teologilor ortodocși, la care au luat parte 33 de delegați ai diferitelor facultăți de teologie ortodoxă, aparținători a 7 țări; s-a discutat pe larg asupra diferitelor teme de teologie care au fost propuse, însă convocarea unui Sinod panortodox a fost în unanimitate socotită ca nefiind încă oportună.

În anul 1948 patriarhul Alexei al Moscovei, a reunit la Moscova un fel de sinod panortodox. A lipsit Patriarhul Constantinopolului, iar conducătorii celorlalte Biserici au ținut să fie rezervați.

Numai din anul 1951, noul Patriarh ecumenic Atenagora a reluat proiectul și, după 10 ani de pregătire, l-a putut vedea realizat sub forma Conferinței Panortodoxe de la Rodos, care s-a desfășurat între 24 septembrie—1 octombrie 1961. Într-adevăr, pentru prima dată, după al VII-lea Sinod Ecumenic din anul 787, s-au adunat toate Bisericile Ortodoxe într-o conferință comună.

Inițiativa s-a repetat și în septembrie din anul 1963, fără participarea Bisericii Greciei. Și de data aceasta s-a făcut un mare pas înainte din punct de vedere ecumenic, prin hotărîrea aprobată, de a se lua contact cu Biserica Catolică și cu alte Biserici Occidentale.

Mai reușită a fost Conferința a treia Panortodoxă, care s-a ținut tot la Rodos între 1—14 noiembrie 1964, și la care au participat iarăși toate Bisericile Ortodoxe, chiar și Biserica Greciei. De neuit rămîne marea concelebrare liturgică, săvîrșită de 14 capi ai delegațiilor celor 14 Biserici prezente, în timpul căreia, înainte de rostirea rugăciunii Tatăl nostru de 14 ori, fiecare delegat a pomenit în limba proprie mai înții pe Patriarhul ecumenic Atenagora. Acesta a fost semnul cel mai vizibil al unității de credință și al comuniunii existente între «Bisericile Ortodoxe surori».

În anul 1966, între 1—15 septembrie s-a ținut la Belgrad o comisie teologică interortodoxă, care a pus bazele unui dialog cu Biserica Anglicană și cu aceea a vechilor-catolici, și a trimis un Mesaj colectiv tuturor Bisericilor creștine, semnat de toți participanții dînd astfel o altă dovadă a unității Ortodoxiei.

În anul 1967, Patriarhul ecumenic Atenagora, cu scopul de a întări într-o formă mai vizibilă legăturile de unire dintre diferitele Biserici Ortodoxe, a întreprins o vizită la Belgrad, Sofia și la București. Era în program și vizita la Moscova, dar vizita a fost amînată pentru o altă dată.

Cu înlînirea de la Chambesy (iunie 1968), s-a încheiat etapa pregătitoare pentru Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe Bizantine, care va însemna, într-o formă solemnă și tangibilă, unitatea Ortodoxiei.

Trecînd la dialogul dintre Bisericile Ortodoxe Bizantine și Bisericile necalcedoniene, autorul susține că s-a făcut un mare pas înainte. Primul contact s-a făcut în anul 1956 de către mitropolitul Jakovos, reprezentant al Patriarhului ecumenic pe lângă Consiliul Ecumenic al Bisericilor, care le-a vizitat.

Sînt menționate etapele care au dus la dezvoltarea legăturilor între aceste Biserici: înlînirea de la Antelias (Liban), care a avut de scop ca să «examineze mijloacele cu care s-ar putea restabili legăturile frățești și comuniunea care exista cîndva între aceste două familii de Biserici Orientale, care se numesc Ortodoxe»; înlînirea de la Aarhus (Danemarca, din 1964) și înlînirea de la Bristol (Anglia), dintre teologii calcedonieni și necalcedonieni, care, în «Declarația comună», arată lărgimea acordului la care s-a ajuns în ceea ce privește doctrina hristologică și pune bazele necesare pentru rezolvarea problemelor canonice, liturgice și de jurisdicție, în vederea restabilirii deplinei comuniuni dintre cele două familii de Biserici.

Prin urmare se poate spune că dialogul dintre Ortodoxie și Bisericile necalcedoniene, în cîțiva ani, în tăcere, a făcut progrese mari atît pe teren teologic cît și pe teren practic. Se așteaptă noi rezultate, dată fiind importanța și seriozitatea cu care este privită problema de ambele părți, cu dorința de a învinge punctul mort și de a se ajunge cît mai curînd la o deplină înțelegere.

În fază foarte înaintată e și dialogul dintre Bisericile Ortodoxe și Bisericile Anglicane și Vechi-Catolice.

În lucrările Comisiei teologice interortodoxe de la Belgrad, s-a făcut un nou pas înainte și după ce au fost examinate dificultățile care împiedică stabilirea comuniunii între Ortodoxie și Biserica Anglicană și cea Vechi-Catolică. În comunicatul final, Comisia a adresat celor două Biserici un mesaj de prietenie și de încredere pentru un dialog rodnic în viitor.

Autorul menționează în termeni elogioși participarea ortodoxă la Consiliul Ecumenic al Bisericilor, care a început în 1925, cu primele contacte oficiale și pînă în 1965, cînd 14 Biserici Ortodoxe făceau parte din Consiliul Ecumenic al Bisericilor.

Care a fost rolul exercitat de Bisericile Ortodoxe în sinul Consiliului Ecumenic al Bisericilor și ce importanță au avut ele în dezvoltarea ecumenică a acestui organism e lucru prematur de spus — zice autorul. Dar, cînd se va scrie istoria ecumenismului și a eforturilor făcute de diferite Biserici și comunități creștine din Orient și din Occident, pentru a găsi unitatea pierdută, va trebui să se spună că dacă a existat un progres în ecumenismul lumii creștine protestante, el se datorește în mare parte aportului de doctrină și de credință, de tradiție și de cult, dat de Bisericile Ortodoxe. — (Pr. Proi. Al. Moisiu).

H. Kimmerle, *Nouvelle interpretation de l'Hermeneutique de Schleiermacher*, în «Archives de Philosophie», XXXII, nr. 1, janv. — mars, 1969, p. 113—128.

Prof. Heinz Kimmerle de la Academia din Heidelberg publică în «Archives de Philosophie», nr. 1/1969, cu ocazia bicentenarului nașterii lui Schleiermacher, un Extras din «Introducere» la noua ediție, Fr. E. Schleiermachers *Hermeneutik*, Hrag. von Heinz Kimmerle, Heidelberg, 1959, precum și un Extras din «Postfața» la noua ediție. După ce arată alături în Introducere cît și în Postfața, pe de o parte părerea oarecum parțială și denaturată avută pînă în prezent despre hermeneutica lui Schleiermacher, care s-a bazat numai pe articolul din 1900 al lui W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik* (Nașterea hermeneuticii), căruia nu i-au fost accesibile decît introducerea manuscrisului din 1819 și ideile dezvoltate în discursul la Academie din 1829 și în ultimul curs din 1832—33 (ms. V, VI), și după ce stăruie asupra interesului stîrnit în cercurile universitare de editarea tuturor manuscriselor rămase de la Schleiermacher cu privire la hermeneutică, interes caracterizat prin contribuția lor la elucidarea unor dificultăți ale hermeneuticii actuale, mergînd chiar pînă la îndemnul de întoarcere la Schleiermacher, autorul expune ideile necercetate din primele manuscrise ale acestuia, care justifică o nouă interpretare a hermeneuticii lui Schleiermacher.

Astfel, în prima ediție a așa numitei «Enciclopedia Teologică» din 1811 se găsește expozeul cel mai vechi publicat pînă atunci de Schleiermacher asupra hermeneuticii. «Arta interpretării» (Auslegungskunst) — așa cum o numește el — este descrisă ca o disciplină filologică, ce se bazează pe principii tot așa de solide ca orice artă (*Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, ed. Stolz, Leipzig, 1910, p. 54 ș.u.). Desfășurarea detaliată a acestei prime concepții hermeneutice este conținută în aforismele: *Zur Hermeneutik* (1805 și 1809), ms. I și în *Erster Entwurf* (1810 și 1819, ms. II). De la început Schleiermacher se separă de doctrina teologică generală admisă, afirmînd că Sfînta Scriptură nu poate pretinde să aibă principii hermeneutice speciale și că este necesar de a concepe hermeneutica în mod general (ms. II, p. 3 și ms. I, p. 5). Principiul fundamental după care el expune mai tîrziu această concepție este că teoria hermeneutică trebuie să fie luată totdeauna universal și că regulile sale nu pot să aibă aplicație specială decît în raport cu limbajul particular și cu genul particular al unui discurs sau unei scrieri (*Kurze Darstellung*, p. 54 ș.u., cf. și ms. VI, p. 5). Pînă atunci Biblia și textele antichității clasice, datorită caracterului lor considerat ca normativ, cuprinseseră toată gîndirea hermeneutică în limitele a ceea ce presupune înțelegerea lor alit din punct de vedere al limbajului cît și al genului după conținutul lor condițiile particulare unei epoci etc. (de exemplu la teologul Ernesti sau la specialiștii antichității Art și Wolf); dar după aceea

trebuia în mod fundamental să fie înțeles după aceleași principii ca orice expresie orală sau scrisă a unui om. Nu este vorba de înțelegerea în modul cel mai bun, ci înțelegerea însăși devine problema. Pentru prima dată în istoria hermeneuticii, Schleiermacher pune problema înțelegerii în general și caută a descoperi legi generale (cf. ms. III pct. 1). Astfel hermeneutica dobândește pentru el o importanță teologică de care va fi din ce în ce mai conștient.

Tot de la cele mai vechi texte ale sale, concepția unei hermeneutici generale conține și un alt aspect de ordin metodologic. Procesul înțelegerii sesizat în generalitatea sa este detașat de condiția istorică particulară a fiecăruia din obiectele sale. «Trebuie — zice Schleiermacher — să fii lectorul nemijlocit pentru a înțelege aluziile, pentru a sesiza atmosfera și domeniul particular al comparațiilor» (ms. I, p. 4). Cunoștințele istorice pentru aceasta nu joacă nici un rol în interiorul procesului înțelegerii. Aceasta este o sarcină accesorie care în hermeneutică se presupune a fi rezolvată. Înțelegerea este un proces particular autonom, care este la baza propriilor sale legi generale (cf. ms. I, p. 3, 5 și ms. II, p. 3).

De asemenea Schleiermacher separă momentul sesizării înțelegerii de momentul reproducerii și explicării obiectului înțeles. În primul său aforism asupra hermeneuticii disocîind *Institutio interpretis Novi Testamenti* a lui Ernesti (ed. I, 1761) el spune: «La drept vorbind nu aparține hermeneuticii decît ceea ce Ernesti (Prol. prg. 4) numește *subtilitas intelligendi*, căci «*Subtilitas explicandi*» de îndată ce este mai mult decît aspectul exterior al înțelegerii este la rîndul său obiect de hermeneutică și aparține artei de expunere (ms. I, p. 3). «Cel ce judecă — mai spune Schleiermacher — nu este în același timp într-o stare de spirit care să-i permită numai să sesizeze, ci această sesizare pură trebuie să precedă judecata, să fie distinctă și independentă» (*Das Werke*, Abt. III, Bd. I, p. 4). Într-o notă din aforismele, din 1805, se găsește o însemnare privitoare la istorism: «Este foarte important în interpretare să fii într-o stare așa, încît să ieși din propriile tale idei pentru a intra în cele ale autorului pentru a-l înțelege» (ms. I, p. 4). Silindu-se să sesizeze pur și simplu înțelegerea printr-un fenomen independent, el este nevoit să separe total *intelligere* de *explicare*, care deja la Ernesti nu erau legate decît exterior.

Rezultă astfel — zice autorul — din primele sale eseuri hermeneutice că Schleiermacher se îndreaptă ferm și conștient către procesul concret al limbajului viu. În manuscrisul I el scrie: «Tot ceea ce trebuie presupus în hermeneutică este numai limbajul; ceea ce trebuie găsit și de care depind de asemenea celelalte presupuneri obiective și subiective trebuie găsit în limbaj» (ms. I, p. 8; iar în ms. II: «Ceea ce poate fi sarcina hermeneuticii este membrul unei fraze» p. 11).

Împotriva teoriei lui Ernesti asupra sensului unic al fiecărui cuvînt, Schleiermacher elaborează o întreagă teorie despre o sferă generală de semnificație la care acest cuvînt se poate aplica (cf. ms. II, p. 9 și ms. I, p. 4, 7, 13). Dar precizează apoi că sfera generală de semnificație se sustrage totdeauna gândirii cunoscătoare; numai «sentimentul» poate să-l presimțе și să-l primească în multiplicitatea gândirii sale. Sentimentul trebuie să cedeze totalității semnificațiilor particulare, care nu poate fi atinsă succesiv, dacă vrem să descoperim unitatea esențială a unui cuvînt (ms. II, p. 9). Este vorba aici de interdependența dintre universal și particular concepută ca o individualitate de semnificație. Înțelegerea consistă atunci în a construi această interdependență după cerințele interpretării. O expresie lingvistică nu este realmente înțeleasă decît atunci cînd semnificația individuală care se manifestă în ea este construită metodic după norme. El propune maxima: «Nu înțeleg ceea ce nu pot percepe și construi ca necesar» (ms. I, p. 3).

În *Bruionul Eticii*, 1805—1806, Schleiermacher apreciază că ansamblul infinit al «lumii organizată moral» este reprezentat în «simbolul» interior al gândirii umane. El e structurat ca o interdependență multiplă a acțiunii universale și în același timp particulare a rațiunii. Acest simbol interior este perceput în limbaj și conform structurii sale individuale înțelegerea limbajului consistă în a reconstrui universalul și particularul.

Hermeneutica lui Schleiermacher decurge astfel din construcția metodică universală a unei limbi individuale plecînd de la sfera universală a cuvintelor sale. Înțelegerea gramaticală va pleca de la limbaj ca de la un fapt dat dinainte și va căuta legile aceluia limbaj și posibilitățile fundamentale ale manierei sale de exprimare. Interpretarea tehnică va urmări în mod individual utilizarea unui cuvînt, care

depinde de funcțiunea de a vorbi și de maniera de a se exprima a unui om. Înțelegerea deci va oscila continuu între interpretarea gramaticală și tehnică. Acesta este aspectul filologic al hermeneuticii lui Schleiermacher.

În continuare autorul dezvăluie un alt aspect: Hermeneutica ca «teorie a unei arte» sau «tehnici».

Încă din 1819 (ms. III), Schleiermacher caută să-i asigure hermeneuticii un rang filozofic. Dincolo de retorică și de gramatică, el o leagă de dialectică, punctul central al filozofiei lui. În 1829 el îi dă titlul de «Kunstlehre» (ms. V, p. 1), iar în a doua ediție a lucrării: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* (1830), el îi formulează astfel funcția: «Înțelegerea perfectă a unui discurs sau scrieri este o artă și cere o teorie a acestei arte sau tehnici, pe care noi o designăm prin termenul de hermeneutică. Asemenea teorie nu este prezentă decât în măsura în care prescripțiile ei constituie un sistem bazat pe principii clare venind din natură, gândire și limbaj».

În discursul de la Academie, din 1829, «Über den Begriff der Hermeneutik», el face un studiu aprofundat al teoriei înțelegerii. Toate metodele hermeneuticii sînt puse aci în serviciul cunoașterii, cu scopul de a dezvălui originea interioară a genezei gândirii și formării limbajului, grație unui procedeu divinotoriu și comparativ (ms. V, p. 12). Obiectul înțelegerii este procesul prin care interioritatea gândirii se manifestă în limbaj. În cursurile asupra hermeneuticii din 1832—1833 (ms. VI) el precizează că teoria înțelegerii «apartine unui complex dublu» (speculație și experiență) și că «acesta este comun cu toate tehnicile».

În această perioadă, Schleiermacher face și unele amendamente la ideile manifestate în primele eseuri, în special cu privire la identitatea dintre gândire și limbaj și la separarea procesului înțelegerii de cunoașterea particularităților istorice ale fiecărei situații. În 1820 el introduce în ciclul cursurilor sale o nouă disciplină teologică, «Introducerea în Noul Testament», cu sarcina de a ne orienta prin ansamblul cunoștințelor istorice în locul lectorilor clasici pentru care au scris autorii Noului Testament. De asemenea nu mai vorbește de interpretarea psihologică, ci de interpretarea tehnică pornind nu de la limbaj, ci de la psihologia celui care vorbește, ca un moment al formării gândirii și exteriorizării ei în limbaj. Acest proces interior trebuie să fie sesizat în consecința următoare: «Descoperirea planului (embrionar) adică a unității și orientării operei; înțelegerea compoziției ca realizare obiectivă a acestui plan; apoi meditația ca realizare genetică (și una și alta în mod tehnic). În sfîrșit, descoperirea gândurilor accesorii ca acțiune continuă a ansamblului vieții (psihologic).

Păstrează totuși — zice autorul — alături de interpretarea gramaticală și interpretarea psihologică, subdivizată în sarcină propriu psihologică și în sarcină tehnică, fiecare urmărind mersul compoziției.

Încheind, Profesorul N. Kimmeler menționează încă o dată că numai aceste ultime idei ale hermeneuticii lui Schleiermacher au fost cunoscute de Dilthey, că acest fapt a determinat o prezentare incompletă a hermeneuticii acestuia și că ediția prezentă tinde la o revizuire a părerilor adoptate în interesul rezolvării dificultăților hermeneuticii actuale. — (St. Cârstoiu).

Jean Galot, *Tentativi di una nuova cristologia*, în «La Civiltà Cattolica», 19 settembre 1970, anno 121, quaderno 2886, p. 484—494.

Autorul expune începuturile făcute în acest sens de A. Hulsbosch, *Jesus Christus, gekend als mens, beleden als Zoon Gods* (Iisus Hristos, cunoscut ca om, mărturisit ca Fiul al lui Dumnezeu), în «Tijdschrift voor Theologie», 6, 1966, p. 250—273, precum și reacțiile provocate de acest studiu, cu deosebire în Olanda.

A. Hulsbosch propune abandonarea doctrinei hristologice «o persoană în două nat-uri», emisă la Calcedon, în 451, de Sinodul al IV-lea eumenic, deoarece zice autorul, aceasta are un caracter static și nu mai corespunde cu vremea noastră. În Iisus există o singură natură, natura umană, care evoluează într-un mod excepțional. Iisus este un om dotat cu har în chip deosebit. Este un «om într-un fel nou și superior». Omul-Iisus este revelația lui Dumnezeu. E creatură cînd zicem că e om și e Dumnezeu cînd zicem că e revelația lui Dumnezeu. Formulei hristologice «o persoană

în două naturi» se poate substitui următoarea: «Dumnezeu se manifestă în omul Iisus în mod unic».

Departe de-a nega că Iisus e Dumnezeu adevărat și om adevărat, trebuie susținut că orice creatură este «Dumnezeu adevărat și creatură adevărată», fiindcă ea este manifestarea lui Dumnezeu. Dumnezeu se manifestă în Hristos ca în centrul întregii creații și, prin urmare, în orice creatură pe măsura demnității sale. Hristos este mijlocul al revelației lui Dumnezeu, «Dumnezeu din Dumnezeu, Lumină din Lumină» fiindcă în El ni se revelează Tatăl însuși.

Hulsbosch neagă măsura din veșnicie a Cuvîntului lui Dumnezeu. Cuvîntul veșnic, care era la Tatăl, nu e decît proiecția retrospectivă a subiectivității umane a lui Iisus, în demnitatea Sa de Fiul al lui Dumnezeu.

Trecînd la a III-a Persoană a Sfîntei Treimi, autorul își spune părerea în legătură cu Sfîntul Duh și rolul Său în hristologie.

Duhul revelează pe Hristos. Duhul și Hristos sînt «două denumiri ale aceleiași realități» pentru că Duhul este Dumnezeu în măsura în care se revelează în Hristos. Altfel zis, Hristos e forma în care Dumnezeu se revelează, Duhul e Dumnezeu care se revelează în această formă.

Modul unic al lui Iisus de-a fi om ține de o conștiință și de o experiență unică, de Dumnezeu. Experiența aceasta diferă de a celorlalți oameni. Diferența se arată pe deplin în slăvirea Sa de om ceresc (I Cor. XV, 45—49). Ea este însă prezentă de la începutul vieții Sale. Acest lucru vor să explice relațiile lui Matei și Luca despre descoperirea lui Dumnezeu în Hristos.

E. Schillebeeckx, în studiul său: *Persoonlijke openbaringsgestalte van de Vader* (Modul de revelație personală a Tatălui), (*Tijdschrift voor Theologie*, 6, 1966, p. 274—288), se declară de acord cu o reformulare a doctrinei hristologice de la Calcedon într-un limbaj modern. Este «sută la sută» în lavoarea reinterpretării date de Hulsbosch, regretînd doar cadrul evoluționist în care acesta plasează problema. Nîgînd categoric preexistența Fiului lui Dumnezeu, Schillebeeckx se pronunță totuși pentru o «unitate ipostatică», fără ca să anuleze prea mult în ce constă această unitate ipostatică. Foarte vag, afirmă doar că «dogma unității ipostatice exprimă prezența lui Dumnezeu în Iisus, și unicitatea Sa absolută».

P. Schoonenberg, preot olandez, în mai multe studii citate de J. Galot, dintre care amintim numai unul, al cărui titlu pare semnificativ, *Ein Got der Menschen*, Zürich, 1969, voind să se sprijine pe Scriptură și Tradiție, respinge o preexistență a Fiului independentă de întrupare, căci în general despre Dumnezeu (Sfînta Treime) în transcendența Sa, nu știm nimic în afara de acțiunea Sa creatoare și mintuire. Autorul minimizează importanța soteriologică și eshatologică a Mîntuirii, scriînd: «Iisus Hristos e o singură persoană și existența Sa personală este umană».

Profesorul F. Haarsma, teolog olandez, într-un studiu asupra dezvoltării teologiei romano-catolice în Olanda (*Ontwikkelingen in de rooms katholieke theologie in Nederland*, în «*De nieuwe mens*», 20, 1968) apreciază articolul lui Hulsbosch în sensul că «rezumă foarte bine tendința hristologiei actuale de a parasi formula de la Eies și Calcedon». Teologia modernă, zice el, vorbește despre transcendența umană a lui Hristos. Ea recunoaște pe Iisus Hristos ca Fiul al lui Dumnezeu, — un om în care Dumnezeu este prezent în modul cel mai intim. Ființa umană a lui Hristos diferă de a noastră nu esențial ci eshatologic. La Hristos se poate vorbi nu de o preexistență ci de o «pro-existență»: este omul pentru toți pentru că e Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu se manifestă în El pentru noi.

Tot în legătură cu aceasta, preotul Smulders, profesor la Facultatea de teologie catolică din Amsterdam, la încheierea unei adunări formată din preoți și episcopi, a dat citire la o *Mărturisire de credință* în care nu se afirmă că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, nici că este Dumnezeu adevărat, nici că este de o ființă cu Tatăl, nici că s-a măscut din Fecioana Maria prin lucrarea Duhului Sfînt, nici că a murit și a înviat. Zice însă, printre altele, că acest Iisus «trăiește».

Jean Galot socotește doctrina hristologică a lui A. Hulsbosch drept «preevanghelică», deoarece Evangheliile arată clar transcendența filiației divine a lui Iisus Hristos.

Jean Galot, *Rinnovamento della cristologia*, «La Civiltà Cattolica», 3 octombrie 1970, anno 121, quaderno 2887, p. 31—41.

Articolul prezintă unele încercări de reexprimare a dogmei hristologice în forme ale «gîndirii moderne», care au loc actualmente în teologia romano-catolică. Autorul recunoaște că «se simte nevoia legiului a unei hristologii mai dinamice». Aceasta nu implică însă o abandonare a dogmei calcedoniene, ci o respectare și aprofundare a ei.

Sensul mișcării în hristologie trebuie văzut și urmat de sus în jos («Cuvîntul s-a făcut trup» — Ioan I, 14 și «s-a golit» — Filip. II, 6—7), nu de jos în sus, cum vrea Hulsbosch. Pentru a se ajunge la o concepție mai dinamică în materie de hristologie, este necesară o revizuire a concepției imobiliste despre Dumnezeu. Aceasta «a blocat teologia tradițională și nu i-a permis să discearnă toate consecințele dinamismului întrupării».

Mai mulți teologi s-au ridicat în ultimul timp împotriva teologiei scolastice, care a proclamat învățătura despre imutabilitatea lui Dumnezeu, sub influența filozofiei grecești.

Karl Rahner, *Considérations générales sur le christologie*, în H. Bouësse și J.-J. Latour, *Problèmes actuels de christologie*, Bruges, 1965, demonstrează că întruparea privește o mutație, o devenire a naturii create și a Cuvîntului. «Devenirea» lui Dumnezeu prin întrupare nu angajează nici perfecțiunea, nici imperfecțiunea. Ea este reală și poate fi concepută plecînd de la teoria aristotelică, care recunoaște pe Dumnezeu ca actul pur. Or, dacă ființa lui Dumnezeu este act și energie, trebuie înțeleasă ca viața extrem de vie.

H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuztheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster, 1969, arată că imutabilitatea divină prezentată de Sfînta Scriptură nu este aceea de «motor imobil» a lui Aristotel, ci fidelitatea absolută a lui Dumnezeu față de legămîntul său. Persoanei Cuvîntului i se poate atribui o mutabilitate care să coincidă cu intrarea absolut liberă în viața umană și în jertfa mîntuitoare.

Pentru H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Friburg, 1970, imutabilitatea lui Dumnezeu de care vorbește Scriptura trebuie înțeleasă nu în sens metafizic, ca ceva fix, ci în sens istoric, ca o esențială fidelitate a lui Dumnezeu față de Sine însuși și promisiunile Sale.

O concepție imobilistă despre Dumnezeu, zice Jean Galot, tinde să limiteze în acțiunea sa pe acela a cărui viață nu cunoaște limite. Dumnezeu-Cuvîntul intră integral în viața umană, luînd natura noastră cu toate slăbiciunile ce comportă, afară de păcat. Și în această privință, teologia tradițională s-a dovedit reticentă, căutînd să limiteze experiența umană a lui Hristos (boli, necunoaștere, sentimente) pentru că se temea de o lezare a Divinității.

În ceea ce privește dezvoltarea umană a lui Hristos teologii contemporani romano-catolici afirmă o evoluție în toate sensurile (cunoștințe, virtute, sfîntenie), inclusiv raporturile cu Tatăl (Luca II, 40, 52). «Dezvoltarea umană a lui Iisus nu este exact aceea a unui om căruia i-ar fi fost revelată calitatea sa de Fiul al lui Dumnezeu în cursul existenței sale, ci este aceea a Fiului lui Dumnezeu care a luat conștiință de Sine într-o conștiință de om», zice Galot.

O hristologie dinamică acordă un rol deosebit în istorie persoanei lui Hristos. Dezvoltarea Sa umană, fiind animată de persoana Cuvîntului divin, este transformată, mîntuită, divinizată. Întruparea nu presupune numai actul liber al Fiului, ci și dragostea Tatălui, care-L trimite din iubire (I Ioan IV, 10—11). Faptul că Fiul este trimis de Tatăl arată că înlăuntrul lui Dumnezeu e «ceva ce se mișcă», un motiv în plus contra concepției imobiliste despre Dumnezeu. Doar o concepție dinamică despre Dumnezeu-Tatăl care se angajează în drama răscumpărătoare prin darea Fiului Său din iubire pentru oameni, poate să ofere perspectiva justă a jertfei pe cruce, și să împiedice ca această jertfă să fie pur și simplu identificată cu o exigență de justiție impusă din afară de către Tatăl Fiului Său, ca reprezentant al omenirii păcătoase.

Contrar principiului după care Dumnezeu nu are nici o legătură reală cu creația, fiindcă acest lucru ar fi inadmisibil pentru suveranitatea și imutabilitatea divină,

taina întrupării impune existența unei reale și strinse relații a lui Dumnezeu cu lumea. Tatăl înviază pe Fiul din dragoste pentru oameni. Prin urmare, întruparea are o anumită limită, pe care nu o poate depăși Dumnezeu de a intra în relație intimă cu creatura Sa.

Din prezentarea principalelor idei dezvoltate de Jean Galot în studiul său, este evident că acest curent doctrinar hristologic în teologia catolică se orientează spre un dinamism care privește în același timp pe Dumnezeu și omul în Iisus Hristos. Este vorba de o recunoaștere a dezvoltării omenești în Hristos în toată extinderea ei și o mai bună înțelegere a valorii dinamismului divin ce se desfășoară în întruparea Cuvintului. — (C. M. Iana).

Irénée Hausherr, *Études de spiritualité orientale* (Coll. Orientalia christiana analecta), Roma, 1969, 497 p.

În «Prefață», T. Špildlik amintește că primul volum publicat în 1966 sub titlul *Hesychasme et prière*, cuprinzând ca și cel de față diferite articole ale lui I. Hausherr, a fost bine primit. Materialul volumului prezent e mai variat, urmărind să convingă că «Dumnezeu n-a revelat nimic pentru pura curiozitate și după cum credința trebuie să îmbrățișeze tot ceea ce e Revelație, tot astfel viața trebuie să se modeleze după obiectul credinței».

În capitolul, «Un precursor al teologiei scotiste, Isaac de Ninive, sec. VII», I. Hausherr citează lucrarea Mar Isaacus Ninivita, *De Perfectione religiosa, quam edidit Paulus Bedjan*, Paris-Leipzig, 1909, tradus de A. J. Wensinck în engleză, în anul 1923. Printre alte ediții ale lui Isaac de Ninive e menționată *De Sancti Isaaci Ninivite vita scriptis et doctrina...* (în P. G., LXXXVI, 799—888; P. L., XLIV, 919—994) a lui J. B. Chabot, în 1892, cit și ediția în traducere rusească apărută la Moscova (1787) prin îngrijirea lui Paisie Velicicovski și reeditată în 1854. Spiritualitatea lui Isaac de Ninive a putut hrăni un mileniu piețeta sufletelor credincioșilor, deși el la un moment dat a fost considerat nestorian. Teoria scotistă că întruparea ar fi avut loc chiar fără căderea în păcat, pentru simplul fapt că Dumnezeu iubește lumea, are în Isaac de Ninive un precursor de prestigiu.

În «De doctrina spiritali christianorum orientalium» sînt analizate idei și reflecții din Origen, Evagrie, Dionisie Areopagitul, Isaac de Ninive, raporturile dintre gândirea lui Ierotei și Evagrie Ponticul, influența doctrinei mistice a lui Ierotei în scrierile siriene. «O scriere stoică sub numele Sfîntului Anton pustnicul» atrage atenția asupra *Filocaliei* (ediția grecească a lui Nicodim Aghioritul, Veneția, 1792), în care Sfîntul Antonie e amintit pe larg, experiența lui spirituală fiind extrem de instructivă.

«Eroarea fundamentală și logica messalianismului» prezintă erezia messalianismului, după care întreaga operă a mîntuirii depinde doar de voința omenească. Ioan Damaschin, Diadoh al Foticeii, Marcu Pustnicul combat messalianismul, care ajungea pînă la faptul de a considera botezul ca fiind inutil și ineficace. Messalienii și toți imitatorii lor de-a lungul secolelor afirmă că le este de ajuns lumina lor interioară. Este firească și indispensabilă obligația de a recurge la sfaturile altuia, la contactul cu starețul, cu ierarhia bisericească. Pe acest principiu al supunerii vieții tale autorității ierarhice bisericești se întemeiază «marea instituție a isihasmului sau a vieții pustnice relative, care e prezentă în întreaga hagiografie greacă. Niciodată această necesitate de a recurge la control nu dispăre în întregime; de aici decurge interdicția pustniciei absolute, isihastul rămînînd sub ascultarea și dependența egumenului și fiind obligat să revină la răstimpuri în viața comună».

«Două nume de adăugat listei episcopale de Damasc, în secolul al nouălea, Evloghoos-Loukios, Învățătură XXIV a sfîntului Dorotei, Meterikonul apei Isaia» — aduce o nouă lumină asupra perioadei de tranziție între școala lui Simeon Noul Teolog și palamism.

În «Opus Dei» este redată istoria acestei expresii în Sfînta Scriptură, literatura creștină primară și în Regula Sfîntului Benedict.

«Dogme et spiritualité orientale» repune în discuție raportul dintre dogmă și spiritualitate, analizînd poziția Bisericii față de Origen, Evagrie Ponticul, Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschin.

Citînd deseori lucrările lui Vl. Lossky, Nicolae Arsenief, Hans U. von Balthasar, ale slavofililor, I. Hausherr constată că nu există o opoziție ireductibilă, radicală între



spiritualitatea ortodoxă și cea occidentală, «latină». Reamintind de răspunsul unui ascet înaintat în viața spirituală: «Credeți-mă, fiii mei, că nimic nu au produs ereziile și schismele în Sfânta Biserică decât lipsa dragostei de Dumnezeu și dragostea ce trebuie s-o avem unii față de alții» (P. G., LXXXVII, 2926), Hausherr recunoaște pe drept cuvânt că «Părinții răsăriteni au avut totdeauna dreptate, găsind rădăcina răului în iubirea de sine, fie individuală, fie colectivă».

«Un mare autor spiritual reșăsit», redă circuitului modern al spiritualității pe Ioan de Apameia, un sirian, care a trăit înainte de anul 520 (vezi L. Gösta Rignell, *Briefe von Johannes dem Einsiedler*, Lund, 1941) — și a cărui gândire se aseamănă foarte mult cu gândirea Sfintului Grigore de Nissa și Evagrie Ponticul.

Capitolul «Imitatio Christi» în spiritualitatea bizantină, plecând de la un fragment din lucrarea lui Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, care reliefa o diferență fundamentală între cele două mistici, demonstrează apropierea și asemănările dintre mistica occidentală și cea orientală. Citindu-se în sprijinul acestei teze idei din Origen, Grigore de Nisa, Ioan Scărarul, Maxim Mărturisitorul, Nicolae Cabasila, Apoteugmele Sfinților Părinți, se spune că religia creștină e o religie a tradiției nu numai în afirmarea teoretică a dogmei, ci și în actele vieții. Tradiția, fie doctrinară, fie practică (etică), nu are valoare decât dacă vine direct din «imitatio Christi»: «Fiți mie următori, precum și eu sunt următor lui Hristos» (I Cor. XI, 1).

Capitolul «Pseudo-Dionisie este Petre Iberianul?», comentând cartea lui Ernest Honigmann, *Pierre l'Ibérien et les écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruxelles, 1952, remarcă proba de excelentă cunoaștere a spiritualității lui Pseudo-Dionisie Areopagitul de care E. Honigmann dă dovadă, dar se contestă faptul că Petru Iberianul ar putea fi identificat în persoana lui Pseudo Dionisie Areopagitul.

În capitolul «Pavel Everghetinos a cunoscut pe Simeon Noul Teolog?», se precizează că Simeon Noul Teolog a murit în anul 1022, biograful și editorul său, Nichita Sletatos, a trăit peste anul 1054, iar Paul Everghetinu este contemporanul lui Nichita. Paul Everghetinu a realizat o voluminoasă antologie ascetică: *Sinagoghi ton teotogon rimonon ke didascalion ton teolonon ke aghion pateron...* (ediția a doua, Constantinopol, 1861), în care figurează Maxim Mărturisitorul, Isaac de Ninive, Anastasie Sinaitul etc. Simeon Noul Teolog lipsește din ea. El utilizează în mod considerabil de asemenea *Apotegmata Patrum* (P. G., LXV, 71—440). Paul Everghetinu se dovedește a fi un profund cunoscător al literaturii spirituale ascetice; totuși el nu a cunoscut pe Simeon Noul Teolog. Nu putem constata nici cea mai mică urmă de influență a lui Simeon în *Antologia* lui Pavel Everghetinu.

Analizând spiritualitatea lui Filoxenus de Mabbug (vezi Philoxène de Mabboug, *Homélies*, éd. E. Lemoine, Paris, Éditions du Cerf, 1956), se precizează că acest ascet sirian a trăit la sfârșitul secolului al V-lea și începutul celui de al VI-lea (*Spiritualité syrienne: Philoxène de Mabboug en version française*). Din expunerea teologiei lui Filoxeniu reiese că Sfinții Părinți voiau mai degrabă să trăiască în mod evanghelic decât să mediteze asupra vieții, iar ceea ce-i preocupa erau condițiile propășirii spirituale, nu disecția, etichetarea și sistematizarea epifenomenelor acestei creșteri. Marii teoreticieni ai contemplației indică treptele progresului spiritual, ale uniunii cu Dumnezeu, prin actul dragostei, care e infinitul întregii vieți.

«Abnegație, renunțare, mortificare» — redă treptele urcușului spiritual. Spiritualitatea creștină nu e centrată pe conceptul morții, ci pe acela al vieții în Hristos. Vechiul om trebuie să moară și, așa cum spune Simeon Noul Teolog, este nevoie de o «zoopios necrosis», o necroză care dă viață, o mortificare prin care toxinele și germele morții sînt eliminate. Întreaga viață pe pămînt comportă o luptă contra germenilor morții, iar o spiritualitate fără terapeutică ascetică e un nonsens. Trupurile vor învia, iar aceasta înseamnă supremul triumf al istoriei, al personalității umane, trup și suflet, într-o unitate, indestructibil metafizică. «Sfinții, adevărații mortificați, marii nevoitori «sînt oameni fericiți». «Mortificarea, renunțarea, lepădarea de sine, abnegația nu sînt căutarea suferinței, ci din contră căutarea sănătății spirituale, omenești, chiar fizice, iar astăzi nimeni nu mai neagă longevitatea acestor mari așceti, care erau iluștrii părinți ai deșertului, ai pustiei».

Studiul «Spiritualitate monahală și unitate creștină» definește coordonatele spiritualității monahale care se identifică întru totul cu spiritualitatea creștină; «în scopul și mijloacele ei specifice, ea e monotropă, avînd o singură finalitate: slava lui Dum-

nezeu». În Evagrie Ponticul aflăm un temei excepțional al spiritualității creștine: «Dacă ești teolog, te vei ruga cu adevărat, iar rugăciunea e adevărata teologie» (*De oratione*, 60). Nu trebuie să apreciem spiritualitatea monastică orientală altfel decât este: cea mai înaltă expresie a spiritului creștin, iar începutul înălțării spirituale umane, aurora mântuirii, constă în a te recunoaște că ești slab.

«Monahul și prietenia» redă raporturile între viața cenobitică și anahoretism. Hausherr prezintă idei, recomandări, imagini spirituale, comportamentul, metodele și sfaturile egumenilor, stareților orientali, — utilizând bogatul conținut al operelor lui Simeon Noul Teolog, Teodor Studitul, Nichita Stetatos și fragmente din *Pateric*. Scopul singurătății e isihia, adică liniștea sufletului și a inimii, ancorându-se în Dumnezeu. Sfinții Antonie și Pahomie nu cunosc misoginia și nici nu au vreo fobie, dincolo de echilibrul lor social total; ei își adâncesc izvoarele rugăciunii în taină, în singurătate, pentru a fi mai puternici spiritualmente — în contact cu semenii lor. Sfinții Grigore de Nazianz și Vasile cel Mare au realizat prietenia desăvârșită. Studiții în vremea iconoclasmului au reprezentat un nucleu al unei solidarități spirituale, în care ideea de prietenie a atins perfecțiunea (Vezi I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma, 1955; Idem, *Direction spirituelle chez les chrétiens orientaux*, în «Dict. de Spiritualité», III 1955, col. 1008—1060).

«I fundamenti teologici della vita religiosa» analizează condițiile vieții religioase în lumea modernă, stipulând vocația monahală ca o convingere dintre cele mai puternice și hotărâtoare în realizarea idealului perfecțiunii evanghelice.

În «Teologia monahismului la Sfântul Ioan Scărarul» sînt reamintite condițiile sine qua non ale monahismului, începînd prin «curățirea de patimi» și vindecarea de bolile sufletului. În «războiul nevăzut» terapeutica monahală e concentrată pe umilinta kenotică «pentru a putea depăși ispitele diavolești» — «logismele satanice», pe severitate, pe «paza inimii» și înaintarea spre Dumnezeu prin dragoste. La contemplație se ajunge prin «rugăciunea neîntreruptă și curată», care copleșește sufletul cu o «bucurie fără margini». Teologia monahismului, a tuturor formelor acestuia se confundă cu teologia dragostei. Toate stările și treptele vieții valorează după eficacitatea raportată la acest scop ultim și universal. Teologia existențială a lui Ioan Scărarul e concentrată în «mihi vivere Christus est». Ascultarea, supunerea pînă la moarte și rugăciunea inimii, neîntreruptă, — iată esența treptelor *Scării* procesului de îndumnezeire. Monahii cooperează la mîntuire nu prin acțiuni sau intenții, ci prin perfecțiune, prin realizarea stării de sfințenie.

«Iubirea frățească» precizează că esența creștinismului este revelația dragostei. Aceasta e cu mult mai mult decît o viziune asupra lumii, marea afirmare a dragostei divine față de om, de istorie și întreaga creație.

După cum Dumnezeu creează din dragoste, la fel credinciosul trebuie să reflecte în toate actele din afară aceeași iubire creatoare, divină, considerînd pe toți oamenii fiii lui Dumnezeu, «subiecte intense» ale procesului de dăruire, care are loc chiar în sinul Sfintei Treimi. Dragostea pentru dușmani e piatra de încercare a vieții, dezinteresarea eroică, e antidotul egoismului rafinat. Teologia celei de a patra Evanghelii revelează lumii forța divină a dragostei, care e criteriul suprem și axiologia definitivă a tuturor secolelor.

«Vocația creștină și vocația monastică după Sfinții Părinți» reamintește teza că în creștinismul primar credința includea ideea de perfecțiune în aceea de mîntuire, termenul de perfecțiune figurînd mult mai rar decît cel de mîntuire la Sfinții Părinți, ca și în Noul Testament. Cînd Diadoch al Foticeii (vezi E. des Places, *Diadoque de Foticé, Oeuvres spirituelles*, Paris, 1955) subliniază faptul că toți oamenii sînt făcuți după chipul lui Dumnezeu, însă a realiza «asemănarea cu Dumnezeu» e mult mai greu, el face o distincție clară între conceptul «chipului, imaginii și asemănarea», implicînd eforturile fără limită ale ascezei și condescendența harului divin. Acest proces de înaintare în asemănarea cu Dumnezeu implică treptele nesfîrșite ale sfințeniei. Sfîntul Grigore de Nissa prezintă în această privință un concept fundamental, *epectaza*, necesitatea de depășire și perfecțiune continuă, calea perfecțiunii spirituale fiind un proces infinit de slăvire a Sfintei Treimi, începută aici și continuînd dincolo de moarte. Experiența spirituală cea mai densă se constată la mări, reprezentînd încoronarea dragostei și a unirii cu Mîntuitorul. Trebuie să înțelegem că nu putem aborda problemele spiritualității monastice decît în spiritul dragostei, care, departe de a ne în-sufila vreo teamă, nu exclude nici un aspect din varietatea indefinită a făpturii și

înțelepciunii lui Dumnezeu Care îmbrățișează pe toți, invitându-i, chemându-i la sfințenie, la obținerea vieții vesnice. Cei pentru care totul e Dumnezeu, laici sau preoți, călugări sau de orice condiție socială — nu pot să fie decît fericiți, în orice împrejurări s-ar afla. În toată diversitatea harului, a activităților, a funcțiilor — e același Dumnezeu, Care lucrează, Care sfințește.

Un «indice» de nume și persoane însoțește acest volum dens de valori spirituale ale creștinismului oriental. — (C. B.).

Kurt T r e u, *Patristische Fragen* (Probleme patristice), în «Svensk Exegetisk Arbok», XXXIV (1969), Lund — Suedia.

Autorul nu face analiza conținutului unor opere patristice, ci se ocupă numai de «probleme patristice», vînd adică să ofere unele elemente pentru a înțelege importanța patristicii ca așare în cadrul teologiei creștine, precum și care sînt problemele ei de ordin principal.

În urmărirea scopului propus, autorul schițează mai întîi situația patristicii în epoca de tranziție de la societatea antică, la feudalismul evului mediu timpuriu, subliniind că epocile de tranziție, au adesea un caracter decisiv pentru anumite probleme în istoria lumii. În ele se observă limpede lupta între «nou» și «vechi».

În ceea ce privește creștinismul, acesta apare pe arena istoriei lumii ca ceva «nou». Și atunci, în mod firesc, se pune întrebarea: cît de «nou» este creștinismul, ce este «nou» și ce este «vechi» pentru epoca aceea în el și cum s-au conciliat «noul» cu «vechiul»? Problemele acestea au generat o întreagă serie de lucrări, relevînd importanța patristicii în rezolvarea lor, firește în legătură cu conceptele vremii, adică ale antichității tîrzii.

Autorul notează în paranteză că noțiunea de «patristică» e interpretată în sensul unei istorii a dogmelor Sfinților Părinți, iar noțiunea de «patrologie» ca «istorie a literaturii Sfinților Părinți», e numită mai tîrziu și «istoria literaturii vechi creștine».

Poseziunea unei literaturi de bază cu caracter religios obligator deosebite principal creștinismul de antichitate, sub aspectul istoriei literaturii.

O istorie a literaturii creștine trebuie să plece de la existența Sfintei Scripturi. Creștinismul își are model în iudaism și astfel Biblia iudeilor devine Biblia creștinilor. În Noul Testament, Vechiul Testament este «Scriptura», citată de Iisus ca probare și ca contrast citate de autorii sfinți ca argument profetic «pentru ca să se împlinească...». După modelul Vechiului Testament se formează Noul Testament. De la Vechiul și Noul Testament se formează literatura creștină. După cuprins aceasta este interpretarea Bibliei, iar după scop ea este utilă practicii.

Evident, «Scrierile sfinte» trebuia interpretate, pentru a putea contribui la rezolvarea problemelor timpului. Înțelegerea corectă a Bibliei este însă de însemnătate capitală pentru credincios și dacă din interpretări deosebite, să zicem ale lui Homer, au rezultat discuții savante, din înțelegeri deosebite, greșite, ale Bibliei au rezultat schisme bisericești, tensiuni puternice. De aceea, pentru buna înțelegere a Bibliei, operele patristice sînt neapărat necesare.

În înțelegerea Vechiului Testament — spune autorul — interesul creștinilor se concentra asupra «motivului Mesia», pe care îl identificau la profeți, în Psalmi, în Cîntarea cîntărilor, iar interpretarea Genezei, cu relatarea creației divine în cele șase zile, a determinat apariția umora dintre cele mai bune și mai frumoase opere ale literaturii vechi-creștine, spre exemplu, *Hexameronul* Sfîntului Vasile cel Mare.

Relatarea Genezei despre creație are importanță și pentru hristologie, cînd e vorba de a explica activitatea Logosului preexistent la creație. Astfel, interpretarea Bibliei generează o bogată literatură creștină. Autorul menționează curente și opere din literatura creștină veche: Origen, exegeza alexandrină și antiohiană, scholii, comentarii, omilii etc.

Și dacă secolul al XIX-lea a fost secolul criticii textului patristic, menționează autorul, secolul al XX-lea este al istoriei textului. Se simte adică necesitatea de a preciza nu numai raportul dintre diferitele variante ale unui text, ci trebuie să se lămurească și cum s-au dezvoltat acestea. Se cercetează cum se prezintă cartea, manuscrisul ca un întreg față de variante, ce gîndește, ce simte autorul. Se arată că

manuscrisele trebuie sistematizate și colacionate, iar traducerile confruntate cu textul lor original, pentru a nu se perpetua vreo eroare, care ar putea altera conținutul. De asemenea și copiile trebuie confruntate cu originalul, știut fiind că unii copisti, intenționat sau neintenționat, au săvârșit unele erori.

Autorul menționează și o serie de lucrări vechi și noi care se ocupă cu astfel de «probleme patristice», contribuind la lămurirea lor.

În ciuda tratării unor puncte de vedere numai pe linie confesională, studiul de față oferă o bună orientare în problemele patristicii. — (Prof. O. Bucevski).

C. M. Ștefănescu, *Considerații asupra toponimului «Ardeal», în «Natură — geografie — geologie», XX (1968), nr. 5, p. 50—52.*

Asupra etimologiei toponimului *Ardeal* sînt emise pînă în prezent două ipoteze. Prima, susține derivarea din ungureșcul *Erdely*, «ținutul de dincolo de pădure» (pădurea Munților Apuseni) și aparține lui P. Hunfalvy (*Magyarország ethnographiája*, p. 350), fiind îmbrățișată de către cei mai mulți cercetători (A. Cihac, Gr. Tocilescu, H. Tiklin, O. Densușianu, I. Bogdan, A. Bunea, N. Iorga, N. Drăganu, Iorgu Iordan etc.). Evoluția ar fi următoarea: *erdő* — *elü* < *erdő* — *elv* < *erdő* — *el* < *erde* — *el* < *erdél* *Erdély* < *Ardeal* (în care *erdő* «pădure», iar *elv*, *elü*, *el* «dincolo», regiunea de dincolo, «trans»).

După a doua ipoteză, toponimul *Ardeal* este derivat din radicalii indo-europeni: *ardhava* «înalt» sau *ardh* «ridicat» (de unde și latinescul *arduus* «înalt, ridicat», vechiul irland *ardda* «prominent, înalt latina vulgară *ardeus*, *Ardea* etc.) și aparține lui J. L. Pic. (*Zür rumänisch-ungarischen Streiftrage*, Lipsca, 1886, p. 8083).

Ipoteza a doua s-a bucurat de mai puțină atenție din partea cercetătorilor. Autorul dovedește cu suficiente argumente că ipoteza a doua este mai adevărată realității geografice.

Prin *Ardeal* se înțelege, de fapt, numai podișul Transilvaniei (podișul Tîrnavelor și «cîmpia» Transilvaniei, de la nord de Mureș), deci numai regiunea înaltă și deluroasă din interiorul cetății carpatice, fără zonele joase, depresionare, de la contactul cu muntele. Același lucru îl afirmă și interpetatorul Simeon Dascăl în *Letopisețul Țării Moldovei pînă la Aron Vodă (1359—1595)* (ed. C. Giurescu, București, 1916, p. 110—111): «...Ardealul se cheamă mijlocul țării, care multe cuprinde în toate părțile, în care stă și scaunul Crăiei».

Autorul arată că explicația pe care se sprijină prima ipoteză *Erdély* «ținut de dincolo de pădure», este inexactă și inadmisibilă, fiind infirmată de cercetările paleo-geobotanice și paleopedologice, care evidențiază existența unei arii mai mult sau mai puțin compacte de pădure de foioase (pînă în trecut nu prea îndepărtat) pe aproape întreg cuprinsul Transilvaniei, în prelungirea pădurilor de pe colinele Apusenilor. «Ar fi fost deci complet illogic ca un ținut împădurit, situat în continuarea neîntreruptă a unui alt ținut împădurit, să fie numit «ținutul de dincolo de pădure» — ca și cînd, adică, s-ar deosebi de primul tocmai prin aceea că ar fi fost lipsit de păduri» (p. 50—51).

Ținîndu-se seama de faptul că penetrația ungurilor în transilvania a început în prima parte a secolului al X-lea și că numele *Ardealului* nu apare în documente decît abia după anul 1200, la început sub formele *Erdöellü*, *Erdöelv*, *Erdöel*, *Erdeel*, apoi sub forma *Erdel* (1390) și abia mai tîrziu sub forma *Erdély*, — se poate trage concluzia, menționează autorul, că acest nume a fost împrumutat de unguri de la populația românească băștinasă, și adoptat într-un timp destul de îndelungat de limba ungară prin procedeul așa-numit al etimologiei populare. A urmat apoi traducerea din limba ungară în limba latină a cuvîntului *Erdély*, creîndu-se astfel artificial, un alt nume geografic pentru această regiune: *Transilvania*, folosit, oa atare, în documentele cancelarilor ungurești scrise în limba latină.

Ipoteza derivării toponimului *Ardeal* din radicalul indoeuropean *ardhva* (*eredh*) «înalt, înălțime» prin extensiune «deal, munte» sau *arh* «ridicat», se dovedește a fi mult mai realistă din punct de vedere geografic.

Ca unitate geografică, *Ardealul* reprezintă o regiune înaltă nu numai pentru locuitorii «țărilor» depresionare ce trăiesc pe dinlăuntru cununa carpatică, ci și pentru locuitorii din exterior munților: Moldova, Muntenia, Oltenia, Banat, Crișana.

Partea a doua a toponimului Ardeal e pusă de autor în legătură cu un alt radical indoeuropean și anume dhal sau dhel «a crește, a se înălța» (cu care nu ar fi exclus să fie înrudit semantic și românescul deal «colină»). Autorul concludă că: 1) toponimul Ardeal trebuie considerat ca autohton și deci legat de radicalii indoeuropeni *ardhva* (eredh) *ardh* + *dhal* sau *dhel*; 2) românescul Ardeal a precedat formele ungurești și din el s-au construit apoi formele ungurești. — (Pr. I. Ionescu).

Keith Hitchins, *Studii privind istoria modernă a Transilvaniei*, Cluj, 1970, 167. p.

Editura «Dacia» din Cluj a publicat recent o lucrare a cercetătorului american Keith Hitchins, de la Universitatea din Champaign-Illinois, cunoscut de altfel prin studiile sale privitoare la trecutul românilor transilvăneni în secolul al XIX-lea. Lucrarea însumează trei studii: 1. *Andrei Șaguna și românii din Transilvania în timpul decadelor absolutiste 1848—1859*; 2. *Românii din Transilvania și compromisul dualist 1865—1869*; 3. *Nicolae Cristea și mișcarea națională românească din Transilvania*.

În primul studiu, Prof. Hitchins urmărește rolul episcopului — mai târziu mitropolitului — Andrei Șaguna în viața națională, culturală, școlară și bisericească a românilor transilvăneni. Este lucru dovedit și de cercetările de până acum că Andrei Șaguna a fost una dintre figurile cele mai reprezentative ale românilor transilvăneni din secolul trecut. Pe plan național, a fost unul dintre conducătorii românilor ardeleni în timpul Revoluției din 1848—1849. Pe plan cultural-școlar, Șaguna și-a legal numele de înființarea a peste 600 de școli primare confesionale ortodoxe și de înființarea gimnaziului — cu 8 clase — din Brașov, care îi va purta apoi numele. Iar pe plan bisericesc, cea mai de seamă realizare a lui Andrei Șaguna a fost reînființarea vechii Mitropolii ortodoxe a Transilvaniei (1864), care fusese desființată în 1701, prin dezbinarea bisericească a românilor transilvăneni.

Cel de al doilea studiu se ocupă cu lupta românilor pentru obținerea deplinei lor egalități cu celelalte națiuni din Transilvania, iar, apoi, în anii 1865—1867, cu lupta lor pentru împiedicarea acelui compromis dualist și, după încheierea lui, cu lupta dusă pentru câștigarea autonomiei Transilvaniei. Sunt evidențiate cele două tactici folosite atunci de români: pasivismul (susținut de G. Barițiu, Ioan Rațiu, Visarion Roman, Ilie Măcelariu etc.) și activismul (susținut de A. Șaguna și clerul ortodox).

Al treilea studiu se ocupă cu activitatea — mai ales politică-publicistică — a preotului, profesorului și publicistului Nicolae Cristea (1834—1902). Acesta fusese profesor la Institutul teologic-pedagogic din Sibiu, apoi consilier al Arhiepiscopiei Sibiului și redactor (1865—1883) al ziarului «Telegraful Român», întemeiat de Șaguna. A fost înălțat din postul de redactor în 1883, datorită unui articol îndreptat îndeosebi împotriva primului ministru Tiszá Kálmán. Ca membru al Comitetului executiv al Partidului Național Român, Nicolae Cristea a fost implicat în procesul «Memorandumului» din 1894, fiind condamnat la 8 luni închisoare. Autorul a izbutit — pentru prima oară — să prezinte un frumos portret al acestui vrednic slujitor al poporului și al Bisericii Ortodoxe Române.

Cele trei studii ale Profesorului Hitchins, ca și cele publicate până acum, l-au impus ca unul dintre cei mai de seamă cunoscători străini ai problemelor transilvănene din secolul trecut.

Deam de remarcat este faptul că autorul a scos în evidență și în alte lucrări (unele publicate în străinătate, în limba engleză), personalitatea puternică a mitropolitului Andrei Șaguna, ca și activitatea unor slujitori, mai puțin cunoscuți până acum, ai Bisericii Ortodoxe.

Vasile Drăguț, *Pictura murală din Transilvania, secolul al XIV-lea—al XV-lea*, București, 1970, 110 p. + 67 ilustrații.

Vasile Drăguț prezintă într-o lucrare de ansamblu rezultatul cercetărilor sale de ani de zile asupra vechilor picturi murale românești din Transilvania. După studiile și cercetările temeinice ale profesorului I. D. Ștefănescu, efectuate în urmă cu patru decenii, cercetările lui Vasile Drăguț au pus într-o nouă lumină tezaurul de artă veche românească din Transilvania.

Mărtunii grăitoare ale continuității noastre pe aceste meleaguri, vechile biserici românești din Densuș, Strei, Strei-Sîngeorgiu, Sîntămăria Orlea, Criscior, Ribîța, Ostrovul Mare și altele, toate în județul Hunedoara, păstrează o întregă lume de comori picturale, unele din ele acoperite și acum cu straturi de var, așteptînd mîna specialiștilor, spre a fi scoase la lumină. De dimensiuni mici, dar impresionante ca forme arhitectonice, aceste vechi biserici românești sînt nu numai o mărturie grăitoare a geniului artistic al poporului nostru, ci și expresia năzuinței de afirmare a cnezilor români din secolele al XIII-lea — al XV-lea.

După cercetările autorului, rezultă că picturile murale ale bisericilor transilvănene au trecut prin mai multe faze sau epoci. Prima este «epoca artiștilor peregrini» (secolul al XIV-lea). Acum a fost pictat naosul bisericii din Sîntămăria Orlea, ctitoria cnezilor din familia Cinde, unde impresionează deosebi scena Descoperirii sfintei cruci. Multe din picturi au fost acoperite cu var, biserica ajungînd, prin vitregia vremurilor, în posesia calvinilor. A doua biserică, cu picturi din această epocă, este cea din Strei, care — după opinia autorului — a fost pictată în două etape: la sfîrșitul secolului al XIII-lea și în a doua jumătate a secolului al XIV-lea. Rețin atenția aici Sfinții Apostoli pictați în altar. Personajul ingenuit în atitudine de rugăciune, pe peretele sudic al altarului, se pare că este însuși pictorul bisericii, mumele său fiind, probabil, Grozie. În vara anului 1970, au fost descoperite o serie de alte picturi din naosul bisericii din Strei, acoperite pînă atunci de un strat de var.

În a doua fază (cca 1390—cca 1420), cea a «sintezelor locale», au fost pictate bisericile din Leșnic, ctitoria cneazului Dobre Românul, unde impresionează scena Judecării de apoi, Criscior (ridicată de unul din vievozii din familia Bilea), Ribîța, Strei, Sîngeorgiu, la toate remarcîndu-se tablourile votive ale ctitorilor, Sîntămăria Orlea, (altarul și pronaosul), Pesteana, Sinpetru, toate din jud. Hunedoara, Seghiște din județul Bihor, Remetea tot din județul Bihor și altele.

Caracteristica picturilor din această epocă este «nuanța rusticizantă, ancorarea în tradițiile locale, fapt evident mai ales prin analiza tablourilor votive, care tîlmăcesc atît de expresiv modul de viață, portul și simțirea ctitorilor-cnezi de țară, încă direct legați de lumea satelor din mijlocul cărora se înălțaseră».

În epoca următoare, cea a «dezvoltării schimburilor artistice cu celelalte țări românești (secolul al XV-lea)», au fost pictate bisericile din Ostrovul Mare, Densuș și Cetatea Colțului, toate în Țara Hațegului, în apropierea Sarmizegetusei romane. Biserica din Densuș, construcție stranie și singulară ca formă și structură arhitectonică, a păstrat primul nume de zugrav român descoperit pînă azi: meșterul Ștefan. Autorul ajunge la concluzia că există anumite înrudiri între picturile acestor biserici și cele de la biserica Sfinții Nicolae Domnesc din Curtea de Argeș: probabil înșiși meșterii zugravi să fi fost din sudul Carpaților.

În secolul al XV-lea au fost pictate bisericile din Rîmeti (județul Alba), unde s-a descoperit recent numele lui «Mihul zugrav din Crișul Alb» (1486), Zlataia (județul Alba), Bîrsău (județul Hunedoara), exteriorul bisericii din Criscior și bisericile bănățene din Lipova și Lugoj, iar în secolul al XVI-lea biserica din Dîrlos, lângă Mediaș.

Prin operele altor zugravi — fie anonimi, fie cunoscuți, — arta românească din Transilvania se afirmă tot mai puternic, cu mult înainte de apariția cunoscutelor picturi murale de la mînăstirile și bisericile din nordul Moldovei.

Sinteza lui Vasile Drăguț vine deci să umple un gol simțit în literatura de specialitate, punînd la dispoziția cititorilor un studiu deosebit de valoros și de util, cu o bogată bibliografie, un indice iconografic, un indice de nume și locuri. La sfîrșit se găsesc 67 de reproduceri după cele mai izbutite picturi murale, unele în alb-negru, altele în culori.

**Scoala ardeleană**, Ediție critică de Florea Fugariu. Studiu introductiv și note finale de Romul Munteanu, 3 vol., București, 1970 (Editura «Albatros», colecția «Lyceum»).

Antologia cuprinde texte din operele lui Samuil Micu: *Carte de rogacioni*, Viena 1780 și Buda 1805, *Catehismul cel mare*, Blaj, 1783, *Propovedanii sau învățătură la îngropăciunea oamenilor morți*, Blaj 1784, *Îndreptare către aritmetică*, Bînză 1785, *Acatist*, Blaj 1801, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor etc.*; din Gheorghe Șincai: *Povățuire către economia de cîmp*, Buda 1806, *Învățătură spre surparea su-*

perstiției norodului, ms.; *Hronica românilor și a mai multor neamuri*, Buda 1808 etc.; din Petru Maior: *Didahii adevărate învățături pentru creșterea fiilor la îngropăciunea pruncilor morți*, Buda, 1809, *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morți*, Buda, 1809, *Prediche sau învățături la toate duminicile și sărbătorile anului*, Buda 1810, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, Pesta, 1812, *Istoria Bese-ricii românilor*, Buda 1813, *Correspondență cu Ioan Bob* etc.; din Ioan Budai-Deleanu: *Țiganiada, Trei vileji, Lexicon românesc-nemfesc și nemfesc-românesc, Correspondență* etc. De asemenea întâlnim lucrări de istorie și filologie ale altor reprezentanți ai Școlii ardelenice, ca: Dimitrie Eustatievici: *Scurt izvod pentru lucruri de obște*, Sibiu 1792; Radu Tempea: *Gramatica românească*, Sibiu 1797; Paul Iorgovici: *Observații de limbă românească*, Buda 1799; Damaschin Bojincă: *Anticele romanilor*, Buda 1832; C. Diaconovici Loga: *Epistolarium românesc*, Buda 1841 și alții. Este redat de asemenea *Supplexul*, în latinește și traducere românească.

În afară de aceștia, antologia mai cuprinde și o seamă de alte fragmente din felurite lucrări — mai ales cu conținut moralizator — apărute în ultima parte a secolului al XVIII-lea și primele patru decenii ale secolului al XIX-lea: *Alexandria*, Sibiu 1794, *Viața și pildele prea înțeleptului Esop*, Sibiu 1795, *Staturile înțelegerii cei sănătoase*, tradusă după Dosidei Obradovici, Buda 1802, *Istoria Sindipii filosofului*, Sibiu 1802; *Istoria prealrumosului Arghir și a frumoasei Elena*, Brașov 1809, *Întimplările lui Telemah*, în traducerea lui P. Maior, Pesta 1818, din *Biblioteca românească* a lui Zaharia Carcalechi, Buda 1821, *Perirea a doi iubiți, adică jalnica întâmplare a lui Piram și Tisbe*, Sibiu 1830, din *1001 de nopți (Halima)* în traducerea lui Ioan Barac, Brașov 1836 etc.

Cele trei volume cuprind și numeroase texte care interesează Biserica. Menționăm de pildă cuvintele lui Samuil Micu despre unchiul său, episcopul Inochentie (vol. I, p. 147—149 și 178—183), cuvintele lui Petru Maior despre dezbinarea de la 1700 și despre conviețuirea frățească a preoților ortodocși și uniți în zilele sale.

Ar fi fost de dorit însă ca la începutul fiecărui text reprodus să se fi dat măcar câteva indicații sumare asupra autorului și asupra lucrării respective. Acest lucru era necesar cu atât mai mult cu cât lucrarea se adresează și elevilor de liceu și studenților, nefamiliarizați cu asemenea probleme. Metoda de lucru folosită de G. Mihailă și Dan Zamfirescu în antologia lor (*Literatura română veche*, 2 vol. București, 1969) ar fi fost foarte indicată și în cazul antologiei de față. — (M. Păcurariu).

L. D e m e n y, *Începuturile miniaturisticii române, în «Magazin istoric», anul V, nr. 1 (46), ianuarie 1971, p. 37.*

Articolul semnalează că Institutul de Istorie «Nicolae Iorga» a intrat de curând în posesia clișeeilor în culori executate după miniaturile *Tetraevanghelului* slavo-grec, scris și pictat pe pergament de Gavril Uric, în 1429, care constituie prima carte cu miniaturi în culori ce se păstrează din arta moldovenească. Aceasta se află, începând de pe la mijlocul secolului al XIX-lea, la Biblioteca Bodleiană a Universității din Oxford. Deși a atras cu mult timp înaintea atenția specialiștilor români și străini, totuși ea a fost studiată temeinic abia în ultimele decenii.

Cercetători ca Mihai Berza, Emil Lăzărescu, Sorin Ulea, Emil Turdeanu, Ion Radu Mircea și alții, au scos în evidență nu numai excepționala valoare artistică a miniaturilor *Tetraevanghelului* lui Uric, ci și faptul că «acest manuscris moldovean a stat timp de aproape două secole la temelie ornamentală artistică a cărților apărute pe întreg cuprinsul țării noastre. Tradiția bizantino--sud-slavă a fost receptată în minăstirile moldovene și muntene în chip creator, adaptată la cerințele locale și la geniul creației artistice românești».

Gavril Uric este creatorul tipului clasic de tetraevanghele românești împodobite cu miniaturi. *Tetraevanghelul* din 1429 — cel mai vechi din seria acestor cărți manuscrise miniaturate — este de o mare valoare artistică. Pe lângă chipurile celor patru evangheliști (care sînt reproduse în revista «Magazin istoric»), cartea mai cuprinde patru file ornamentală artistică cu frontispicii, inițiale și litere de dimensiuni diferite, reprezentînd compoziții complexe ale unei arte desăvîrșite.

Autorul remarcă faptul că mai ales în epoca lui Ștefan cel Mare toate tetraevanghelele miniaturate moldovenești au urmat modelul lui Gavril Uric, care a creat astfel

o adevărată tradiție artistică a cărții din zona de sud-est și răsărit a Europei, atât ca scriere cât și ca ornamentare. Rădăcinile acestei tradiții se observă și în ornamentarea tipăriturilor lui Macarie, în Țara Românească, la începutul secolului al XVI-lea. — (Pr. D. Soare).

Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1967, 293 p.

Înima lucrării o constituie chemarea adresată urmașilor Mîntuitorului, adică invitarea făcută creștinilor de a merge pe calea arătată cu atîta simplitate și limpezime de El, pentru ca ei să-și asigure o viață pe măsura vieții Lui. Lucrarea afirmă necesitatea de a-și urma lui Hristos nu în felul cum arată unul sau altul din oamenii Bisenicii, și cum însuși Hristos așteaptă de la urmașii Săi. Și, în acest înțeles, importanța capitală a răspunsurilor pe care creștinii de azi le dau sau le pot da, prin viața lor, unor întrebări ca acestea: Ce ne spune și ce ne cere astăzi Hristos? În ce chip să lucrăm în lumea de azi? Cum ne ajută Hristos să fim creștini adevărați?

Fiind vorba de lămurirea credincioșilor creștini asupra acestor întrebări, în predicile adresate lor trebuie accentuate mereu răspunsurile pe care Mîntuitorul le-a dat în vremea petrecerii Sale pe pămînt și le oferă și astăzi urmașilor Săi, răspunsuri care nu se adresează numai în general unor comunități creștine, ci și fiecărui creștin în parte. Cu alte cuvinte, lucrarea vrea să arate cum trebuie explicată Sfînta Evanghelie pentru creștinii din vremea noastră. Cea mai potrivită parte din Sfînta Evanghelie pentru realizarea acestui scop lucrarea o vede în Predica de pe Munte, asupra căreia se și oprește cu multă insistență, făcînd o exegeză la capitolele V, VI, VII și X din Evanghelia după Matei și la locurile paralele.

Interpretarea urmează o cale destul de liberă, îmbrăcînd forma omiletică, desfășurîndu-se sub titluri generale: Valoarea fericirii (creștine); Dreptatea lui Hristos; Fratele; Femeia; Răsplata; Adevărul; Dușmanul; Taina rugăciunii; Simplitatea vieții (creștine) etc., ca la cap. X să stăruie asupra alegerii și trimerii Sfîntilor Apostoli la propovăduire și asupra zelului apostolesc pe care sînt chemați să-l dovedească, imitîndu-le pe trimișii Mîntuitorului, și creștinii de azi.

Partea a doua tratează probleme privind: Biserica lui Hristos și urmarea ei; Botezul — Trupul lui Hristos; Sfînții; Chipul lui Hristos etc.

Concluziile la care ajunge lucrarea sînt acelea că urmașii lui Hristos, deci și creștinii de azi, prin viața lor, trebuie să nădăjduiască dobîndirea chipului ceresc (I Cor. XV, 49), chip despre care grăiește și Sfîntul Ioan (I Ioan III, 2); pentru aceasta însă trebuie neapărat să ne asemănăm cu Hristos (II Cor. III, 18), avînd pe Hristos în inimile noastre, pentru ca să ajungem în stadiul mărturisit de Sfîntul Pavel: «Acum însă nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. II, 20).

Concretizarea acestor concluzii o rezumă lucrarea în cuvintele Sfînteii Scripturi: «Fiți dar următorii lui Dumnezeu ca niște fii iubiți» (Efes. V, 1).

Deși lucrarea este merituoasă, ea ar fi putut folosi, în desfășurarea ei, nu numai mărturiile din Sfînta Scriptură, ci și mărturiile din Sfînta Tradiție. — (Pr. Prof. D. Călugăr).

Vitalien Laurent, *Notes de chronologie et d'histoire byzantine de la fin du XIII-e siècle*, în «Revue des études byzantines», 1969.

Parte din note sînt în strînsă legătură cu viața Bisericii Bizantine. Astfel, în cea dintîi dintre note se precizează data morții pentru Irina-Evloghia, sora lui Mihail al VIII-lea Paleologul. S-ar părea că este o chestiune care privește pe genealogiști sau pe istoricii curții bizantine. De fapt, Irina-Evloghia, sora mai mică a lui Mihail, a jucat un rol important în viața religioasă a imperiului. Datorită ei, în 1283, George din Cipru a ajuns patriarh ecumenic și a fost apoi sprijinit în lupta pe care a dus-o cu partida arsenitilor. Pe baza unei scrisori a patriarhului Grigorie al II-lea (George din Cipru), analizată cu atenție, Laurent ajunge la încheierea că Irina-Evloghia a decedat în prima jumătate a lunii decembrie 1284.

A doua notă poartă titlul: *Un Iasites* (Iov sau Mihail?) mitropolit al Nicomediei. Pornind de la un tratat de teologie polemică, inedit, al lui Constantin din Melitene, unde este vorba de un Iasites, «actualul mitropolit al Nicomediei», autorul crede că în perioada 1285—1289, cînd Meliteniotes și-a alcătuit tratatul, mitropolitul de Nico-



media nu era vestitul Iov Iasites, autorul tomului antilatin din 1273, ci un Mihail Iasites, fost partizan, apoi adversar al Unirii, care, puțin după ce Meliteniotes și-a scris tratatul său, avea să fie depus din scaun de patriarhul Grigorie al II-lea.

A treia notă se ocupă de data celui de-al doilea Sinod de la Vlacherne, ținut sub Grigorie al II-lea din Cipru. Acest sinod, convocat pentru judecarea cazului fostului patriarh ecumenic Ioan al XI-lea Bekkos, și-a început lucrările la 7 februarie 1285 și a durat până în august al aceluiași an.

Ultima notă este intitulată: *Patriarhul Nilon și depunerile de episcopi pentru vina de simonie*, în care este vorba de patriarhul ecumenic Nifon I (9 mai 1310—11 august 1314), care — el însuși învinuit de simonie — a avut o purtare criticabilă față de înalți ierarhi, contemporani, pe care din diferite motive îi dușmănea. Printre victimele sale se numără Malachios, mitropolitul de Tesalonic, Atumanos, mitropolitul Monembasiei, mitropolitul de Traianopolis și alții. Comportarea nedemnă a lui Nifon este minuțios analizată și pusă în legătură cu criza care bîntuia în Biserica Bizanțului, a doua zi după lichidarea schismei arsenite (1310). — (Al. Elian).

Ion Taloș, *Riturile construcțiilor la români*, în «Folclor literar», vol. II, Timișoara, 1968, p. 221—262.

Pe baza unei cuprinzătoare informații bibliografice de specialitate, și îndeosebi pe baza materialelor de pe teren privind riturile construcțiilor, mai ales cele furnizate între anii 1926—1938 de cele trei chestionare intitulate *Casa*, lansate, primul, în 1926, de către Muzeul limbii române, condus de Sextil Pușcariu, al doilea, în 1932, de către Muzeul etnografic al Transilvaniei, sub conducerea lui Romulus Vuia, iar al treilea, în 1936 de către Arhiva de folclor-Cluj, condusă de I. Mușlea, autorul ajunge la constatarea că riturile construcției, privite din punctul de vedere al evoluției istorice, au parcurs calea de la sacrificarea unui om, chiar a celui mai drag, la zidirea unui om în general, iar apoi la substituirea lui: umbra, măsura, statura, fotografia.

Prin evoluția mentalității populare, această fază a deschis posibilitatea trecerii la zidirea ființelor, în general, mai ales a celor de pe lângă casa omului, iar mai târziu, a substitutelor acestora: oul sau umbra lor. În unele localități s-a trecut chiar la zidirea monedelor, cu funcție de jertfă a construcției. Pe lângă această linie generală a evoluției formelor de sacrificiu, observăm că în obiceiurile zidirii și-au găsit loc rituri aducătoare de noroc, de belșug, de fertilitate a pământului etc. Jertfa zidirii s-a îmbogățit astfel prin asocierea unor elemente de mitologie, botanică, zoologie și mineralogie populară și prin pătrunderea unor rituri agrare; ea și-a statornicit relații cu vrăjile, farmecele și descîntecele.

Din numărul lor exlrem de mare se desprind cîteva categorii principale: a) *rituri care urmăresc răsucupărarea locului de la forțele pămîntului și consolidarea zidurilor* (îngroparea în temelia clădirii a unor ființe omenesti sau a substitutelor lor: umbra, statura, măsura, pui, găini, viței, berbeci, pești sau umbrele lor etc.); b) *rituri aducătoare de noroc, belșug, viață lungă*, uneori în contaminare cu cele din grupa 1 (monede, produse agricole, alte vegetale, minerale ș.a.); c) *rituri aducătoare de liniște și somn, împotriva arărilor nocturne* (alegerea unui loc «curat», ferit de duhuri rele, așezarea unor ierburi sub prag etc.); d) *rituri variate*, care au menirea de a apăra casa de foc, de trîznit etc.

Toate riturile construcției, afirmă în concluzie autorul, sînt măsuri pe care și le ia omul pentru a se asigura împotriva primejdiilor ce s-ar putea abate asupra lui (și oglîndesc o parte din istoria luptei omului pentru subjugarea naturii); ele au menirea de a asigura un viitor fericit în noua casă: sănătate, belșug, «roadă în copii» etc. Datorită acestui caracter pe care îl dețin, ele au valoarea unor rituri de trecere și se situează alături de marile obiceiuri legate de viața omului: naștrea, nunta și înmormîntarea. — (Pr. I. Ionescu).

Alexandru Mareș, *O ediție brașoveană din secolul al XVI-lea a unei cărți venețiene*, în «Limba română», București, XIX (1970), nr. 6, p. 523—532.

G. Blücher (*Filigrane brașovene și tipăriturile chirilice din secolul al XVI-lea*, în «Revista bibliotecilor», 1967, nr. 7) emitea ipoteza tipăririi *Slujebnicului slavon*,

(descriș în B.R.V. I, 33, p. 101—102 și datat 1588), în anul 1569, ca provenind din oficiu diaconului Coresi. Singurul exemplar păstrat în Biblioteca Academiei R. S. României, e incomplet, lipsit de paginile finale.

Al. Mares, examinând mărcile de hirtie, constată că filigranele întâlnite în textura filelor *Slujebnicului slavon*, aparțin tipului de coroană cu scut rotund, care au circulat între 1562 și 1589. *Slujebnicul slavon* e imprimat cu aceleași litere cu care au fost tipărite și unele din cărțile lui Coresi, Lorinț și Șerban Coresi. Al. Mares constată că modelul frontispiciilor se găsește în *Slujebnicul slavon*, tipărit de Bojidar Vukovici în 1519 la Veneția. Inițialele și ornamentele *Slujebnicului slavon* își au sursa de inspirație în tipăritura menționată.

Comparind tipăritura noastră cu modelul sîrbesc, Al. Mares opinează că se poate admite că *Slujebnicul*, din 1569, mai avea un caiet de 4 file (caietul 36).

Locul de imprimare probabil că a fost Brașovul. Hirtia de fabricație brașoveană din care e format *Slujebnicul brașovean* constituie un indiciu prețios pentru localizare. În *Liturgierul*, din 1587, întâlnim un frontispiciu identic cu cel din 1569, ceea ce presupune faptul că Șerban Coresi a utilizat același clișeu pentru amindouă cărțile de cult. Din cercetarea cronologiei și activității diaconului Coresi, — nu pare probabilă tipărirea acestei cărți — de către el. N. Iorga presupunea că *Slujebnicul slavon* ar putea aparține atelierului lui Coresi, probabil lui Lavrentie (Lorinț).

Întrucît pînă la ora actuală nu se cunoaște nici un exemplar din *Slujebnic*, în afară de cel păstrat în Biblioteca Academiei, Coresi, Lorinț sau Lavrentie poate fi oricare în egală măsură tipograful cărții. Versiunea pe care se bazează textul *Slujebnicului slavon* e preluată din tipăritura lui Bojidar Vukovici. Unele elemente fonetice sînt înlocuite, reflectînd influența redacției sîrbești. Figurează în text și particularități, ce nu-s specifice acestei redacții — atestînd prin aceasta tradiția grafică, de redacție medio-bulgară, ce se cristalizase la noi prin limba bisericească. Tipăriturile coresienne în limba slavonă oglindesc această realitate (Vezi *Tetraevangelul slavon* (1562), *Octoiul slavon*, partea I-a (1574), partea II-a (1575), *Psaltirea slavo-română* (1577), *Triodul slavon* (1578), *Liturgierul slavon* (1587)).

Istoria culturii noastre vechi cunoaște numai două cărți de redacție sîrbească, aparținînd diaconului Coresi: *Sbornic slavon*, din 1569, și din 1580 (Vezi Ilie Bărbulescu, *Fonetica alfabetului chirilic în textele române din veacul XVI și XVII în legătură cu monumentele paleo —, sîrbo, bulgaro, ruso și româno — slave*, București, 1904). În carte lipsesc, de asemenea indicații de destinație. Tipăriturile coresienne conțineau indici privind comanda și destinația.

Al. Mares nu exclude posibilitatea ca prin această versiune de redacție sîrbească (dat fiind și absența stemei Țării Românești), editorul să fi avut în vedere o extindere a difuzării cărții, în Banat și Serbia. În perioada de timp respectivă în Serbia nu funcționa nici o tipografie. *Slujebnicul slavon* (Veneția, 1519) a fost reeditat de mai multe ori de Bojidar Vukovici, Vițenc Vukovici, de J. Zagurovici, între anii 1554—1570 (Vezi D. Medakovici, *Grafika sprskih štampanih knija XV —XVII veka*, Belgrad, 1958). Menținerea particularităților de limbă, cît și cele grafice arată desigur intenția editorului de a adresa textul, — și regiunilor populate de sîrbi. Tipărit în 1587 la Brașov un *Slujebnic slavon*, după ediția din 1569, Șerban Coresi nu va mai păstra în cuprinsul cărții decît un frontispiciu. În schimb textul e identic cu acela al *Liturgierului* lui Macarie (1508), care se deosebește radical de tipăritura lui Bojidar Vukovici, deopotrivă prin cuprins cît și prin redacție medio-bulgară.

«Orientarea lui Șerban Coresi spre o ediție tipărită cu 8 decenii în urmă nu poate fi decît o dovadă că versiunea oficială ce stătea la baza *slujbei religioase* în Țara Românească era în acel moment versiunea lui Macarie». Aceste fapte și date îl conduc pe autorul articolului să concludă că *Slujebnicul slavon*, din 1569, constituie o «ediție destinată probabil, în egală măsură românilor și sîrbilor» (p. 532). — (C. B.).

# ÉTUDES THÉOLOGIQUES

REVUE DES INSTITUTS THÉOLOGIQUES DU PATRIARCAT ROUMAIN  
II-e SÉRIE, L'ANNÉE XXIII-e, N-os 1—2, JANVIER—FEVRIER 1971

## S O M M A I R E

Sa Béatitudo le Patriarche Justinian, <i>Le Fondateur d'une culture orthodoxe aux exigences de son temps</i> . . . . .	5
Le R. P. Prof. N. I. Nicolaescu, <i>Les études bibliques dans l'Eglise Orthodoxe Roumaine</i> . . . . .	14
Le R. P. Prof. Vl. Prelipcean et le R. P. Prof. Gr. T. Marcu, <i>La Parole de Dieu dans la vie de l'Eglise</i> . . . . .	31
Le R. P. Asist. Ion Bria, <i>Théologie et Eglise dans la pensée des Trois Saints Hiérarques</i> . . . . .	74
A. A. Bolşacov-Ghimpu, <i>Données de la Bible confirmées par les recherches archéologiques et historiques</i> . . . . .	85
Gheorghe Bogdanprost, <i>L'importance de l'Ancien Testament pour les chrétiens selon Saint Augustin</i> . . . . .	96
Ioan N. Boştenaru, <i>Musique et culte dans l'Eglise Orthodoxe</i> . . . . .	110
<b>Notes bibliographiques .</b>	119

EDITÉE PAR L'INSTITUT BIBLIQUE ET DE MISSION ORTHODOXE

