STUDII TEOLOGICE

3-4

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a ANUL XX Nr. 3—4

MARTIE—APRILIE 1968

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE ORTODOXĂ
A INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, SECTORUL V, BUCUREŞTI

COMITETUL DE REDACŢIE

PREŞEDINTE:

Prea Fericitul Părinte
JUSTINIAN
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

MEMBRI:

P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, Rectorul Institutului teologic de grad universitar din Bucureşti

P. C. Pr. SOFRON VLAD, Rectorul Institutului teologic de grad universitar din Sibiu

P. C. Pr. IOAN G. COMAN, Profesor la Institutul teologic de grad universitar din Bucureşti

P. C. Pr GRIGORIE T. MARCU, Profesor la Institutul teologic de grad universitar din Sibiu

REDACTOR RESPONSABIL:

P. C. Pr. I. GAGIU, Directorul Administraţiei Patriarhale

COLABORATORI

Înalt Prea Sfinţiţii Mitropoliţi şi Prea Sfinţiţii Episcopi, Prea Cucernicii Preoţi Profesori de la Institutele teologice universitare, candidaţii la titlul de doctor în teologie, studenţii Institutelor teologice şi Prea Cucernicii Preoţi.

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CUPRINSUL

Pr. Prof. LIVIU STAN, *Poziția laicilor în Biserica Ortodoxă* . . 195

Prof. TEODOR M. POPESCU, *Intîlnirea cu adevărul* 204

Pr. Prof. VL. PRELIPCEAN, *Studiul Vechiului Testament sub aspectul său teologic în epoca contemporană, în Apus* 221

Prof. AURELIAN SACERDOȚEANU, *Organizarea Bisericii Ortodoxe Române în secolele al IX-lea al XIII-lea* 242

Pr. Lector CHIRIL PISTRUI, *Manuscrisul slav nr. 2 din Biblioteca mitropoliei din Sibiu* . . . 258

Pr. MIHAI MĂNUCĂ, *Sigiliul lui Theona Monahul din 1729* . . 265

Doctorand NICU MOLDOVEANU, *Cîntarea corală în Biserica Ortodoxă Română în secolul al XX-lea* 273

Note bibliografice 296

SERIA II, ANUL XX

Nr. 3—4, MARTIE—APRILIE 1968

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE ORTODOXĂ

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membrii: *din partea Institutului teologic de grad universitar din București: P. C. Diac. Rector N. I. NICOLAESCU și P. C. Pr. Prof. IOAN G. COMAN; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu: P. C. Pr. Rector SOFRON VLAD și P. C. Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU.*

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

Pr. Prof. Liviu Stan

POZIȚIA LAICILOR ÎN BISERICA ORTODOXĂ *

Actualitatea ecumenică a problemei. — Sub acțiunea unui complex de factori religioși sau bisericești, ca și sub acțiunea unor factori obiectivi, nebisericești, atît clerul cît mai ales credincioșii laici ai diferitelor Biserici, își pun tot mai insistent o seamă de probleme care în trecut preocupau mai puțin viața bisericească. Între ele se găsește și aceea a poziției laicilor în Biserică.

Cei care pun în primul rînd această problemă sînt laicii înșiși. Ei au dobîndit o nouă experiență bisericească și și-au format o nouă conștiință, sau, mai bine-zis, au ajuns la o nouă înțelegere a poziției și rostului lor în Biserică.

Ce se poate reține, ca mai caracteristic și mai grăitor pentru această nouă înțelegere, pentru această nouă conștiință de sine a laicilor ?

a) În primul rînd faptul, că deși după apartenența confesională ei se deosebesc, totuși, în privința atitudinii față de Biserică și față de rostul ei, nu se deosebesc; apoi că b) toți văd în Biserică pe Hristos, simt și trăiesc prezența Lui, precum și prezența și lucrarea Duhului Sfînt; c) că toți se socotesc frați, ca fii mai desăvîrșiți sau mai puțin desăvîrșiți ai aceleiași Biserici, care le mijlocește una și aceeași mîntuire; d) că toți au sentimentul și convingerea, că Biserica nu este numai a clerului ci și a credincioșilor laici, și că a sosit vremea să se pună capăt oricărei forme de clericalism în viața și lucrarea Bisericii; e) că toți se simt răspunzători de lucrarea sau de misiunea Bisericii în lume, și ca atare se simt și îndreptățiți să-și spună cuvîntul în toate treburile și rosturile Bisericii, și f) că toți doresc și năzuiesc să fie depășite deosebirile care au durat granițe de vrăjmășie confesională între Biserici, și să se realizeze unirea tuturor creștinilor, dar aceasta nu ca un miracol, ci ca o lucrare conștientă a întregii suflări creștine.

Înregistrîndu-se aceste forme noi de manifestare a conștiinței de sine a laicilor, a început de la o vreme să se vorbească în cercurile teologice și clericale, de o «teologie a laicatului», ca și cînd s-ar trata de o descoperire sau de niște teze, dacă nu necunoscute, cel puțin atît de ignorate încît ele chiar par a fi necunoscute. În cadrul Conciliului al II-lea de la Vatican însuși s-a dezbătut această problemă, și, fără îndoială, că prin modul în care s-a preconizat rezolvarea ei într-un fel nou, dezbaterea respectivă a însemnat un pas înainte față de teologia tradițională a Bisericii Romano-Catolice.

---

* Prelegere ținută în cadru festiv la Facultatea de teologie a Universității din Heidelberg, în ziua de 20 iulie 1967.

Este de reținut faptul că această problemă s-a pus cu deosebire în teologia catolică și în cea ortodoxă, dînd impresia că ea n-ar fi preocupat îndeajuns conducerea Bisericii pînă în vremurile mai noi. Ea s-a pus într-o formă mai puțin frapantă și nu cu un aer de noutate, sau de descoperire, și în teologia protestantă.

În perspectiva ecleziologică ecumenică. — Pentru soluționarea problemei li s-a părut unor cărturari mai noi că formula λαὸς τοῦ Θεοῦ, adică «poporul lui Dumnezeu», ar oferi nu numai cadrul general, ci și toate elementele necesare în acest scop. Dar, oare, în această formulă sînt cuprinși numai laicii, nu și clerul? Oare, slujitorii calificați ai Bisericii au încetat a face parte din poporul lui Dumnezeu? Și mai mult, în noțiunea aceasta de popor al lui Dumnezeu se cuprind, oare, numai membrii Bisericii?

Este evident că și primul și al doilea sens exprimă numai fragmentar conținutul formulei «poporul lui Dumnezeu», pentru că în noțiunea de «popor al lui Dumnezeu» intră toată suflarea omenească, toți oamenii, pentru că toți au fost arvuniți pentru mîntuire prin lucrarea mîntuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos. Căci se știe doar că după învățătura dogmatică a întregii creștinătăți, Iisus Hristos a săvîrșit mîntuirea obiectivă a întregii omeniri, care devine astfel prin el nu numai părtașă la mîntuire, ci și beneficiară a unei moșteniri care o face să salte din starea de înstrăinare față de Dumnezeu, în care se găsea pînă la Hristos și să reintre în starea de har, care-i conferă calitatea de «popor al lui Dumnezeu», în opoziție cu cea anterioară de popor străin sau îndepărtat de Dumnezeu.

Din cele schițate doar mai sus, se pare că se poate vedea îndeajuns de limpede că în noțiunea de «popor al lui Dumnezeu» este cuprinsă întreaga omenire, iar nu numai o parte a ei, pe care ar reprezenta-o creștinătatea, și cu atît mai puțin numai acea parte pe care ar reprezenta-o doar credincioșii laici.

Ce reprezintă totuși membrii Bisericii sau creștinătatea în genere față de restul omenirii?

Se poate spune, că într-un sens mai larg sau mai restrîns, toți creștinii sau toți membrii Bisericii reprezintă partea cea mai activă din masa cea mare a poporului lui Dumnezeu, și anume acea parte care, prin mijlocirea credinței și a harului, s-a constituit într-un instrument sau într-un mijloc de lucrare a mîntuirii tuturor celorlalți, iar acest mijloc sau instrument se numește Biserică.

Desigur, ar putea părea hazardată o asemenea osebire, delimitare sau chiar discriminare, care s-ar introduce în corpul social imens al «poporului lui Dumnezeu». Lucrurile nu stau însă astfel, pentru motivul că o examinare atentă a poziției și raportului în care se găsește Biserica cu lumea, și mai precis Biserica cu întreaga omenire neîncadrată în rîndurile ei, ne dezvăluie în chipul cel mai lămurit adevărul, — păstrat atît în conștiința eclezială a creștinătății, cît și în cuvîntul revelat al Sfintei Scripturi —, că Biserica are în viața omenirii exact o poziție asemănătoare cu arca lui Noe, în sensul că ea nu este numai un liman

al mîntuirii, ci și o chemare permanentă la mîntuire, iar pe deasupra, în plus față de arca lui Noe, ea este un mijloc dumnezeiesc prin care se lucrează polivalent și mîntuirea celor care nu fac parte dintr-însa.

Mijloacele de acțiune ale Bisericii. — Care sînt mijloacele prin care Biserica continuă lucrarea mîntuitoare în lume, atît pentru fiii săi cît și pentru cei dinafară sau pentru întreaga omenire?

La această întrebare nu se poate răspunde altfel decît că mijloacele respective sînt acelea pe care le-a moștenit de la însuși Mîntuitorul, iar acestea după cum se știe sînt: credința și harul sfințitor. După învățătura Bisericii Ortodoxe, acestea sînt cele două elemente care intră în conținutul moștenirii sau succesiunii apostolice, iar păstrătorul nealterat al acestei moșteniri și apărătorul ei ca și folositorul ei în lucrarea mîntuitoare a tuturor este Biserica însăși.

Poziția laicilor față de mijloacele de acțiune ale Bisericii. — Moștenirea rămasă de la Mîntuitorul și transmisă Bisericii prin Sfinții Apostoli se păstrează, se apără și se folosește de către întreaga Biserică, adică de întregul corp eclezial, constituit în alcătuirea lui fundamentală din cler și din credincioși laici, iar nu numai din cler și nici numai din simpli credincioși laici. Acestea sînt cele două elemente constitutive esențiale ale Bisericii, fără de care Biserica nici n-ar putea exista și nici n-ar avea rațiune să existe, cel puțin în spațiul de gîndire și de înțelegere pe care ni-l oferă însăși revelația și lucrarea constantă a Bisericii propriu-zise.

Astfel stînd lucrurile, apare ca de la sine-înțeles, adevărul pe care îl exprimă *Enciclica Patriarhilor Orientali din 1848*, în care se spune că păstrătorul și apărătorul dreptei credințe este, după învățătura Bisericii noastre, întregul trup al Bisericii și adică întregul corp al credincioșilor laici împreună cu clerul, iar nu numai vreunul din aceste două elemente constitutive ale Bisericii. Formularea pe care o dă *Enciclica Patriarhilor Orientali* acestui adevăr, nu este altceva decît expresia autentică a adevărului păstrat de conștiința Bisericii, adevăr pe care Ortodoxia îl crede, îl mărturisește și-l propovăduiește și astăzi ca pe un adevăr pe care ea îl deține din moștenirea sau succesiunea rămasă de la Hristos și de la Sfinții Săi Apostoli.

Ce rezultă din acest adevăr pentru poziția laicilor din Biserică?

Rezultă în mod clar că ei constituie — și ca element de structură și ca element de lucrare mîntuitoare în Biserică — o parte egală și tot atît de indispensabilă pentru existența și lucrarea Bisericii, ca și clerul; mai rezultă apoi că ei sînt păstrători activi, împreună cu clerul, a moștenirii apostolice a Bisericii, sau cel puțin a acestui prim și esențial element al succesiunii apostolice care este credința.

Să vedem acum în ce chip se prezintă sau cum se raportează elementul laic la celălalt element al moștenirii apostolice, pe care îl constituie harul sfințitor. Sînt, oare, părtași laicii și la păstrarea, apărarea și folosirea acestui element de către Biserică?

Și la această întrebare răspunsul ni-l dă atît învățătura revelată, păstrată în Sfînta Scriptură, cît și aceea păstrată de conștiința Bisericii

Este de reținut faptul că această problemă s-a pus cu deosebire în teologia catolică și în cea ortodoxă, dînd impresia că ea n-ar fi preocupat îndeajuns conducerea Bisericii pînă în vremurile mai noi. Ea s-a pus într-o formă mai puțin frapantă și nu cu un aer de noutate, sau de descoperire, și în teologia protestantă.

În perspectiva ecleziologică ecumenică. — Pentru soluționarea problemei li s-a părut unor cărturari mai noi că formula λαὸς τοῦ Θεοῦ, adică «poporul lui Dumnezeu», ar oferi nu numai cadrul general, ci și toate elementele necesare în acest scop. Dar, oare, în această formulă sînt cuprinși numai laicii, nu și clerul? Oare, slujitorii calificați ai Bisericii au încetat a face parte din poporul lui Dumnezeu? Și mai mult, în noțiunea aceasta de popor al lui Dumnezeu se cuprind, oare, numai membrii Bisericii?

Este evident că și primul și al doilea sens exprimă numai fragmentar conținutul formulei «poporul lui Dumnezeu», pentru că în noțiunea de «popor al lui Dumnezeu» intră toată suflarea omenească, toți oamenii, pentru că toți au fost arvuniți pentru mîntuire prin lucrarea mîntuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos. Căci se știe doar că după învățătura dogmatică a întregii creștinătăți, Iisus Hristos a săvîrșit mîntuirea obiectivă a întregii omeniri, care devine astfel prin el nu numai părtașă la mîntuire, ci și beneficiară a unei moșteniri care o face să salte din starea de înstrăinare față de Dumnezeu, în care se găsea pînă la Hristos și să reintre în starea de har, care-i conferă calitatea de «popor al lui Dumnezeu», în opoziție cu cea anterioară de popor străin sau îndepărtat de Dumnezeu.

Din cele schițate doar mai sus, se pare că se poate vedea îndeajuns de limpede că în noțiunea de «popor al lui Dumnezeu» este cuprinsă întreaga omenire, iar nu numai o parte a ei, pe care ar reprezenta-o creștinătatea, și cu atît mai puțin numai acea parte pe care ar reprezenta-o doar credincioșii laici.

Ce reprezintă totuși membrii Bisericii sau creștinătatea în genere față de restul omenirii?

Se poate spune, că într-un sens mai larg sau mai restrîns, toți creștinii sau toți membrii Bisericii reprezintă partea cea mai activă din masa cea mare a poporului lui Dumnezeu, și anume acea parte care, prin mijlocirea credinței și a harului, s-a constituit într-un instrument sau într-un mijloc de lucrare a mîntuirii tuturor celorlalți, iar acest mijloc sau instrument se numește Biserică.

Desigur, ar putea părea hazardată o asemenea osebire, delimitare sau chiar discriminare, care s-ar introduce în corpul social imens al «poporului lui Dumnezeu». Lucrurile nu stau însă astfel, pentru motivul că o examinare atentă a poziției și raportului în care se găsește Biserica cu lumea, și mai precis Biserica cu întreaga omenire neîncadrată în rîndurile ei, ne dezvăluie în chipul cel mai lămurit adevărul, — păstrat atît în conștiința eclezială a creștinătății, cît și în cuvîntul revelat al Sfintei Scripturi —, că Biserica are în viața omenirii exact o poziție asemănătoare cu arca lui Noe, în sensul că ea nu este numai un liman

al mîntuirii, ci și o chemare permanentă la mîntuire, iar pe deasupra, în plus față de arca lui Noe, ea este un mijloc dumnezeiesc prin care se lucrează polivalent și mîntuirea celor care nu fac parte dintr-însa.

Mijloacele de acțiune ale Bisericii. — Care sînt mijloacele prin care Biserica continuă lucrarea mîntuitoare în lume, atît pentru fiii săi cît și pentru cei dinafară sau pentru întreaga omenire?

La această întrebare nu se poate răspunde altfel decît că mijloacele respective sînt acelea pe care le-a moștenit de la însuși Mîntuitorul, iar acestea după cum se știe sînt: credința și harul sfințitor. După învățătura Bisericii Ortodoxe, acestea sînt cele două elemente care intră în conținutul moștenirii sau succesiunii apostolice, iar păstrătorul nealterat al acestei moșteniri și apărătorul ei ca și folositorul ei în lucrarea mîntuitoare a tuturor este Biserica însăși.

Poziția laicilor față de mijloacele de acțiune ale Bisericii. — Moștenirea rămasă de la Mîntuitorul și transmisă Bisericii prin Sfinții Apostoli se păstrează, se apără și se folosește de către întreaga Biserică, adică de întregul corp eclezial, constituit în alcătuirea lui fundamentală din cler și din credincioși laici, iar nu numai din cler și nici numai din simpli credincioși laici. Acestea sînt cele două elemente constitutive esențiale ale Bisericii, fără de care Biserica nici n-ar putea exista și nici n-ar avea rațiune să existe, cel puțin în spațiul de gîndire și de înțelegere pe care ni-l oferă însăși revelația și lucrarea constantă a Bisericii propriu-zise.

Astfel stînd lucrurile, apare ca de la sine-înțeles, adevărul pe care îl exprimă *Enciclica Patriarhilor Orientali din 1848*, în care se spune că păstrătorul și apărătorul dreptei credințe este, după învățătura Bisericii noastre, întregul trup al Bisericii și adică întregul corp al credincioșilor laici împreună cu clerul, iar nu numai vreunul din aceste două elemente constitutive ale Bisericii. Formularea pe care o dă *Enciclica Patriarhilor Orientali* acestui adevăr, nu este altceva decît expresia autentică a adevărului păstrat de conștiința Bisericii, adevăr pe care Ortodoxia îl crede, îl mărturisește și-l propovăduiește și astăzi ca pe un adevăr pe care ea îl deține din moștenirea sau succesiunea rămasă de la Hristos și de la Sfinții Săi Apostoli.

Ce rezultă din acest adevăr pentru poziția laicilor din Biserică?

Rezultă în mod clar că ei constituie — și ca element de structură și ca element de lucrare mîntuitoare în Biserică — o parte egală și tot atît de indispensabilă pentru existența și lucrarea Bisericii, ca și clerul; mai rezultă apoi că ei sînt păstrători activi, împreună cu clerul, a moștenirii apostolice a Bisericii, sau cel puțin a acestui prim și esențial element al succesiunii apostolice care este credința.

Să vedem acum în ce chip se prezintă sau cum se raportează elementul laic la celălalt element al moștenirii apostolice, pe care îl constituie harul sfințitor. Sînt, oare, părtași laicii și la păstrarea, apărarea și folosirea acestui element de către Biserică?

Și la această întrebare răspunsul ni-l dă atît învățătura revelată, păstrată în Sfînta Scriptură, cît și aceea păstrată de conștiința Bisericii

și de modul practic în care ea și-a desfășurat întreaga lucrare mîntuitoare.

Potrivit celor ce mărturisesc toate acestea, credincioșii laici se găsesc în situația de păstrători ai harului sfințitor al Bisericii, împreună cu clerul, apoi în aceea de apărători ai acestui har și de folositori ai lui în lucrarea mîntuitoare a Bisericii, tot împreună cu clerul, și anume, atît ca raportare la lucrarea mîntuitoare care se săvîrșește pentru toți membrii Bisericii, cît și la aceea care se săvîrșește prin Biserică pentru întreaga omenire.

Într-adevăr, Biserica în întregimea ei, adică în întreaga ei alcătuire, din clerici și din laici, formează Trupul tainic al Domnului în care sălășluiește Sfîntul Duh, izvorul harului sfințitor, și în care lucrează Sfîntul Duh fără întrerupere și cu întreaga lui eficiență, care depășește nevoile lucrării mîntuitoare din cadrul Bisericii, răsfrîngîndu-se și în afară și asigurînd posibilitatea lucrării mîntuirii întregului neam omenesc. Dar Trupul tainic al Domnului, după cum nu este formulat numai din clerici sau numai din laici, tot așa nu este sălaș al Duhului Sfînt numai în mod parțial, adică numai prin elementul clerical sau prin cel laic și nici instrument al lucrării Duhului Sfînt, adică al darului sfințitor al Duhului Sfînt, altfel decît în alcătuirea sa deplină: clerici și credincioși. Este evident prin urmare că, alături de cler, și credincioșii sînt părtași activi la păstrarea, la apărarea și la folosirea harului sfințitor al Bisericii în lucrarea mîntuitoare pe care aceasta este chemată să o săvîrșească, atît pentru cei ce au primit credința în Hristos cît și pentru restul omenirii.

Este adevărat că în cadrul Bisericii, înșiși Sfinții Apostoli au osebit pe slujitorii calificați ai lucrării mîntuitoare printr-o chemare specială și prin harul sfințitor care li se conferă prin cele trei trepte ale preoției de instituire divină. De asemenea, Biserica Ortodoxă mai învață, că prin mijlocirea harului preoției în cele trei trepte de instituire divină: diaconi, prezbiteri și arhierei — se comunică celor cărora li se împărtășește acest har —, o dată cu starea harică superioară, proprie fiecărei trepte a preoției, și implicită în această stare harică, — o putere aparte, care-i face apți, adică în stare să slujească cu vocație și cu înzestrare specială lucrarea mîntuitoare a Bisericii. Această putere este numită în mod obișnuit puterea bisericească, în sensul de putere specială a clerului, iar nu în sensul de putere deplină a întregii Biserici, adică a întregului Trup tainic al lui Hristos, căci această putere în mod deplin o deține doar Mîntuitorul în calitate de cap și conducător suprem al Bisericii.

Din puterea deplină a Bisericii, clerului nu i se conferă prin hirotonie decît acea parte care este necesară pentru lucrarea la care este chemat în chip deosebit, și anume, pentru a sluji cuvîntului, pentru a sfinți viața credincioșilor și pentru a-i îndruma și călăuzi atît prin aceste mijloace, cît și prin alte mijloace comune de conducere a vieții omenești, pe calea mîntuirii, adică pe calea pe care urcînd mereu trepte noi ale desăvîrșirii, pot să dobîndească cu adevărat mîntuirea.

Deci, puterea bisericească constă în esența ei într-o sumă de mijloace pe care cei ce fac parte din preoție le primesc prin harul sfințitor ce li se conferă în fiecare treaptă a acesteia, mijloace pe care, din rațiuni

practice și metodice, învățătura Bisericii le împarte în trei categorii și anume: a) mijloace care-i fac apți să propovăduiască cuvîntul Adevărului; b) mijloace care-i fac apți să mijlocească sfințirea vieții credincioșilor și c) mijloace care-i fac apți să cîrmuiască întreaga viață a credincioșilor spre limanul mîntuirii.

Mai mult, folosindu-se mai degrabă un limbaj juridic de împrumut, decît niște expresii adecvate realității, cele trei categorii de mijloace pe care le folosește în mod principal clerul în slujirea sa, sînt numite puteri și anume: *puterea învățătorească* (potestas magisterii), *puterea sfințitoare sau sacramentală* (potestas ministerii) și *puterea cîrmuitoare sau conducătoare* (potestas jurisdictionis). De fapt însă toate aceste trei puteri reprezintă numai trei fețe, trei aspecte sau trei funcțiuni ale uneia și aceleiași puteri moștenite de întreaga Biserică în scopul ca prin folosirea ei, pe temeiul credinței, să se poată asigura mîntuirea credincioșilor ca și mîntuirea întregii omeniri.

Cum însă clerul este instituit prin hirotonie și chemat la slujirea specială a Bisericii prin folosirea constantă, după pilda Sfinților Apostoli, a puterii bisericești încredințată lui prin hirotonie, se înțelege de la sine că el avînd îndatorirea și răspunderea folosirii conforme a acestei puteri, lui îi revin și drepturile corespunzătoare ce decurg din starea lui harică și din misiunea lui aparte.

Dar existența și lucrarea clerului, după cum s-a văzut, nu pot fi socotite ca suficiente, nici pentru păstrarea credinței și nici pentru păstrarea și lucrarea harului sfințitor al Bisericii, ci toate aceste lucrări el le săvîrșește împreună cu credincioșii laici, după cum împreună cu ei și numai împreună cu ei, poate asigura îndeplinirea misiunii celei mai înalte a Bisericii, care constă atît în mîntuirea celor dinăuntru Bisericii, cît și a celor dinafara ei. Cu alte cuvinte, atît întregul conținut al moștenirii apostolice a Bisericii, cît și misiunea supremă a Bisericii se reazimă pe existența și lucrarea pozitivă în colaborare a celor două elemente constitutive ale Bisericii, care sînt clerul și laicii.

Pentru a se vedea în mod și mai clar colaborarea acestor două elemente, în lucrarea efectivă de fiecare zi pe care o săvîrșește în mod principal clerul prin exercitarea sau folosirea celor trei categorii de mijloace care face parte din conținutul puterii bisericești, sau prin îndeplinirea celor trei funcțiuni ale puterii bisericești, adică a celei învățătoare, a celei sfințitoare și a celei cîrmuitoare, trebuie făcute cîteva precizări și anume:

a) Elementul laic participă în mod esențial și inevitabil la îndeplinirea tuturor acestor trei funcțiuni ale puterii bisericești; b) această participare se întemeiază pe poziția lui de element constitutiv esențial al Bisericii, de păstrător împreună cu clerul al moștenirii apostolice și de împreună-lucrător cu clerul pentru înfăptuirea misiunii mîntuitoare a Bisericii; c) participarea lui la întreaga lucrare a Bisericii constituie o îndatorire și un drept, întemeiate amîndouă pe voința Întemeietorului Bisericii și a Sfinților Apostoli; d) acest drept nu constituie numai o simplă concesie pe care i-ar face-o clerul de pe poziție «clericalistă», străină de spiritul Ortodoxiei și de spiritul autentic al Evangheliei; e) singură lucrarea clerului este insuficientă și neputincioasă pentru îndeplinirea

misiunii Bisericii în genere, și nici măcar pentru exercitarea vreuneia din cele trei funcțiuni ale puterii bisericești; f) clerul singur nu poate mîntui pe nimeni în mod automat, cu de-a sila sau împotriva voinței lui și nici măcar pe sine, nefiind destinat doar pentru mîntuirea proprie, lucrare pentru care instituirea lui n-ar avea nici o rațiune, și g) în fine, clerul nu este numai dator, ci este obligat, în virtutea tuturor considerațiilor relevate pînă aici să recurgă la colaborarea credincioșilor laici, în întreaga sa lucrare fără excepție, să le recunoască dreptul la împreună-lucrarea lor cu clerul și să stăruiască în permanență pentru această împreună-lucrare.

Că lucrurile stau astfel, rezultă din întreaga lucrare a Bisericii vechi și din întreaga lucrare a Bisericii așa cum a înțeles-o, cum a desfășurat-o și cum o desfășoară pînă astăzi Biserica Ortodoxă.

Într-adevăr, în cadrul Bisericii vechi, a Bisericii celei nedespărțite, și permanent în cadrul Bisericii Ortodoxe, atît clerul cît și credincioșii laici — cu puține excepții datorită unor tîrzii influențe catolice — au manifestat conștiința poziției și drepturilor lor coordonate în cadrul Bisericii și în întreaga lucrare care se desfășoară de către Biserică. Pentru a schița numai în cîteva linii generale această realitate, vom aminti doar că în decursul întregii istorii a Bisericii vechi și a Bisericii Ortodoxe de mai tîrziu, elementul laic a fost prezent și activ pe temeiul unor drepturi recunoscute, iar nu numai pe temeiul unor îndatoriri și nici numai pe acela al unor eventuale concesii clericaliste, în îndeplinirea tuturor celor trei funcțiuni ale puterii bisericești și anume:

a) Credincioșii laici au participat la îndeplinirea funcțiunii învățătorești, care presupune nu numai propovăduirea dreptei credințe, ci deopotrivă păstrarea, apărarea și difuzarea ei prin lucrarea misionară. Biserica a cunoscut nenumărați propovăduitori ca simpli creștini laici, ca învățători de credință sau profesori de cele sfinte, adică de teologie, ca misionari, ca apologeți, etc. La toate aceste lucrări, în măsura înzestrării, a pregătirii și a posibilităților s-au condițiilor obiective, ca și în măsura trebuințelor vieții bisericești, laicii participă și astăzi în cuprinsul Bisericii Ortodoxe, exercitîndu-și prin astfel de lucrări un drept necontestat, iar nu beneficiind doar în mod precar de vreo concesie clericală.

b) Credincioșii laici au participat la îndeplinirea funcțiunii sfințitoare a Bisericii și ei participă și astăzi în mod hotărîtor la îndeplinirea acestei funcțiuni, prin condițiile subiective pe care ei trebuie să le îndeplinească, bineînțeles fără împietare asupra libertății lor personale, pentru a asigura eficacitatea administrării Sfintelor Taine din partea clerului, administrare care rămîne ori fără efect, în lipsa condițiilor subiective ale credincioșilor laici, ori este menită să producă efectele contrarii celor pentru care sînt destinate Sfintele Taine. În acest sens trebuie să menționăm faptul, că, după învățătura Bisericii noastre, simpla săvîrșire formală a unei Sfinte Taine nu produce în mod automat efectele pe care este chemată să le producă, ci acestea se produc numai în funcție de adeziunea interioară și de îndeplinirea altor condiții corespunzătoare din partea credincioșilor laici care le primesc, ca și din partea acelor clerici cărora li se administrează.

c) Credincioșii laici au participat și la îndeplinirea tuturor variatelor lucrări ce țin de funcțiunea cîrmuitoare sau conducătoare a Bisericii, fiind veșnic prezenți și activi în lucrarea de legiferare a Bisericii, în lucrarea judecătorească a Bisericii, în lucrarea de alegere sau desemnare a organelor individuale ca și a celor sinodale sau colegiale de conducere a Bisericii, în lucrarea de administrație curentă a vieții bisericești ca și în aceea de administrare economică.

Natura drepturilor elementului laic în Biserică. — La toate lucrările menționate, credincioșii laici participă în cuprinsul Bisericii Ortodoxe în virtutea unui drept recunoscut și necontestat de către autoritatea bisericească, adică atît de către cler cît și de către organele mixte de conducere a Bisericii.

Este adevărat că uneori, — sub influența ideilor clericaliste apusene sau sub influența ignoranței —, s-au ridicat obiecții și în cuprinsul Ortodoxiei cu privire la caracterul și la extensiunea participării laicilor la întreaga lucrare a Bisericii și s-a încercat a se acredita teza că această participare ar reprezenta numai o concesie pe care ar face-o clerul elementului laic și că ea n-ar avea caracterul de drept propriu-zis, întrucît un astfel de drept în sens propriu nu este prevăzut în mod expres în textul sfintelor canoane, din care el ar putea fi dedus doar indirect, imprecis și în mod neconvingător.

Relevînd acest aspect, care nu face onoare celor ce s-au poticnit de el, socotim că este necesar să aducem următoarele precizări:

a) Înainte de a avea un temei în textul sfintelor canoane, acest drept, în sensul propriu de îndreptățire juridică, iar nu de simplă îndreptățire religioasă sau morală, își are temeiul în autentica învățătură evanghelică despre Biserică, adică în ecleziologie, și anume, în ecleziologia pe care o păstrează și o afirmă și astăzi Biserica Ortodoxă. Potrivit acesteia, elementul laic are o egală importanță cu elementul clerical, atît în ce privește alcătuirea Bisericii, cît și în ce privește lucrarea la care este chemat în cadrul Bisericii mai întîi pentru păstrarea moștenirii apostolice a Bisericii, care constă din credință și din har, și apoi pentru lucrarea mîntuitoare a Bisericii, care nu se rezumă numai la cadrele ei formale, adică nu se îndeplinește numai în cadrul Bisericii propriu-zise, ci și în afara ei, pentru lucrarea mîntuirii întregii omeniri, după însuși cuvîntul Mîntuitorului.

b) Acest temei dogmatic al drepturilor reale ale elementului laic în Biserică constituie în același timp și temeiul dogmatic al obligației clerului de a recunoaște atît poziția coordonată a elementului laic în Biserică și în lucrarea ei mîntuitoare, cît și caracterul de drepturi propriu-zise, iar nu de simple concesii, acelor drepturi care le revin laicilor în toate privințele arătate.

c) În fine, naiva referire la faptul că drepturile laicilor în Biserică nu sînt înscrise în mod expres în textul sfintelor canoane este complet neîntemeiată, întrucît, după cum se știe:

În textul sfintelor canoane nu se reflectă decît acele chestiuni care într-un fel sau altul au făcut obiectul unor litigii, încît s-a impus ca legiuitorul să vină cu anumite precizări, de aceea, indiferent de sursa lor,

canoanele — nici în parte, nici în întregime — nu reprezintă un cod complet al Bisericii și nici n-a existat în timpul emiterii lor preocuparea de a înzestra Biserica cu vreun asemenea cod.

O chestiune atît de firească, atît de limpede și atît de lămurită de la începutul vieții bisericești pe înțelesul tuturor membrilor Bisericii, cum este poziția elementului laic în Biserică și drepturile reale care decurg din această poziție a lui, nu a făcut niciodată obiectul vreunei neînțelegeri sau a vreunui litigiu, care să fi reclamat sau impus vreo legiferare specială în indiferent care epocă a legiferării canonice, în legătură cu poziția, cu drepturile și cu îndatoririle laicilor în Biserică. De aici lipsa unor texte exprese în canoane. De altfel și în diverse alte chestiuni tot atît de importante pentru lucrarea Bisericii, cum este de exemplu chestiunea sinoadelor mixte, canoanele iarăși nu cuprind nici o prevedere sau mențiune expresă, și aceasta tot din motivul că problema respectivă nu a făcut și nici nu a putut face obiectul vreunui litigiu între oamenii conștienți care s-au preocupat, și prin folosirea normelor de drept, de organizarea și de conducerea Bisericii.

În fine, în afară de textul canoanelor, atît în Biserica veche nedespărțită, cît și mai tîrziu în Biserica Ortodoxă, canonicitatea unei rînduieli bisericești, adică a unei norme de organizare și de conducere, s-a întemeiat și se întemeiază nu numai pe textul canoanelor ca legi pozitive, ci și pe obiceiul consacrat prin practica îndelungată a Bisericii, care-i conferă putere de lege scrisă. Și tocmai prin acest obicei, consacrat prin practica de totdeauna a Bisericii vechi și mai tîrziu a Bisericii Ortodoxe, i s-au recunoscut, garantat și asigurat, în mod constant, toate drepturile arătate, elementului laic în viața Bisericii.

Deci, ținînd seama de temeiul dogmatic ca și de temeiul canonic pe care i-l oferă obiceiul de drept, poziției și drepturilor laicilor în Biserică, este de la sine înțeles că această poziție și aceste drepturi nu pot fi nicidecum puse în discuție, sub aspectul unei pretinse «canonicități». De altfel, ceea ce se numește canonicitate în Biserică, nu se măsoară și nu se stabilește numai pe baza textelor sfintelor canoane, ci prin folosirea a două etaloane superioare textelor sfintelor canoane și anume, a învățăturii dogmatice și a celei religioase morale a Bisericii, precum și printr-un al treilea etalon de valoare cel puțin egală cu textul sfintelor canoane, — deși uneori a prevalat față de acestea —, etalon care, după cum s-a arătat mai sus, se numește *obiceiul juridic* sau *obiceiul de drept* al Bisericii, adică tocmai acela care conferă o canonicitate de nedesmințit tuturor rînduielilor existente în Biserica veche nedespărțită și deopotrivă în Biserica Ortodoxă de mai tîrziu, în privința poziției laicilor în Biserică, sub raportul îndatoririlor și drepturilor acestora.

Considerații finale și retrospective. — În acord cu rînduielile canonice tradiționale ale întregii Ortodoxii și cu ecleziologia autentică, pe a cărei poziție a fost și a rămas Ortodoxia în genere, și Biserica Ortodoxă Română a înscris și a păstrat constant în rînduielile ei de organizare și conducere, toate normele privitoare nu numai la îndatoririle, ci și la drepturile credincioșilor laici în Biserică.

Modul în care se reflectă aceste îndatoriri și drepturi în legislația actuală a Bisericii Ortodoxe Române, făurită sub îndrumarea și cu contribuția principală a Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, arată că ortodoxia românească, păstrătoarea rînduielilor canonice tradiționale ale Ortodoxiei, asigură elementului mirean o foarte largă participare la întreaga lucrare care se desfășoară în sfînta noastră Biserică.

Faptul că atît în Biserica Ortodoxă Română cît și în celelalte Biserici Ortodoxe locale, în fiecare, într-o măsură mai mică sau mai mare, dar în toate în măsură corespunzătoare, se păstrează rînduielile canonice care asigură participarea activă și multilaterală a elementului laic în lucrarea bisericească, se datorește în primul rînd păstrării în Ortodoxie a autenticei învățături despre Biserică, despre natura și structura ei, ca și despre prezența și lucrarea permanentă a Duhului Sfînt în cuprinsul ei. În al doilea rînd, se datorește păstrării învățăturii că Biserica îndeplinește lucrarea sa mîntuitoare, nu numai pentru cei ce au primit credința în Hristos și au devenit membri ai săi, ci și pentru întreaga omenire. Și în fine, se datorește conștiinței permanente că Biserica nu poate să existe, n-are rațiune să existe și n-ar fi avut chiar de la început, dacă ea ar fi fost creată numai pentru cler sau numai spre a fi supusă unei conduceri clericale, ci că ea există, lucrează și își îndeplinește misiunea ei internă și cea dinafară, în lume, în calitate de continuatoare a lucrării mîntuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos, numai prin cele două elemente constitutive coordonate ale ei, pe care le reprezintă clerul și laicii: clerul ca stare harică superioară, creată prin Taina Hirotoniei, care-i dă calificarea necesară pentru a îndeplini o slujire superioară și constantă în viața Bisericii, potrivit stării sale harice; iar laicii, ca o stare harică inferioară aceleia a clerului, dar nu mai puțin necesară decît clerul și fără de care, ca și fără de cler, n-ar putea să existe nici Biserică, nici lucrarea ei mîntuitoare.

*

Pe aceste elemente se întemeiază modul în care privește Ortodoxia poziția laicilor în Biserică, precum și modul în care le asigură toate drepturile ce le revin, ca revers al îndatoririlor, și în primul rînd, ca element constitutiv al Bisericii, coordonat cu cel clerical.

Cu conștiința că ei nu sînt singurii slujitori, ci numai împreună-slujitori cu laicii ai misiunii Bisericii și cu conștiința că această misiune depășește în fiecare clipă granițele Bisericii sau ale creștinătății în genere, toți slujitorii Bisericii Ortodoxe de la cel mai simplu pînă la cel mai de frunte, își au permanent atenția îndreptată asupra posibilităților pe care le oferă pentru eficiența slujirii lor sacerdotale, împreuna-slujire a credincioșilor laici, prin exercițiul tuturor drepturilor consacrate ale lor, drepturi înțelese în sens propriu, iar nu în acela de simple concesii, pentru că întreaga lucrare mîntuitoare a Bisericii nu a reprezentat și nu poate reprezenta niciodată o simplă bunăvoință clericală și cu atît mai puțin o concesie clericală.

Prof. Teodor M. Popescu

ÎNTÎLNIREA CU ADEVĂRUL

Faptul pe care îl relatăm în cele ce urmează merită, prin semnificaţia lui, să fie cunoscut în toată Ortodoxia. El este rar în istoria bisericească, şi de aceea cu atît mai vrednic de a fi luat în consideraţie, mai ales într-o vreme în care principiile, valorile şi criteriile Bisericilor sînt puse în lumina şi în cumpăna ecumenismului, în faţa lumii întregi, şi se lămuresc şi se verifică astfel nu numai în cărţi sau cuvîntări, ci şi în faptă, pe terenul vieţii creştine interconfesionale, depăşind cu aceasta intenţiile şi interesele polemice sau apologetice confesionale.

Din fericire, pentru a fi cunoscut şi apreciat cum se cuvine, el nu este luat din cronica curentă a vieţii bisericeşti de importanţă relativă, unde poate fi relatat şi înflorit profesional, convenţional şi aproximativ, de un condei care urmăreşte întîmplările zilei, ci este un act trăit şi mărturisit de însuşi autorul lui. Această trăire şi mărturisire, sinceră şi caldă ca o spovedanie, fac din el un fapt de viaţă, de conştiinţă şi de convingere personală, care se cade a fi înscris şi evaluat la nivelul superior al sensului său.

Act de gîndire matură şi de atitudine conştientă, cu urmări adînci în viaţa în care s-a produs, el nu prezintă doar interesul momentului lui, ci un interes actual şi permanent, rămînînd încorporat pentru totdeauna în organismul Bisericii Ortodoxe, ca o confesiune şi o ilustrare dinafară a dreptului ei de a fi şi a se numi aşa.

Redăm deci faptul nu cu cuvintele noastre, ci în mărturisirea celui care l-a trăit, *Părintele Paul Fr. Ballester Convalier,* călugăr franciscan dintr-o mînăstire din Spania, pe care motivele ce arată l-au îndrumat spre Biserica Ortodoxă, fără alt interes decît cel al adevărului şi al împăcării cugetului său, mult mîhnit, cu drept cuvînt, de a nu fi putut să slujească Bisericii sale dintîi, pe care a iubit-o şi căreia era devotat cu toată inima, dar mîngîiat şi îndreptăţit în sine şi în faţa lui Dumnezeu pentru fapta sa de credinţă, de sinceritate şi de curaj.

Cartea în care Pr. Paul Fr. Ballester Convalier, azi slujitor al Bisericii Ortodoxe, în care povesteşte împrejurările trecerii sale la Ortodoxie, a apărut în limba greacă şi este intitulată Ἡ μεταστροφή μου εἰς τὴν Ὀρθοδοξίαν (Atena, 1954, form. 8, VIII + 112 p.). Ea a fost tradusă în limba arabă de mitropolitul ortodox al Braziliei Ignatie, şi publicată în revista «Piatra Credinţei» de la Heliopolis-Cairo.

Întoarcerea mea la Ortodoxie se deschide cu *Două cuvinte către cititor* (p. V—VII), semnate de Stanislav Jedrezewsky, distins intelectual polonez, trecut, de asemenea, de la romano-catolicism la Ortodoxie, confident, competent şi binevenit sfetnic în calea Părintelui P. Fr. Ballester Convalier spre Biserica Ortodoxă (Marsilia, martie 1954).

Avînd el însuși experiența faptului sufletesc descris în cartea pe care o prefațează, avînd și rol important în hotărîrea Pr. P. Fr. Ballester Convalier, Stanislav Jedrezewsky a fost în măsură nu numai să cunoască de aproape, ci și să înțeleagă bine motivele și să aprecieze adevărul și dreptatea actului fostului călugăr franciscan și a cărții pe care ne-o prezintă.

Cartea nu este — zice St. Jedrezewsky — o justificare personală a autorului, ci o mărturie apologetică, mișcătoare și recunoscătoare, a curăției, credinței și curajului învățăturii Ortodoxiei. Originalitatea cărții stă nu în tema ei, ci în felul în care ea este analizată astfel pentru prima dată. Părintele Ballester Convalier nu se mulțumește să prezinte doar expresia teoretică a aprecierii sale teologice; el este în posesia unei *trăiri teologice*, de care a fost îndemnat la cea mai dureroasă dintre călătoriile spirituale și la cel mai dureros sacrificiu: părăsirea Bisericii sale și despărțirea de patria sa.

Cititorul are prilejul să urmărească pas cu pas drumul greu al călugărului franciscan, de la primele lui îndoieli sfioase pînă la mărturisirea hotărîtă a Ortodoxiei, ca adevărată Biserică a lui Hristos.

Credincioși, ca scriitorul acestei cărți, care știu ce și de ce cred și în ce chip au ajuns la deplinătatea acestei credințe și sînt gata să dea mărturie și apărare pentru ea, cu statornicia unei siguranțe absolute și cu entuziasmul «fiilor Adevărului», sînt cei dintîi chemați să ducă mai departe făclia Ortodoxiei, cu puterea și cu succesul cu care va fi cu putință într-o zi realizarea acelei dorințe ecumenice a unei turme și a unui păstor, pentru care cu atîta stăruință s-a rugat Domnul către Tatăl ceresc.

Primele îndoieli (p. 1—13). — Lungul și durerosul drum al convertirii sale — mărturisește Pr. Paul Fr. Ballester Convalier — a început într-o zi în care era însărcinat cu reconstituirea catalogului cărților mînăstirii franciscane de lîngă Barcelona, orașul său natal. Mînăstirea Sfintei Fecioare Monte Serrato suferise mari pierderi în timpul războiului. Cufundat în cărți și în lucru, el a descoperit într-o zi un plic care conținea documente privitoare la inchiziție din anul 1647. Între ele, a găsit și copia în limba latină a unui decret al papii Inocențiu al X-lea, care anatematiza ca eretici pe creștinii care ar îndrăzni să creadă, să urmeze și să transmită altora învățătura Sfîntului Apostol Pavel despre autoritatea vredniciei lui apostolice. Decretul obliga pe toți creștinii să creadă că Sfîntul Apostol Pavel a stat tot timpul activității sale de Apostol — de la convertire pînă la moarte — sub autoritatea monarhică a Sfîntului Petru, primul papă și împărat al Bisericii [1].

Dacă ar fi fost o carte interzisă de «Index» nu l-ar fi mirat. Știa că Inchiziția a săvîrșit unele excese și că teologia romano-catolică se străduise

1. Decretul de condamnare a părerii egalității Sfinților Apostoli Petru și Pavel a fost motivat de o scriere din 1643 a lui Antoine Arnauld, însemnat jansenist francez, care numea pe apostoli «cei doi șefi ai Bisericii, care fac unul». Decretul a fost dat de «Congregația Romană și universală a Inchiziției», în prezența papii Inocențiu al X-lea, la 24 ianuarie 1647. Decretul condamnă ca eretic pe oricine n-ar admite că Sfîntul Apostol Pavel a fost supus puterii supreme a Sfîntului Apostol Petru (Textul la Carl Mirbt, *Quellen zur Geschichte der Papsttums und des romischen Katholizismus*, ed. V-a, Tübingen, 1934, p. 381—382.

în evul mediu și după aceea să întemeieze dreptul papilor la conducerea Bisericii de pe tot pământul, ca moștenitor al întîietății Sfîntului Petru. În acest scop s-a întreprins o campanie împotriva învățăturii ortodoxe în legătură cu întîietatea Sfîntului Petru, în îndoitul scop: de a se justifica teologic primatul papal și de a slăbi poziția patriarhilor orientali față de pretențiile episcopului Romei.

Unul din mijloacele folosite a fost publicarea uimitoare de ediții falsificate sau greșite ale scrierilor Sfinților Părinți. În scrierile falsificate, se prezenta primatul papal ca un privilegiu excepțional, prin răstălmăcirea unor locuri evanghelice (Matei XVI, 18—19; Luca XXII, 31—32; Ioan XXI, 15—17). Dacă credincioșii ar fi înțeles că Sfîntul Pavel și ceilalți Apostoli n-au stat sub autoritatea Sfîntului Petru, numit «primul papă», atunci s-ar fi prăbușit sigur tot edificiul primatului papal.

Cu toate excesele inchiziției și ale iezuiților, n-ar fi crezut totuși ca fanatismul Bisericii Romane să meargă pînă la a îndrăzni să interzică și să condamne învățături cuprinse foarte clar în Sfînta Scriptură, învățate de Sfinții Apostoli înșiși, cum făcea documentul ce avea în mînă. Acest document depășea orice limită, pentru că anatematiza pe credincioșii care urmează învățătura Sfîntului Apostol Pavel și echivala cu condamnarea de neînțeles a învățăturii ortodoxe a acestui Apostol, care a declarat că nu este cu nimic mai prejos decît ceilalți Apostoli (Comp. II Cor. XI, 5 și XII, 11).

I se părea de necrezut ca decretul papal să fie autentic, și ar fi vrut să fie mai degrabă o greșeală tipografică sau o falsificare a textului, lucru destul de obișnuit pe atunci. În tot cazul, autentic sau nu, textul i s-a părut curios și vrednic de toată atenția și cercetarea.

Interesul lui Pr. Paul Fr. Ballester Convalier pentru studiul chestiunii s-a transformat în uimire, cînd a constatat nu numai că documentul era perfect autentic, dar și că nu era unic în felul său: la 1327 papa Ioan al XXII-lea, la 1351 Clement al VI-lea anatematizase și condamnase pe oricine și orice teorie care ar fi îndrăznit să nege că Apostolul Pavel a stat sub ordinele incontestabile ale puterii absolute ale «primului papă», episcopul Romei, Petru. Pentru acest motiv a fost condamnat și Hus de Conciliul de la Constanța, de papa Martin al V-lea [2], și de Pius al IX-lea în Conciliul I de la Vatican [3]. Pius al X-lea (1907) și Benedict al XIV-lea (1920) au reluat aceleași condamnări în modul cel mai oficial și mai categoric [4].

---

2. Ioan Hus a contestat că Sfîntul Petru a fost capul Bisericii și a afirmat că puterea papală vine de la împărați (v. *Articuli Ioannis Huss*, 7: Petrus non est nec fuit caput ecclesiae sanctae catholicae, 9: Papalis dignitas a caesare inolevit; papae perfactio et institutio a caesaris potentia emanarit, la Carl Mirbt, *op. cit.*, p. 230 din bula papii Martin al V-lea *«Inter cunctas»*, (22 febr. 1418).

3. În *Constitutio dogmatica de Ecclesia Christi* («Pastor aeternus»), c. 2. care lovește cu anatema pe oricine nu crede că primatul Sfîntului Petru și al papii, ca urmaș al lui, este de instituire și de drept divin (la Carl Mirbt, *op. cit.*, p. 463).

4. *Acta Sanctae Sedis*, 40 (1907), 470—478 (decretul «Lamentabili». Professio fidei Graecis praescripta a Gregorio XIII per Constitutionem 51, *«Sanctissimmus Dominus noster»*. Professio fidei Orientalibus praescripta ab Urbano VIII et Benedicto XIV per Constitutionem 79 *«Nuper ad Nos»*. (V, și condamnarea «erorilor» Sinodului de la Pistoia (Italia, 1786). La Henr. Denzinger și Clem.

Nemaiavînd nici o îndoială asupra autenticității, chestiunea a devenit pentru călugărul franciscan o dureroasă problemă de conștiință, neputînd crede că Sfîntul Apostol Pavel a fost supus unei puteri omenești. El aduce numeroase locuri biblice și patristice în sprijinul îndoielilor sale: Galateni I, 1; II, 2, 6—9; Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Comentariul la Epistola către Galateni*, II, III; Sfîntul Ciprian, *De unitate catholicae Ecclesiae*, IV și V; Sfîntul Vasile cel Mare, *Comentar la Isaia*, 2; Isidor de Sevilla, *De officis*, liber II, cap. 5 ș. a.; Sfîntul Ambrozie, *Liber de Incarnotione*, 7; *De Poenitentia*, 7, precizînd că în Apus circulă ediții ale operelor Sfîntului Ambrozie, în care cuvîntul «fidem» este înlocuit cu «sedem», deci «credință» înlocuită cu «scaun» (scaunul Sfîntului Petru: Nu pot să aibă moștenirea lui Petru aceia care nu stau pe același scaun cu el!)

Toată chestiunea era deci foarte clară: trebuia ales în conștiință între Evanghelie și Tradiție pe de o parte, și învățătura Bisericii Romane pe de alta, pentru că după învățătura Bisericii Romane este necesar pentru mîntuire să se creadă că Biserica este o monarhie, al cărei monarh este papa [5].

Sfaturile duhovnicului (p. 14—18). — Frămîntat de problema ce i se punea, Pr. Paul Fr. Ballester Convalier s-a destăinuit conștiincios duhovnicului său, preot din cei mai culți și înțelepți ai mînăstirii. Înțelegînd greutatea situației, duhovnicul l-a sfătuit pur și simplu: «Scriptura și Părinții te-au tulburat. Lasă-i de o parte și pe una și pe alții și mărginește-te la a urma credincios învățătura infailibilă a Bisericii noastre, a cerceta mult lucrurile și a întreba mult. Nu permite să-ți scandalizeze credința în Biserica lui Dumnezeu făpturile lui Dumnezeu, oricare ar fi acestea» (p. 14).

Acest răspuns neașteptat i-a mărit și mai mult tulburarea sufletească, gîndind că nu noi stabilim ortodoxia Scripturii, ci Scriptura ortodoxia poziției noastre [6]. Nedîndu-i timp să răspundă, duhovnicul a adăugat că îi va da o listă de autori catolici, în ale căror opere își va putea găsi iarăși liniștea, pentru că în ele va găsi învățătura Bisericii fără greutate. Părintele duhovnic i-a dat apoi lista de cărți promisă, și trebuind să plece să predice la bisericile și mînăstirile ordinului franciscan, i-a cerut făgăduința că îi va scrie foarte regulat și-l va ține la curent cu mersul «neliniștii sale sufletești».

Supus și încrezător încă, Pr. Paul Fr. Ballester Convalier a început să studieze sincer și zelos, fără prejudecăți, luînd ca normă doar Sfînta Scriptură. Cu cît citea mai mult, se convingea că ignora aproape cu totul adevărata natură și întocmire organică a Bisericii sale. El se inițiase în creștinism și se botezase la sfîrșitul studiilor sale liceale, studiase apoi filozofia și se găsea acum în pragul teologiei romano-catolice, care era

---

Bannwart, St. J. *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum in rebus fidei et morum*, ed. XVI—XVII (Ioannes Bapt. Umberg), Freiburg im Breisgau, 1928, p. 397—398 (ed. XXIV—XXV, 1944), *Constitutio «Autorem fidei»* (Pius VI, 28 aug. 1794), 3.

5. Conciliul I de la Vatican, în Constituția citată la n. 3; v. și bula *«Unam sanctam»* (18 nov. 1302) a papii Bonifaciu al VIII-lea: Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus, omnino esse de necessitate salutis» (la Carl Mirbt, *op. cit.*, p. 211). 6. Fer. Augustin, *Epistola adversus Donatum* III, 5.

pentru el ceva cu totul nou. Creștinism și Biserică Romană constituiau pînă atunci pentru el aceeași și nedespărțită realitate. Preocupat de filozofie, nu avusese prilej să studieze aprofundat rațiunile și bazele întocmirii organice a Bisericii. Tocmai textele oficiale controlate de duhovnicul său au început să-i descopere adevărata formă curioasă a organizației religioase-politice-monarhice, numită Biserica Romană.

Monarhia papii (p. 19—60). — Caracterul monarhic absolut al Bisericii Romane și al papii, cu putere dictatorială asupra tuturor creștinilor — a tuturor celor botezați din lume — mai presus de toți slujitorii și de toate Bisericile, primul episcop în fiecare eparhie din lume [7], titluri date papii, ca «supremul conducător și cap al Bisericii», «piatra cea din capul unghiului», «magistru infailibil al credinței», «reprezentant al lui Dumnezeu pe pămînt», «păstor al păstorilor», «suprem arhiereu» etc., exprimă puterea monarhică absolută a papii. Cei care n-o recunosc sau nu i se supun «orbește», cum a zis Cappellari (papa Grigore al XVI-lea, 1831—1846), sînt «schismatici, eretici, impioși» și «ierosyli» (adică furi de cele sfinte). Sufletele lor sînt destinate focului celui mai dinafară.

Papa este și suveran lumesc, «continuînd astfel în persoana sa tradiția imperială cezariană a Romei, orașul etern și împărăteasa lumii» [8]. Pr. P. Fr. Ballester Convalier caracterizează domnia papală în concepția romană: prezența papii ține locul lui Hristos, al Sfîntului Duh, al Sfintei Scripturi, al Tradiției, pentru că el este Dumnezeu pe pămînt, este canonul credinței și poate, chiar fără consimțămîntul Bisericii, să proclame orice dogme noi, pe care credincioșii sînt obligați să le asculte, dacă vor să scape de osîndă după moarte [9].

Cardinalul Baronius a scris: «Depinde numai de voința și de plăcerea Sanctității Sale ca ceea ce dorește el să fie considerat sacru și sfînt de toată Biserica», și ca epistolele lui pastorale să fie considerate, crezute și ascultate, «ca scrieri canonice» [10]. Cardinalul Bellarmin a zis și el, paradoxal și cu atît mai caracteristic pentru concepția despre puterea și competența papală: «Dacă papa ar greși, învățînd viciile și interzicînd virtuțile, Biserica este ținută să creadă că viciile sînt bune și virtuțile rele» [11].

Alt cardinal însemnat, Zabarella, a mers mai departe: Papa și Dumnezeu fac un consistoriu... Papa poate să facă aproape tot ce face și Dumnezeu... și papa face tot ce dorește, fie și lucruri nepermise, și cu aceasta este ceva mai mult decît Dumnezeu [12].

«Cînd am terminat studiul tuturor acestor cărți, mă socoteam străin în sînul Bisericii mele, a cărei constituire organică era evident că nu avea nici o legătură cu Biserica pe care a înființat-o Domnul, pe care au organizat-o Apostolii și urmașii lor și pe care Sfinții Părinți au descris-o și lămurit-o. După concepția mea, o asemenea organizație

7. Comp. «Buletinul Episcopiei de Strasbourg», (martie 1945, t. III, p. 45).

8. Mathieu, *Le pouvoir temporel des Papes.*

9. Giovanni Devoti, *Institutiones canonicae.* Prolegomena, cap. 2.

10. Citat în «Annales ecclesiastici», ad annum 552, nr. 224; v. Gratianus, *Codex juris canonici,* t. I, dis. 19, partea I, cap. 6, p. 90, Paris, 1612, și ediția de Leipzig (1839), col. 55.

11. *Theologia «De Romano Pontifice»,* cartea IV, cap. 23.

12. *De Schismate Innocenti,* VII.

papală cu greu ar putea să fie identificată cu Biserica lui Hristos, pentru că nu este zidită pe stînca ce este Domnul însuşi, ci pe nisipul nestabil al unor privilegii presupuse ale papii, pe care le-a moştenit aşa-zicînd de la Sfîntul Petru, care totuşi nu le-a avut niciodată şi care nici măcar nu le-a gîndit vreodată» (p. 28).

«Noi, care sîntem creştini cu toate, şi cu cuvintele şi cu faptele noastre, nu credem în Petru, ci în Acela în care a crezut şi Petru... Acesta şi este singurul nostru Învăţător» — zice Augustin [13]. Petru n-a fost infailibil: l-a mustrat Pavel (Gal. II, 11, 14).

Autorul citează nume scandaloase de papi: Marcu (296—303), care — zice — sacrifica Afroditei în biserica sa şi înaintea altarului său; Iuliu, afurisit ca eretic de Sinodul de la Sardica [14], Liberius [15], Felix al II-lea, Honorius (condamnat de Sinodul al VI-lea Ecumenic), Gelasius, Sixtus al V-lea (1585—1590), care a publicat o ediţie a Scripturii plină de greşeli, ce a trebuit să fie retrasă îndată, din cauza scandalului; Urban al VIII-lea (1623—1644), care a condamnat ca eretică părerea lui Galileu că pămîntul se învîrteşte în jurul soarelui; Zaharia (741—752), care a interzis sub pedeapsa anatemei părerea că pămîntul este rotund [16].

Pius al II-lea (1458—1464) a avut admirabila sinceritate să înştiinţeze prieteneşte pe regele Franţei Charles al VII-lea că nu trebuie să creadă în ceea ce zic papii, pentru că de multe ori vorbesc cu pasiune [17]. Pius al IV-lea (1559—1565) a îndrăznit să anuleze canonul 7 al Sinodului al III-lea Ecumenic, care opreşte schimbarea Simbolului credinţei (Filioque !) şi a fost sperjur la ceremonia consacrării sale. După canonul 8 al Sinodului de la Constanţa (1414—1418), fiecare papă este obligat să facă, la ceremonia încoronării sale, o mărturisire de credinţă, cuprinsă în *Liber diurnus:* «Cu gura şi cu inima promit să păstrez, fără a schimba cît de puţin tot ce s-a stabilit şi decretat în sfintele opt Sinoade Ecumenice — şi le enumeră [18]. Promit să le socotesc pe toate deopotrivă în cinste şi respect, urmînd cu grijă tot ce s-a decretat în ele şi să condamn tot ce s-a condamnat în ele». Papa a călcat această mărturisire.

Sfîntul Ciprian numeşte Biserica, şi nu pe Sfîntul Petru, stîlp şi întărire a adevărului. Episcopii Romei nu numai că nu erau judecători în nici una din marile chestiuni bisericeşti, dar de multe ori erau ei acuzaţi şi judecaţi de alţi episcopi sau de sinoade. Sinodul de la Arelate (314) s-a pronunţat în controversa dintre episcopul Romei şi cei ai Africii [19]. Biserica africană a scris episcopului Romei şi celui al Alexandriei, îndemnîndu-i sever să fie în pace [20].

13. Fer. Augustin, *De civitate Dei,* XVIII, 54.

14. Citat Mansi, în *Summa Conciliorum, Synodi Sardicensis Decreta.*

15. Liberius (352—366) a fost acuzat că a semnat formula unuia din sinoadele de la Sirmium.

16. Citează *Innovaciones del Romanismo,* G.H.C., XIV, p. 202 (Madrid, 1891).

17. *Epistola Pii ad Carolum VII Regem Galliae* (ep. CCCLXXIV): Unum a te petimus, fili charissime, doctoribus Sedis Apostolicae non semper credas, multa illorum passionibus tribuas».

18. Ca sinod al VIII-lea: Constantinopol 869—870.

19. Citează Mansi, *Acta Concilii Arelatensis.*

20. Citat *Codex Canonum Ecclesiae Africanae,* nr. 101: «Placuit etiam, ut de dissensione Romanae atque Alexandrinae Ecclesiae, ad sanctum papam Innocentium scribatur: quo utraque Ecclesia intra se pacem, quam praecepit Dominus, teneat».

Convins de cele de mai sus, Pr. P. Fr. Ballester Convalier a scris duhovnicului său: «Am studiat cărțile pe care ați avut bunătatea să mi le recomandați. Cu toate acestea, conștiința mea îmi interzice să calc poruncile lui Dumnezeu și să acord credință unor învățături omenești, care nu au nici cea mai mică bază biblică. Recunoaștem adevărata Biserică bazați pe criterii biblice, zice Fericitul Augustin... Nu mă voi îndepărta deci niciodată de la ceea ce constituie adevăratul canon creștin pentru încercarea credinții și a oricărei dogme: autoritatea cuvîntului lui Dumnezeu și a Tradiției Bisericii Lui [21]. Și dogmele voastre sînt inconciliabile cu acest canon» (p. 39—41). Răspunsul duhovnicului (p. 41—42) n-a întîrziat: «Cuviosia Voastră n-a ascultat sfaturile și orientările ce v-am dat și ați lăsat Biblia să continue influența ei periculoasă asupra sufletului vostru. Cărțile Sfinte sînt ca focul, care, cînd nu luminează — arde și înegrește... și pentru acest motiv papii au decretat înțelepțește că «este o rătăcire scandaloasă a crede că toți pot să citească Sfînta Scriptură» [22] și teologii noștri confirmă că ea «constituie un nor întunecos, un paravan, unde și ateii pot să se pună la adăpost» [23]. «Credința în claritatea Scripturii este o dogmă eterodoxă» [24], zic conducătorii noștri infailibili. Cît despre Tradiție, nu socotesc necesar să amintesc Cuviosiei Voastre că trebuie să urmăm înainte de toate pe papa, cînd este vorba de chestiuni de credință, decît mii de Părinți ca Augustin, Ieronim, Grigorie, Ioan Gură de Aur și alții» [25]. «Și atunci cînd posedăm interpretarea dată de Roma, pentru orice text al Bibliei, chiar dacă această interpretare poate să ne pară absurdă și opusă însești ideii textului, trebuie să credem că posedăm adevărul Cuvîntului lui Dumnezeu» [26].

Argumentelor duhovnicului său, Pr. P. Fr. Ballester Convalier a opus Sfînta Scriptură — Cuvîntul lui Dumnezeu — ca mai adevărat decît toate, după spusa Sfinților Părinți (Augustin, Atanasie, Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare, Isidor Peluziotul) [27]. Lovind în Sfînta Scriptură, Biserica Romano-Catolică pierde pentru sine prestigiul ei, făcînd ca ereticii, despre care spune Sfîntul Irineu că fiind mustrați de cuvîntul lui Dumnezeu se întorc împotriva lui și îl critică [28]. Acesta a fost ultimul contact al autorului cu duhovnicul său, care a ajuns apoi episcop.

El nu s-a putut opri aci, ci a urmat drumul pe care nu mai era posibil să se oprească, trăind drama de a vedea că se depărtează tot mai mult de papism, dar neștiind de care realitate creștină să se apropie. Despre Ortodoxie, Anglicanism, Protestantism nu avea atunci decît idei confuze și nu avusese încă ocazie să-și închipuie cum ar putea să aibă vreun raport personal cu ele. «Cu toate acestea, iubeam Biserica mea,

21. Citat Vincențiu de Lerin, *Commonitorium*, XXIX, 2.
22. *Bula «Unigenitus»* a papii Clement XI (1700—1721).
23. Citat Cardinalul Bellarmin, *De verbo Dei*, liber IV, 4.
24. Papa Grigore al XVI-lea (Mauro Capellari), *El Triumfo de la Santa Sede*, Madrid, 1834, Index cap. 8,2.
25. Cornelius Mussus, *In Epistolam ad Romanos*, I, cap. XIV.
26. Cardinalii Hosii, *De Expresso Verbo Dei*, ed. 1584, p. 623.
27. Locurile le indică în note, p. 43—44.
28. *Adversus haereses*, I, 3, 2; Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia XXXIII-a la Faptele Apostolilor.*

care mă făcuse creștin și al cărei costum îl purtam». Trebuia să adîncească problema prin studiu, pentru a ajunge încetul cu încetul la convingerea descurajatoare că această Biserică era în realitate inexistentă și că ea nu avea nici un loc în regimul papist (p. 46).

În adevăr, în fața puterii dictatoriale a papii, autoritatea Bisericii și a corpului episcopal este în realitate inexistentă: «Autoritatea Bisericii este autentică și efectivă numai cînd se armonizează cu voința papii. În caz contrariu nu are absolut nici o valoare» [29] — «încît deci aceeași valoare are papa laolaltă cu Biserica și papa fără Biserică». Cu alte cuvinte, papa e totul și Biserica nu este nimic. Cu drept cuvînt deci a scris îndurerat episcopul Maret: «Schimbînd constituția Bisericii, schimbăm de asemenea și dogma ei. Și de acum încolo va fi mai drept să cîntăm la Liturghie: «Cred în papa» în loc să zicem: «Cred într-una, sfîntă, catolică și apostolică Biserică» [30].

Importanța și rolul episcopilor în Biserica Romană constă doar în a deține locul unui reprezentant al puterii papale, răspîndiți în toate colțurile lumii, putere căreia se supun întocmai ca și simplii credincioși (p. 47—48). Aceasta este justificată cu locul din Ioan XXI, 15—17 despre păsterea oilor de către Sfîntul Apostol Petru (în interpretarea romană, p. 48—49).

În sistemul romano-catolic, episcopii nu mai sînt urmași ai Apostolilor. Puterile Apostolilor au dispărut cu ei; numai puterea Sfîntului Petru, sub care s-ar fi găsit celelalte, s-a transmis urmașilor lui, care sînt episcopii Romei [31]. Pontiful roman moștenește propriu-zis pe Petru ca păstor legitim al întregii Biserici și are deci toate puterile, deținînd el puterile care vin de la Cel de la care le-a primit Petru, pe cînd ceilalți episcopi nu moștenesc de fapt pe Apostoli, pentru că aceștia nu erau decît simpli păstori acreditați, care nu pot să aibă urmași — zice același Devoti. «Jurisdicția papală izvorăște direct și imediat de la papa», zicea și Bellarmin [32].

Pr. Paul Fr. Ballester Convalier a socotit acestea ca o insultă nejustificată adusă demnității episcopale, care era înjosită și sacrificată în avantajul puterii papale. Citează părinți bisericești care spun că episcopii țin în Biserică locul Apostolilor: Clement Romanul, Ignațiu al Antiohiei, Atanasie cel Mare, Grigore cel Mare — (p. 50). Învățătura tradițională a Bisericii este atît de clară în această privință, încît nu mai există îndoială. Autorul citează pe Irineu, Tertulian, Eusebiu, Ieronim, Optat de Mileve și alții, care au descris cu grijă succesiunea apostolică în episcopat, împotriva a ceea ce susțin teologii romano-catolici ca Devoti și Bellarmin, că puterea Apostolilor s-a sfîrșit cu ei și nu s-a transmis urmașilor lor în funcțiunea episcopală [33].

Cu concepția lor, papaliștii cred că chiar sinoadele ecumenice nu aveau altă putere decît cea pe care le-a cedat-o papa [34]. Concepția ac-

29. Devoti, *op cit.*, Prolegomena, cap. 2, și T.N. (?) sect. I, 5.
30. *Du Concile général et de la paix religieuse*, t. II, p. 375.
31. Devoti, *op. cit.*, Prolegomena, cap. 2.
32. *De Pontifice Romano*, liber IV, 24 și 25 (și liber I, 9).
33. Devoti, *loc. cit.*, în nota 31; Bellarmin, *loc. cit.*, în nota 32.
34. Joseph de Maistre, *Du Pape*, cartea I, cap. 3.

tuală despre conciliul general, ca dependent de papa, a stabilit-o Conciliul I de la Vatican (1870), care a fost lipsit de libertate, dominat de majoritatea italiană și folosind o propagandă nepermisă — împotriva cărora a protestat în conciliu episcopul Strassmayer (p. 55—56).

În toată perioada crizei sale sufletești, călugărul franciscan și-a sporit și adîncit cunoștințele privitoare la organizația Bisericii primare, din izvoarele evanghelice, apostolice și patristice. Problema l-a preocupat mult, l-a neliniștit, îl absorbea. A început — discret — să descopere cu mare prudență, prin aluzii, neliniștea sa unor învățați ecleziastici, cu care era în legături de prietenie. A primit sfaturi, idei, critici, păreri interesante, dar cei mai mulți erau mai fanatici decît credea. Deși recunoșteau absurditatea întregii învățături papale, erau stăpîniți exclusiv de ideea că «supunerea datorită papii cere o consimțire oarbă a minții» [35], acea supunere oarbă pe care o cerea Ignațiu de Loyola ordinului său iezuit. Un prieten iezuit zicea: «Ceea ce spui este fără îndoială logic și evident, și nu pot decît s-o recunosc. Dar noi iezuiții, pe lîngă cele trei voturi obișnuite, avem și un al patrulea vot special mai important decît cele ale ascultării, castității și sărăciei: Este votul neclintitei supuneri față de papa. De aceea sînt obligat să prefer a mă prăbuși mai degrabă cu papa în osînda veșnică, decît să mă mîntuiesc cu toate aceste nezdruncinate adevăruri ale tale» (p. 59—60).

«Tu ești Petru» (p. 61—77). — Confindeții mai obiectivi l-au sfătuit să studieze temeiurile biblice ale puterii papale, ceea ce a și făcut, cercetînd textele primatului papal, începînd cu «Tu ești Petru» (Matei XVI, 18), pe care romano-catolicii bazează teoria autorității supreme a papalității, Sfîntul Petru «primul papă» —fiind socotit «temelia și piatra cea din capul unghiului a Bisericii, conducătorul și capul ei, doctorul infailibil al Ecumenei» [36].

Studiind textul, și-a dat seama că sensul lui este contrar celui presupus de romano-catolici, temelia Bisericii fiind una singură: Iisus Hristos (I Cor. III, 11). De cîte ori este vorba despre temelia Bisericii în Sfînta Scriptură, ea arată pe Mîntuitorul, și nimeni — zice Sfîntul Apostol Pavel — nu poate să pună alta. Sfîntul Atanasie cel Mare *(Contra Arienilor,* 3), Sfîntul Irineu *(Adversus haereses,* III, 3), Sfîntul Grigore cel Mare *(Moralia* și *La Job,* XXVIII, 14*)* mulți alții întăresc faptul de text și de credință în acest sens unicul valabil (p. 64—65).

Sfîntul Ioan Evanghelistul, martor al convorbirii de la Cezareea lui Filip și ucenic intim al Mîntuitorului, nu face nici o aluzie la prerogativa atribuită lui Petru. Nici Luca, nici Marcu, fost ucenic și însoțitor al Sfîntului Petru, nu spun nimic despre acea prerogativă, ca sens al textului citat. Nici urmașii imediați ai Apostolilor, în a doua generație, nu cunosc sensul papal. Din cele 412 citate din Sfînta Scriptură făcute de Părinții Apostolici lipsește cu totul locul din Evanghelia după Matei XVI, 18, așa cum lipsesc și celelalte locuri invocate pentru primatul papal (p. 66). Primele două secole ignorează elementul «pe care — zice

35. Grigore al XVI-lea, *op. cit.,* cap. VI, 10.

36. Citat Cardinalul Hergenröther, *Histoire de l'Église* (în trad. franceză), t. I, cap. I, 7.

Joseph de Maistre [37] — se bazează cu totul creştinismul». Herma, frate al episcopului Romei, nu cunoaşte primatul papal.

Mîntuitorul a zis că va zidi Biserica Sa pe «piatră» (πέτρα, gen, feminin), nu pe Petru (Πέτρος, gen masculin), deosebire importantă, care exclude identificarea lui Petru cu piatra. De această deosebire au ţinut seama Sfinţii Părinţi şi scriitori bisericeşti [38]. În interpretarea locului despre piatră şi Petru, Fericitul Augustin zice că Biserica s-a întemeiat nu pe Petru, ci pe piatra mărturisită de Petru [39]. Vorbind despre căderea lui Petru, zice: «Unde este acum piatra voastră? Unde este tăria ei? Iisus Hristos era Piatra, pe cînd Simon n-a fost decît un Petru pe Piatră. Adevărata Piatră s-a ridicat (a înviat), ca să întărească pe Petru, care se clătinase, părăsind Piatra». În sens alegoric sînt numiţi «temelii» şi Apostolii şi anume toţi. Apocalipsa vorbeşte despre cele douăspreze temelii, care poartă douăsprezece nume ale celor doisprezece Apostoli ai Mielului (XXI, 14). De aceea Fericitul Ieronim [40] zice că nu pe Petru, ci pe toţi Apostolii s-a sprijinit Biserica (p. 75—76).

Începutul certei (p. 78—81). — Cînd au început să fie cunoscute ideile noi ale călugărului franciscan Pr. P. Fr. Ballester Convalier au început şi zeloşii papismului să-l socotească suspect de erezie. Un episcop, care a ajuns apoi cardinal, i-a scris: «Dacă am fi mai în urmă cu cîteva secole, teoriile pe care le dezvoltă Cucernicia ta ar fi un motiv suficient ca să te conducă la rugul Inchiziţiei». S-a răspîndit zvonul că superiorii vor interveni ca să împiedice hirotonia lui ca diacon. În adevăr, orice candidat la hirotonie în Biserica Romano-Catolică trebuie neapărat să mărturisească oficial cu jurămînt, între altele: «Cred nestrămutat că Biserica a fost zidită pe Petru, capul ierarhiei apostolice, şi pe urmaşii lui» [41]. S-a invocat împotriva tînărului franciscan obligaţia pe care a luat-o prin votul monahal al ascultării şi al disciplinei, contestîndu-i-se dreptul de a cerceta, pe care îl are numai înalta ierarhie bisericească !

Nimic nu l-a putut face să-şi schimbe părerea. Un preot l-a numit în public «fiu nerecunoscător al Bisericii Catolice», la care el a ripostat că se îndoieşte dacă titlul de «catolic» se potriveşte în realitate cu papismul, pe care l-a caracterizat ca o «inovaţie impioasă», pe cînd adevărata credinţă catolică este a creştinismului vechi şi ecumenic [42]. Acuzat că el, cel din urmă şi cel mai mic între franciscani, îndrăzneşte să socotească şi să numească rătăcită întreaga Biserică Romano-Catolică — cu papii, cu sinoadele şi cu teologii ei — a răspuns cu cuvintele lui Tertulian: «Orice învăţătură care se opune adevărului învăţat de Biserică, de Apostoli, de Hristos, de Dumnezeu, trebuie socotită ca greşită» [43].

37. *Op. cit.*, Discours préliminaire, I. 38. Locurile indicate în notă la p. 70—71.
39. *Omilia CCLXX*, 2 şi *Tractatus CXXIV in Joannem.*
40. *Adversus Jovinianum*, I, şi *In Evangelium S. Mathaei*, lib. VI.
41. *Motu proprio Sacrorum Antistitum Pii X*, în *Acta Sanctae Sedis II* (1910), 669—672.
42. Vincenţiu de Lerin, *Commonitorium*, XVIII, 5; XX, I, 2.
43. *De praescriptione haereticorum*, 21.

«Ieşi, poporul Meu, din ea» (p. 82—93). — Pr. P. Fr. Ballester Convalier n-ar fi ieşit poate din Biserica Romano-Catolică, dacă ar fi putut cel puţin să se refugieze exclusiv în viaţa spirituală a ordinului său şi a mînăstirii, dar a socotit că interesele sufletului său şi integritatea vieţii sale spirituale n-ar fi putut să rămînă sigure într-o Biserică în care capriciul unui papă, care este socotit infailibil, poate să introducă dogme noi. I-a fost uşor să constate că viaţa spirituală a romano-catolicismului prezintă în adevăr grave şi evidente probe de influenţă a devierii teologiei. «Dogma ca a focului purgatoriu, practici ca împărtăşirea numai sub o singură formă, exagerări ca a cultului Sfintei Fecioare, constituie semne foarte clare de degenerare religioasă, evidente în ochii acelora care vor să le vadă fără părtinire» (p. 83). Papalitatea este inovaţie, infailibilitatea ei este erezie.

Chiar în Biserica Romano-Catolică dau alarma împotriva inovaţiilor (în cult) unele personalităţi de seamă (p. 84). De aceea declară tînărul Ballester Convalier: «Nu voiam să mai rămîn în sînul unui creştinism fals, care exploata Evanghelia, pentru servirea scopurilor imperialiste ale cezaro-papismului» (p. 87). Era numit ingrat şi apostat de la Biserica strămoşilor săi şi de la tradiţia religioasă a ţării sale (p. 88—89). Cazul stîrnise interes: alţi monahi şi preoţi se arătau dispuşi să-l urmeze, dar pînă la sfîrşit nici unul din ei n-a îndrăznit să-şi sacrifice situaţia în Biserică, onoarea şi buna părere a societăţii despre ei... [44].

Călugărul franciscan de la Sfînta Fecioară Monte Serrato a trebuit să plece din mînăstire, şi a plecat. Puţin mai tîrziu a declarat public hotărîrea sa de a părăsi Biserica Romană. Înainte de a ieşi din mînăstire, a avut buna idee de a cere superiorilor săi ca să confirme că plecarea lui s-a făcut din proprie şi liberă voinţă şi că în toată viaţa lui monahică n-a dat nici cel mai mic motiv pentru vreo observaţie. Acest act i s-a dat şi a fost «jalnicul amănunt» care a împiedicat mai tîrziu pe uniţii din Grecia («ellinorytmii papali») ca să făurească vreo calomnie privitoare la cauzele «apostasiei» lui. Dată fiind falsitatea teoriei papale, zice Ballester Convalier, el nu putea să facă altceva decît ceea ce a făcut, ascultînd glasul conştiinţei, care îi repeta porunca Domnului: «Ieşi, poporul Meu, din ea...» (Apoc. XVIII, 4).

Către lumină (p. 94—97). — Răspîndindu-se ştirea în largi cercuri bisericeşti şi primind-o cu entuziasm protestanţii din Spania şi din Franţa, situaţia devenea mai delicată. Cel plecat din mînăstire a primit numeroase scrisori de ameninţare şi anonime ofensatoare. Era acuzat că vrea să creeze o opinie publică antipapală între credincioşi şi să ducă la apostasie un număr de preoţi romano-catolici, socotiţi «slabi dogmatic», pentru că au avut slăbiciunea să arate public interes şi simpatie pentru cazul Ballester Convalier.

Aceasta l-a făcut să plece din Barcelona la Madrid, unde a găsit găzduire la anglicani, prin care a intrat în legături cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor (p. 94). N-a putut rămîne nici acolo neobservat. Predica în bi-

44. Autorul zice că lucrurile sau schimbat şi că se pot prevedea şi alte convertiri în viitorul apropiat, datorită şi interesului şi dragostei sale pentru Ortodoxie, pe care se luptă s-o facă să crească în Apus.

sericile anglicane și auditorii doreau să-l cunoască personal și să discute cu el confidențial diferite chestiuni de conștiință, ca existența mai multor Biserici creștine, care se anatematizează între ele și pretinde fiecare că este adevărata reprezentantă și moștenitoare a Bisericii primelor secole. În jurul lui a început să se formeze un cerc tot mai mare, îndeosebi din necatolici. Aceasta îl expunea față de autorități, mai ales că veneau la el și unii preoți romano-catolici cunoscuți și defăimați ca «revoltați contra Bisericii și partizani ai unei idei liberale despre primat și infailibilitatea pontifului Romei» (p. 94—95).

Era urît cu fanatism de unii papiști, mai ales cînd a dat răspuns public unui studiu ecleziologic trimis lui de «Action catholique» ca «ultim demers» pentru a-l face «să se întoarcă de la îndărătnicia lui eretică». Studiul ce i se trimisese avea titlul *Papa, reprezentant al Domnului nostru pe pămînt* și susținea în esență, că în virtutea infailibilității Sanctității Sale, romano-catolicii sînt azi singurii creștini care pot fi siguri de ceea ce cred. A răspuns într-o revistă din Portugalia: «Este mai adevărat că tocmai în virtutea infailibilității sînteți azi singurii creștini care nu pot fi siguri de ceea ce Sanctitatea Sa îi va obliga să creadă mîine. Încă puțin, și veți transforma pe Domnul nostru în reprezentant al papii în ceruri» (p. 95—96).

După puțin timp a pus capăt discuției, editînd la Buenos Aires un întreit studiu, care epuiza tema în chipul cel mai obiectiv: *Locurile evanghelice ale primatului și exegeza lor patristică* (1951). În acest studiu sînt adunate toate locurile patristice din primele patru secole, care se referă direct sau indirect la numitele «texte ale primatului» (Matei XVI, 18—19; Luca XXII, 31—32; Ioan XXI, 15—17), arătînd cu aceasta că învățătura papală este cu totul contrarie interpretării Părinților la textele Sfintei Scripturi, care este singurul dreptar al interpretării cuvîntului lui Dumnezeu (p. 96—97).

Întîlnirea cu adevărul (p. 98—112). — În acest timp, și independent de toate cele povestite mai sus, Pr. Paul Fr. Ballester Convalier a venit pentru prima dată în contact direct cu Ortodoxia. Discuții cu un grup universitar de ortodocși polonezi, în trecere prin Spania, apoi note pe care le primea de la Consiliul Ecumenic al Bisericilor despre existența și acțiunea ortodocșilor în Apus, au mișcat sincer interesul lui pentru Ortodoxie. A început apoi să primească diferite publicații de la rușii și grecii din Londra și Berlin, și de la arhimandritul Katsanevakis din Neapole, care i-au cîștigat simpatia (p. 98).

Acestea i-au șters treptat prejudecățile față de Ortodoxie, alimentate de romano-catolicism în texte oficiale de doctrină față de tineretul studios, ca *Apologetica* de Juan Ruano Ramos, pentru cursul secundar (Barcelona, 1948), care scrie: «Schisma orientală, numită Ortodoxie, nu este altceva decît un tot fără viață, mumificat și uscat, mici Biserici locale, fără nici unul din criteriile distinctive ale adevăratei Biserici a lui Hristos» ...«o schismă lamentabilă, care a avut ca tată pe diavolul și ca mamă mîndria patriarhului Fotie» (p. 99).

Iată caracterizarea Ortodoxiei din punct de vedere apologetic al romano-catolicismului: 1. Ortodoxia nu este Biserica *una*, pentru că ea s-a

depărtat de centrul unității, care centru este papa. 2. Nu este Biserica *sfîntă*, pentru că ea este o coardă ruptă din viața principală, în cuprinsul căreia circulă harul și sfințenia, iar aceasta este Biserica papală. 3. A încetat de a fi Biserică *catolică*, de cînd s-a despărțit de Roma, care este centrul și simbolul catolicității. 4. Nu este nici *apostolică*, deoarece nu se trage de la Apostoli, ci de la Fotie și Cerularie [45].

Cînd Pr. Paul Fr. Ballester Convalier a început, din proprie inițiativă, să aibă legături prin corespondență cu un venerabil membru al ierarhiei ortodoxe din Apus, pentru a-și face părerea sa cu privire la toate informațiile generale, era aproape întru totul în stare să ia cunoștință obiectivă de toate cîte i-a spus episcopul despre învățătura ortodoxă. «Cu alte cuvinte, eram în stare de a cerceta fără prejudecăți cele privitoare la constituția și la situația teologică a Bisericilor orientale» (p. 99—100), constatînd un paralelism: El combătea «ceea ce nu trebuia să fie», iar Ortodoxia oferea «tot ce trebuie să fie». Mărturisește că reprezentanții Ortodoxiei în Apus nu se interesau nicidecum de prozelitism, care este contrar concepției lor despre situația bisericească în Europa și străduinței lor pur pastorale între greci și ruși (p. 100). Cînd corespondența lui s-a lărgit, prelungindu-se legăturile pînă la Patriarhia Ecumenică, numai atunci i s-a recomandat să citească *L'Orthodoxie* de Serghie Bulgakov (Paris, Alcan, 1933) și cartea mitropolitului rus Serafim al Berlinului *L'Église Orthodoxe* (Paris, Payot, 1952).

De la începutul citirii acestor cărți, Pr. Paul Fr. Ballester Convalier s-a simțit identificîndu-se cu spiritul autorilor, neîntîlnind nici un paragraf pe care să nu-l poată primi și însuși conștient. Din acestea și din altele, primite din Grecia, l-a surprins curăția evanghelică a învățăturii ortodoxe, «ai cărei credincioși sînt azi fără îndoială singurii creștini din lume, care cred ceea ce credeau cei din catacombe; singurii și în adevăr credincioși, care sînt îndreptățiți să repete cu legitimă mîndrie fraza patristică: «Credem ceea ce am primit de la Apostoli, ceea ce Apostolii au primit de la Hristos și ceea ce Hristos a primit de la Tatăl», sau aceste cuvinte ale lui Tertulian: «Numai noi sîntem în comuniune cu Bisericile apostolice, pentru că învățătura noastră este singura care nu se deosebește de învățătura lor. Aceasta este mărturia adevărului nostru» [46].

*

În acest timp, zelosul căutător al adevărului a scris *Sensul Bisericii după Părinții din Apus* și *Dumnezeul nostru, Dumnezeul vostru și Dumnezeu* (Nuestro Dios, vuestro Dios y Dios), Buenos Aires, 1951. El a trebuit să întrerupă publicarea scrierilor sale în America de Sud, pentru a nu da o armă ușoară și periculoasă în mîna propagandei protestante. A fost totodată sfătuit să renunțe la atitudinea sa pur negativă față de papism și să întreprindă o lucrare de concentrare și autoexaminare, pentru regăsirea unui «crez» personal pozitiv și concret după care se va putea aprecia poziția sa teologică exactă și distanța la care se găsește față de anglicanism și de Ortodoxie (p. 102—103).

45. În *Apologetica* menționată în cartea Pr. Paul Fr. Ballester Convalier, p. 99, n. 2.
46. *Loc. cit.*, în nota 43.

Osteneala aceasta n-a fost nici ușoară, nici scurtă, deoarece ea îl obliga la o cercetare temeinică de analiză și de distingere între adevărurile fundamentale ale creștinismului și limitele dogmatice papale de tot felul, în care s-au justificat timp de secole interesele politico-bisericești ale Vaticanului, și aceasta pentru că nu voia să cadă în greșeala vechi-catolicilor, care au respins papalitatea, dar au rămas cu aceeași teologie romană, țesută cu atîtea alte dogme false, prejudecăți și superstiții (p. 103).

Pr. Paul Fr. Ballester Convalier a preferat să declare: «Cred în tot ce conțin cărțile canonice ale Vechiului și Noului Testament și în toată învățătura care rezultă direct din cuprinsul lor, potrivit cu interpretarea tradițională a învățăturii bisericești, adică a sinoadelor ecumenice și a consensului omofon al Sfinților Părinți» (p. 103—104).

Din acest moment a simțit că simpatia protestanților față de el a început să scadă, nu și cea a anglicanilor, a căror înțelegere și încurajare morală l-a urmat în toată această perioadă grea. Și abia atunci — zice Pr. Paul Fr. Ballester Convalier — interesul ortodocsilor a început — deși foarte încet încă — să părăsească prejudecățile față de mine și să mă considere ca «un eventual și interesant catehumen».

Cuvintele unui învățat ortodox polonez — influent și bogat — pe care unitii voiau să-l atragă cu orice preț, l-au convins despre credința Ortodoxiei și adevărurile esențiale ale creștinismului primar. Prietenul polonez a răspuns unitilor: «Pretindeți că trebuie să neg credința ortodoxă, ca să devin creștin desăvîrșit. Bine! Credința mea ortodoxă se compune din următoarele elemente: Iisus Hristos, Evanghelie, sinoade și Sfinți Părinți. Pe care sau pe care din aceste elemente trebuie să le neg, ca să devin — cum ziceți — «creștin desăvîrșit»? (p. 104—106). Cînd însă, modificîndu-și tactica, ei i-au propus să nu nege nici unul din ele, ci să recunoască cel puțin pe papa ca șef infailibil al Bisericii, el a răspuns doar: «Să recunosc pe papa? Aceasta ar fi ca și cum le-aș nega pe toate».

Pr. Paul Fr. Ballester Convalier a înțeles că orice alt creștin poate să sacrifice o parte din toată învățătura sa ca să ajungă la o mai deplină puritate a credinței, cu excepția creștinului ortodox, pentru că numai acesta stăruie statornic în esența creștinismului, care constituie adevărul revelat veșnic și neschimbat. Un romano-catolic poate de exemplu — ca el — să nege pe papa sau învățătura despre purgatoriu, sau să facă obiecții la termenii Conciliului de la Trident, fără a înceta cu aceasta să fie creștin. La fel, un protestant poate să nege învățătura reformatorilor privitoare la harul divin și la predestinație, și să rămînă totuși creștin (p. 104—106).

«Numai ortodoxul este acela care nu are în credința sa alte elemente decît adevărurile esențiale și de bază ale creștinismului, cele descoperite direct de Dumnezeu prin Iisus Hristos. Ortodoxia este singura Biserică, care n-a primit niciodată să propună credincioșilor ei altceva decît ceea ce s-a socotit «totdeauna, pretutindeni și de toți învățătură descoperită de Dumnezeu: Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus traditum

est. De aceea, a îmbrățișa Ortodoxia nu este altceva decît a îmbrățișa credința Evangheliei în puritatea ei inițială, și dimpotrivă a o nega și a te lepăda de ea este ca și cum ai nega și ai lepăda tot creștinismul în întregime» (p. 106—107). Ortodoxia este singura Biserică păstrătoare fidelă a credinței evanghelice neschimbate, nemicșorate, neadăugite.

«Convins de toate aceste idei, nu mă mai simțeam atît de izolat și singur față de catolicismul atotputernic pe de o parte, pe de alta față de răceala tot mai evidentă a protestanților. Simțeam că existau în Orient și răspîndite în toată lumea milioane de frați ai mei creștini, cei care formează Biserica Ortodoxă, cu care mă găseam în comuniune de credință și de învățătură» (p. 108—109).

«Calomnia papală despre mumificarea teologică a Ortodoxiei nici măcar n-am luat-o în seamă, dat fiind că înțelesesem că statornica stăruire a Ortodoxiei în adevărul moștenit de ea nu constituie o atitudine nemișcată, apatică și petrificantă, ci era mărturisirea de credință a unui curent continuu, cum este curentul unei cataracte, care pare mereu același, dar apa lui este continuu deosebită și schimbată și în fiecare clipă produce noi sunete și armonii» (p. 109).

Puțin cîte puțin, ortodocșii au început să-l socotească al lor. «A discuta cu acest spaniol despre adevărul Ortodoxiei — scria un arhimandrit — nu este prozelitism, ci vorbim cu el despre o învățătură și un spirit religios, care sînt atît ale noastre, cît și ale lor, cu deosebire că noi le-am moștenit de la înaintașii noștri pe cînd el a reușit să le dezgroape de sub greutatea a cincisprezece secole de istorie a Bisericii Apusului» (p. 109—110). Era clar că evoluția firească de la «neliniștea lui sufletească» îl dusese pe nesimțite în sînul Bisericii mame, al Ortodoxiei. În cursul ultimei perioade era ortodox, fără să știe, și călătorea cu adevărul dumnezeiesc spre Emaus, fără să-l recunoască pînă la sfîrșitul călătoriei lui spirituale.

Cînd a ajuns la deplina convingere a acestor lucruri, a înțeles că nu are de făcut altceva decît să lucreze în consecință. A scris o lungă povestire a cazului și evoluției sale către Patriarhia Ecumenică, precum și către arhiepiscopul Greciei, prin Serviciul Misionar al Bisericii Greciei. A arătat, de asemenea, clar hotărîrea sa și ierarhiei și altor membri ai Bisericilor cu care se găsea în legături (p. 110).

Socotindu-se în posesia acelui scump mărgăritar, pentru care face să sacrifice cineva toate cele ce are spre a și-l asigura (Matei XIII, 44—46), a părăsit Spania și s-a dus în Franța, unde a venit în plin contact cu frații ortodocși abia cunoscuți. A preferat totuși să mai lase să treacă un timp, înainte de a deveni membru al Bisericii Ortodoxe, dorind ca importanta sa hotărîre să se maturizeze din ce în ce mai mult (p. 110—111). În fine, Pr. Paul Fr. Ballester Convalier a făcut pasul decisiv, cerînd să intre în adevărata Biserică a lui Hristos. S-a hotărît totuși să facă aceasta în Grecia, unde trebuia să urmeze și studii teologice (p. 111).

La Atena, s-a prezentat arhiepiscopului, care i-a făcut o foarte caldă primire părintească, iar Sfîntul Sinod n-a întîrziat să decidă primirea lui în sînul Bisericii Ortodoxe (p. 111—112). După ceremonia — pentru el mișcătoare — a mirungerii, fostul călugăr franciscan a fost primit monah la Mînăstirea Penteli, nu departe de Atena, iar după cîteva luni a fost hirotonit diacon de episcopul de Riga.

Dacă se face abstracție de necontenitele supărări ce a avut din partea uniților din Grecia — așa-numiții «catolici de rit grec», a căror imaginație este inepuizabilă, cît privește născocirea a tot felul de calomnii — «mă simt fericit, zice Pr. Paul Fr. Ballester Convalier, fiind înconjurat de dragoste, simpatie și înțelegere din partea Preasfintei Biserici Grecești, a venerabilei ierarhii, a diferitelor organizații religioase și în general a tuturor celor ce m-au onorat pînă acum cu cunoștința lor spirituală».

«De la toți aceștia, părinți și frați ai mei în credință, și de la acele persoane, care prin scrisul meu s-au informat cu bunăvoință despre mine și despre Odiseea mea în general, cer colaborarea rugăciunilor lor, ca să primesc harul cel de sus, spre a rămîne vrednic și consecvent față de o atît de deosebită binefacere a Prea Bunului Dumnezeu».

Cartea este documentată cu cîteva fotografii: La p. 3, autorul în costum și cu tonsură de călugăr franciscan. La p. 21, papa Pius XII († 1958), căruia călugărițele de la Cartagena (Spania) îi adresează «ultimul succes imnografic»: «Tatăl nostru care ești pe pămînt»... La p. 47, în sala tronului papal, în fața unei mulțimi de clerici, arhiepiscopul Parisului, cardinalul Feltin, îngenunchiat înaintea papii și aplecat pentru sărutarea piciorului lui, este asistat de un cleric care este așezat pe ceva și înclinat spre cel care trebuie să sărute piciorul papii. Chipul papii nu se vede, aflîndu-se în fața aparatului de fotografiat un cleric, care îl acoperă. La p. 51: Într-o sală mare — desigur a tronului papal — în fund un mare număr de asistenți clerici și laici, unii șezînd, alții în picioare. Înaintea lor, patru clerici prosternați, cu fața pe niște perne late, în atitudine ca de rugăciune — cu explicația: «arhiepiscopi cardinali din toată lumea se închină prosternați la scaunul papal». Cei prosternați sînt supraveghiați de aproape de cîțiva clerici; unul din aceștia atinge cu mîna dreaptă spatele unui ierarh prosternat, care pare a nu se fi plecat destul, pentru a fi cu totul culcat cu fața în jos. La p. 105: Clerici greci din tagma uniților, travestiți în costum preoțesc ortodox, săvîrșesc liturghie prozelitistă. Între ei sînt și clerici latini, în costumul lor. (Este un sistem de propagandă introdus în Grecia de la 1922, pentru atragerea la Biserica Romano-Catolică a grecilor refugiați din Asia Mică, în schimbul ajutorului material ce li se da).

Părintele arhimandrit Paul Fr. Ballester Convalier a mai publicat în limba greacă Τὸ ταξείδιον καὶ τὸ ἔργον τοῦ Ἀποστόλον Παύλοτ εἰς τήν Ἱσπανίαν *(Călătoria și opera apostolului Pavel în Spania)*, în revista «Ἡ Ἐκκλη-

σία», Atena, martie 1954 (și extras), care este primul capitol din *Istoria Ortodoxiei spaniole*, în care se arată că Biserica Spaniei a fost ortodoxă în primele patru secole. În foaia oficială a Patriarhiei Ecumenice «Ἀποστολος Ἀνδρέας», Istanbul, nr. 356 din 7 mai 1958, p. 1 și 4, articolul τὸ Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον καὶ ἡ σημερινὴ ἀναγέμνησις τῆς ἱσπανικῆς Ὀρθοδοξίας *(Patriarhia ecumenică și renașterea de azi a Ortodoxiei spaniole)*. Autorul scrie despre aversiunea față de papalism și interesul pentru Ortodoxie care există între spanioli, convinși și nemulțumiți de abaterile și de despotismul Bisericii Romane, care a exploatat popoarele sale politic și economic. În America de Sud este o mare mișcare misionară spaniolă pentru Ortodoxie, cu perspective de succes. Ca mărturie, se citează scrisoarea unui misionar, prieten al autorului, Royester, din 26 decembrie 1957: «Posibilitățile extinderii lucrului nostru, în toate statele de limbă spaniolă din sudul Americii, sînt azi nelimitate. America Centrală este coaptă pentru seceriș». În cercurile spirituale din țările de limbă spaniolă din America de Sud se aude lozinca: «Christianismo si, Papa no» (Creștinism da, papă nu!)

Pr. Prof. Vl. Prelipcean

STUDIUL VECHIULUI TESTAMENT SUB ASPECTUL SĂU TEOLOGIC ÎN EPOCA CONTEMPORANĂ, ÎN APUS

«Teologia Vechiului Testament» este o ramură de știință tînără, într-adevăr, între științele biblice fiind cea mai nouă [1]. Îndeosebi în vremea noastră, una dintre cele mai importante direcții în studiile vechi-testamentare este tocmai teologia Vechiului Testament, care ridică cele mai viguroase discuții și totodată prezintă aspecte noi cu caracter de renaștere. Aproape o generație după Wellhausen, studiul istoriei religioase a lui Israel a fost înlocuit cu studiul istoric al doctrinei religioase a Vechiului Testament, teologia sistematică dispărînd în mod practic din cîmpul de activitate. Lucrările din domeniul Vechiului Testament după 1900, timp de un sfert de veac și mai bine, s-au ocupat mai mult cu evoluția istoriei religioase decît cu conținutul doctrinei. Abia după al doilea deceniu al veacului nostru, au început să apară studii care vor interpreta teologic Vechiul Testament. Primul dintre aceste studii sistematice este *Teologia Vechiului Testament* a lui Eduard König (Stuttgard, 1922). De acum interesul învățaților se va deștepta mereu în această direcție. Discuțiilor asupra problemelor teologice din ce în ce mai mult li se vor da o importanță crescîndă, astfel că în vremea noastră aceste discuții au întîietate asupra altor probleme.

RENAȘTEREA STUDIILOR DE TEOLOGIE BIBLICĂ ÎN GERMANIA

Școala lui Wellhausen și a urmașilor săi a reacționat viguros împotriva teologizării generației de după 1920. Wellhausen și aderenții săi ridicau obiecții împotriva practicii de interpretare a Vechiului Testa-

1. Prima teologie a Vechiului Testament a apărut în anul 1792, cu titlul: *Entwurf einer reinen biblischen Theologie*, de C. F. Ammon. Metoda de expunere este pur istorico-critică, renunțîndu-se cu totul la metoda dogmatică. Patru ani mai tîrziu a apărut lucrarea lui G. L. Bauer, *Theologie des Alten Testament*, în care aplică metoda istorică evolutivă.

Metoda istorico-critică în legătură cu tratarea ideilor religioase din Vechiul Testament a fost recomandată și susținută cu toată tăria de către Johann Philipp Gabler în expunerea sa: *Oratio de justo discrimene theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*, apărută în 1787. Lucrările de mai sus, ca și *Biblische Theologie des Alten Testament* a lui Berhard Stade, ediția a doua în 1905, care aplică metoda istorico-critică, în sensul cerut de Gabler, se pot intitula foarte bine istoria religiei lui Israel (Vezi: Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischer Erforschung des Alten Testament von der Reformation bis zür Gegenwart*, Hamburg, 1956, p. 140).

Cînd spunem că teologia Vechiului Testament este ramura cea mai nouă a științei Vechiului Testament, înțelegem aplicarea principiului hristocentric în expunerea materiei.

ment în condițiile unor concepții scoase din sistemul doctrinar al Noului Testament. Aceștia au renunțat la ideea că Vechiul Testament, ca pregătire pentru cel Nou, constituie un principiu directiv de interpretare. Astfel, aceștia respinseseră ca inadmisibilă explicarea supranaturală a istoriei. Nu tradiții subiective, ci datele empirice trebuia să fie materialele de bază pentru reconstruirea istoriei religiei Vechiului Testament. Criticii moderni, așadar, privesc Vechiul Testament drept o colecție de izvoare istorice și înțeleg sarcina lor drept o cercetare în scopul stabilirii de fapte istorice, din care apoi să se tragă astfel de concluzii pe care le-ar indica aceste fapte. Școala lui Wellhausen și a urmașilor lui, ce-i drept, recunosc prerogativa credinței religioase și-i apreciază valoarea propriei ei evidențe, dar ei socotesc că, condițiile în care o astfel de apreciere ar urma să fie făcută, este în afara scopului unei analize obiective istorice. Trăirea religioasă care se desprinde din scrierile Vechiului Testament se transformă aici într-o întreprindere intelectuală.

O seamă de teologi, pe la sfîrșitul veacului al XIX-lea, ca Oehler, Dillmann și Schultz, au încercat să împace metoda istorică de abordare a Vechiului Testament cu metoda pozitivă tradițională, «făcînd o prezentare istorică a religiei revelate, în faza dezvoltării sale» (Schultz) [2]. Însă învățații critici ignorau posibilitatea unei teologii expuse din punct de vedere istoric, socotind că ei înșiși au sarcina mai curînd de a descrie evoluția religiei lui Israel. Rezultatul expunerilor istoriei religioase a Vechiului Testament varia, pe parcurs potrivit cu punctul de vedere «științific» al fiecărui autor.

Un istoricist integral ca Berhard Stade prezintă istoria religioasă a lui Israel drept o dezvoltare graduală de la un început simplu, primitiv, la un stadiu complex, superior, final [3]. Pe de altă parte, un învățat oarecum conservativ ca Ernst Sellin, deși acordă considerație analizei critice a Pentateuhului, cu toate acestea, el susține importanța epocii mozaice drept perioadă a originilor și pune mai puțină accentuare pe apariția mai tîrzie a unor concepții religioase [4]. În tot cazul, cea mai tipică lucrare, din acest punct de vedere, este cea a lui Rudolf Smend, care, într-un studiu temeinic al feluritelor concepții religioase din Vechiul Testament, schița o clasificare teologică pe o idee de bază și contura dezvoltarea religiei Vechiului Testament în întregime în legătura ei cu istoria lui Israel [5].

Aceasta a fost nota caracteristică a studiilor de ansamblu, erudite, cu privire la religia Vechiului Testament pînă la primul război mondial.

Apoi, după ce, chiar din rîndurile unor învățați critici, s-a întreprins modificări în teoriile și concluziile sistemului lui Wellhausen, nemulțumirea cu abordarea «obiectivă» s-a făcut simțită din ce în ce mai

2. Gustav F. Oehler, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart, 1891; August Dillmann, *Handbuch der alttestamentlichen Theologie*, Leipzig, 1895: Hermann Schultz, *Alttestamentlichen Theologie: die Offenbarungs religion auf ihrer vorchrislichen Entwicklungsstufe*, Göttingen, 1889.

3. *Geschichte des Volkes Israel*, 2 vol., Berlin 1887—1888; *Biblische Theologie des Alten Testament*, I: *Die Religion Israels und die Estehung des Judentums*, Tübingen, 1905.

4. *Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte*, 2 vol., Leipzig, 1896—1897, *Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalichen*, Leipzig, 1908.

5. *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Freiburg, 1893, ed. a IIa, 1899.

des. Examinarea scrierilor Vechiului Testament cu aceleași metode folosite în studiul altor cărți vechi, se vede că n-a dat rezultate într-o interpretare care să facă înțeleasă semnificarea acestor scrieri. Reconstruirea critică a istoriei religiei Vechiului Testament, afirmînd că ideile Vechiului Testament corespund numai în legătură cu împrejurările din care ele s-au născut, face ca punctele de vedere ale scriitorilor biblici să fie simplu o expresie a unui mod de viață antic și întruparea unei culturi particulare istorice. Această religie, așadar, nu interpretează reconstruirea critică în sensul că ar avea o valoare universală, drept expresie a unor principii generale. Pentru acela care este conștient că importanța Bibliei în istoria umană nu se datorește exactității cu care ea oglindește punctele de vedere ale culturii antice, ci permanentei semnificări a ideilor celor mai fundamentale, accentuarea asupra faptului descriptiv mai mult decît asupra principiului normativ, apare ca «ceva învechit». Chiar cînd rezultatele studiului critic sînt acceptate din punct de vedere științific, drept corecte, rămîne impresia că valoarea reală a Vechiului Testament, în conținutul său esențial religios, este oarecum nesesizată [6].

Așadar se cerea o schimbare de intensitate în privința studiilor Vechiului Testament. Nu era suficient să se determine cursul istoriei religioase sau chiar să se analizeze punctele de vedere ale celor care interpretau istoria. Ambele tipuri de cercetare păreau a fi oarecum lipsite de sens, afară de cazul cînd acestea porneau din dorința de a ajuta la explicarea adevărului Vechiului Testament. O erudiție este fără sens, dacă ea rămîne întru totul obiectivă. Nu trebuie numai să descrii simplu, ci trebuie să interpretezi, potrivit unor principii universale. Și astfel s-a ivit nevoia unui studiu al Vechiului Testament care să ofere un înțeles mai substanțial decît cel oferit de critica obiectivă. Fără a tăgădui că metoda istorică și-a avut partea ei în studiile vechi-testamentare, dar că ele și-au avut limitele lor, o seamă de învățați au început să pună problema unei «elucidări a valorilor specific religioase» a Vechiului Testament într-o formă sistematică mai curînd decît istorică [7]. Un studiu aprofundat care are drept scop să pună în adevărata lumină ceea ce Vechiul Testament afirmă despre concepte de bază ca Dumnezeu, omul și mîntuirea, oferă o cale mai bună spre a ajunge la semnificarea permanentă a scrierilor Vechiului Testament, decît cercetarea

6. Hermann Gunkel, care s-a silit foarte mult să scoată în relief valoarea estetică și pe cît i-a fost posibil și valoarea spirituală a scrierilor Vechiului Testament așteptă de la generația următoare de învățați să se ocupe și să adîncească conținutul religios al Vechiului Testament. **Vezi expunerea** sa, *Was haben wir am Alten Testament?* «Deutsche Rundschau», 1914, p. 215—241.

7. Rudolf Kittel, *Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft* în «Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft», XXXV (1921), p. 84—99. În expunerea sa, R. Kittel a arătat că studiul istoric-critic și literar al Vechiului Testament și-a avut importanța sa bine statornicită, dar în același timp și-a atins și limitele sale și chiar le-a întrecut. «Istoria literară nu este ultima de care avem nevoie», zice Kittel. După părerea lui Kittel teologia are trebuință înainte de toate de o istorie spirituală a lui Israel, de o expunere a vieții spirituale înlăuntru și în afara literaturii, înainte de ea și în ea, nu însă o istorie a literaturii pur și simplu. Viața reală a lui Israel trebuie să fie scoasă în relief. Cercetătorul trebuie să-și traseze drept scop: «Expunerea bunului religios specific în religia Vechiului Testament, adică ceea ce știința noastră aduce în legătură apropiată cu teologia» (p. 92).

istorică a originii sale într-un mediu particular. Nu pur și simplu o istorie a concepțiilor, ca cea pe care o prezintă școala istorico-religioasă, ci e de dorit o expunere a semnificării lor teologice [8]. Această aspirație spre o nouă «teologie a Vechiului Testament» nu însemna însă o reînnoire a vechilor poziții susținute de teologia pozitivă, tradițională. Noua orientare ce se schița se deosebea de reacțiunea conservativă prin faptul că accepta necesitatea metodei critice, tinzînd să înlocuiască istoria critică a religiei Vechiului Testament cu prezentarea conținutului lui teologic. Noua orientare era impulsionată de convingerea că Vechiul Testament nu conține numai material de valoare istorică, ci exprimă un mesaj care se referă la semnificarea ultimă a istoriei. Evenimentele istorisite în scrierile Vechiului Testament nu au fost înregistrate pur și simplu de dragul însemnării lor istorice; acestea fac parte dintr-un cadru general al istoriei, care are o semnificare dincolo de aceea a evenimentelor particulare. Ca atare, unii învățați exprimă acest lucru, afirmînd că Vechiul Testament a fost o revelație a sensului istoriei, comunicată progresiv prin mijlocirea experienței istorice a unui popor. Acest mod de a privi lucrurile nu este cu totul egal cu punctul de vedere al teologilor tradiționali, care afirmă că scrierile Vechiului Testament sînt ele însile o «revelație inspirată», însă aceasta înseamnă că aceste scrieri trebuie să fie luate în serios drept mărturie scrisă a unei revelații în istorie. În forma și în «întregimea ei, Revelația» a fost condiționată de factorii comuni, care au înregistrat în scris faptele, încît datorită acestui lucru există un anumit temei pentru studierea istoriei literare. Însă conținutul Revelației, în înțelesul ei de interpretare a sensului istoriei, care o încorporează, este un subiect de studiu chiar mai important decît înțelesurile literale prin care această revelație a fost comunicată. Pentru teologul creștin este un temei în plus de a considera cu toată seriozitatea mărturia revelației istorice a Vechiului Testament. Conținutul Revelației are o «suprasemnificație» pentru el, care știe că acesta este o parte dintr-o schemă mai largă a istoriei, care își are punctul culminant în Noul Testament. Pentru teologul creștin, documentele Vechiului Testament sînt pline de înțeles, nu numai în contextul lor original, ci și în contextul unei interpretări ulterioare. Semnificația cea mai adîncă a acestor documente se desprinde din legătura lor cu Revelația «finală» a semnificației istoriei, prezentată în documentele Noului Testament. În sine însăși, revelația Vechiului Testament nu era deplină. Însă interpretată în lumina revelației Noului Testament, semnificația ei întreagă devine limpede. Noua teologie, prin urmare, nu se mulțumește cu o descriere sistematică a concepțiilor teologice din Vechiul Testament, nici cu o analiză a «Revelației» profetice «prin istorie», care constituia fundalul general al Vechiului Testament. Ea caută de asemenea o interpretare în cadrul filozofiei istoriei hristocentrice creștine.

Însă un astfel de program pentru o teologie a Vechiului Testament, prevăzut de către învățați care recunoșteau necesitatea unui studiu istoric critic, și care ei înșiși au activat în calitate de critici, punea pro-

8. Vezi: Carl Steuernagel, *Alttestamentliche Theologie und alttestamentliche Religionsgeschichte*, în «Karl Budde Festschrift», Giessen, 1925, p. 266—273.

blema raportului dintre sensul original al unui loc din Vechiul Testament și suprasemnificarea pe care interpretarea creștină i-o dă acelui loc. Dacă ultima s-a luat drept «adevărata» semnificație a pasajului (locului) respectiv în raport cu întregul cuprins al Revelației, cum poate semnificarea originală să fie pusă în legătură cu aceasta, fără să se recurgă la un tip de interpretare alegorică, ieșită din uz?

Problema aceasta îi preocupă pe acei învățați care au arătat interes pentru o interpretare teologică. Problema aceasta o aborda Otto Eissfeldt într-un articol intitulat *Istoria religiei israelite-iudaice și teologia vechetestamentară* [9]. În acest articol, Eissfeldt încearcă să dea o soluție acceptabilă problemei. Făcînd o distincție în chip cu totul clar între metoda istorică și interpretarea teologică, el propunea ca ambele metode să fie recunoscute ca legitime, fiecare în sfera sa proprie, dar cînd e vorba de operarea pe diferite planuri, ambele metode trebuie să fie strict separate.

Cunoașterea cursului istoric este necesară pentru înțelegerea dezvoltării ideilor Vechiului Testament. Ochii credinței însă sînt, de asemenea, necesari spre a descifra revelația eternului adevăr în Biblie. Cunoștința și credința, împreună, sînt necesare pentru o apreciere corespunzătoare a sensului Vechiului Testament. Ambele planuri de înțelegere sînt linii paralele, care nicicînd nu se amestecă, decît doar în infinit, însă acestea pot să coexiste unul lîngă altul în aceeași persoană.

Deși Eissfeldt pledează pentru cultivarea celor două discipline în mod simultan, una ocupîndu-se în mod obiectiv cu diferite fenomene ale religiei Vechiului Testament, în așa chip ca învățații de orice credință să le poată accepta cu privire la rezultate, alta prezentînd în formă sistematică sensul fundamental al Vechiului Testament pentru credincioșii fiecărei confesiuni căreia îi aparține învățatul respectiv [10].

Dacă teologia Vechiului Testament poate admite să fie tratată din punct de vedere confesional, studiul istoric poate părea fără importanță; teologul poate afla însuși, studiind Sfînta Scriptură, temeiuri tot mai multe în sprijinul punctului de vedere particular al comunității sale religioase. O astfel de întoarcere la o metodă de teologie perimată nu este ceea ce intenționează noua direcție teologică. Eissfeldt a adus un serviciu, cel puțin, prin elucidarea naturii problemei. În ceea ce privește însă scopul propriu al studiului teologic și adecvata metodă de interpretare a teologiei Vechiului Testament, este nevoie de o definiție mai precisă. Un nou punct de vedere în această chestiune îl întîlnim la Walter Eichrodt, care, azi, este recunoscut ca unul dintre cei mai importanți teologi vechi-testamentari. În loc să separe metoda istorică de interpretarea teologică, precum o făcuse Eissfeldt, Eichrodt susține că o combinație rodnică a ambelor metode este posibilă [11]. Acesta afirmă că principala sarcină a teologului este să pătrundă adevărata esență a reli-

9. *Israelitisch-judische Religionsgheschichte und alttestamentliche Theologie*, în «ZAW», XLIV (1926), p. 1—12.

10. Cu drept cuvînt Gerhard von Rad se întreabă dacă sensul Sfintei Scripturi poate fi dublu, *Sensus Scripturae duplex?*, în «Theologische Blätter», XV (1936), p. 30—34.

11. Vezi articolul: *Hat die alttestamentliche Theologie noch selbständige Bedeutung immerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft?*, în «ZAW», XLVII (1929), p. 83—91.

giei Vechiului Testament și să arunce lumină asupra structurii lăuntrice a sistemului său teologic. Așadar, Eichrodt pledează pentru adăugirea unei metode sistematice de descriere a conceptelor teologice la studiul istoric, în uz, al faptelor. Funcțiunea metodei istorice este să procure fapte reale, referitoare la dezvoltarea religiei Vechiului Testament. Funcțiunea teologiei este să explice semnificarea permanentă a ideilor care apar în religie. În consecință, Eichrodt propunea ca specialistul care se ocupă cu Vechiul Testament, ca istoric, are drept sarcină să urmărească studiile în dezvoltarea ideilor religioase, și ca teolog să facă o secțiune transversală temeinică în procesul istoric, spre a scoate în evidență raportul reciproc dintre noțiunile fundamentale care constituie esența religiei Vechiului Testament. O astfel de metodă merge dincolo de posibilitățile descriptive, inerente criticii istorice, fără a ajunge așa de departe precum socotea Eissfeldt că este necesar, delimitînd cu totul cele două metode.

Acest program pentru dobîndirea unei înțelegeri mai profunde a naturii religiei Vechiului Testament cu mijloacele unei sinteze sistematice a doctrinelor esențiale ale ei, a fost adus la îndeplinire, cîțiva ani mai tîrziu, de către însuși Eichrodt în primul dintre cele trei volume ale amplului său studiu asupra teologiei Vechiului Testament [12]. Dîndu-și seama că în trecut s-au depus cele mai mari eforturi pentru descrierea dezvoltării istorice a credințelor vechi-testamentare, cu puțină sau fără luare aminte asupra conținutului credinței ca un întreg unificat, Eichrodt își pune însuși sarcina de a prezenta religia ca o entitate care a păstrat unitatea sa fundamentală de-a lungul diferitelor stadii de dezvoltare a istoriei sale.

Pe scurt, el dă la o parte metoda istorică de prezentare, socotind că întregul organic al credinței israelite poate fi împărtășit cu succes în condițiile dezvoltării părților sale variate. În schimb, ca mijloc de a demonstra unitatea esențială a religiei lui Israel, el alege, pentru a relata toate elementele sale, o idee centrală care a fost caracteristică dintru început. Această idee centrală este aceea a legămîntului. În opoziție cu criticii literari, care atribuiau ideea de legămînt profeților, Eichrodt susține că Moise a fost acela care a dat naștere acestei idei cînd a întemeiat religia ca un legămînt între Dumnezeu și popor. De atunci, toate celelalte aspecte ale religiei Vechiului Testament, după Eichrodt, au fost determinate sau influențate de ideea de legămînt. El arată că religia lui Israel a avut totdeauna același caracter fundamental. Aceasta este o religie în care zeul național este conceput drept un Dumnezeu universal, care a ales pe acest popor drept propriul său popor și a încheiat cu el un pact, o convenție. Jahve nu este simplu Dumnezeul împărăției lui Israel; israeliții sînt poporul împărăției lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, ideea «împărăției lui Dumnezeu» întemeiată pe raportul convențional între condu-

12. *Theologie des Alten Testament*, 3 vol. Leipzig, 1933—1939. În edițiile mai noi opera lui Walter Eichrodt apare în 2 volume: vol. I, ed. a cincea, 1957: *Gott und Volk;* vol. II: *Gott und Welt-Gott und Mensch;* ediția a 4-a 1961. În prima ediție, volumul I, are titlul: *Gott und Volk;* volumul II: *Gott und Welt;* vol. III: *Gott und Mensch.*

cător și conduși, a existat, în esență, nu însă într-o formă deplin dezvoltată în teologia lui Israel, de la început.

Cu toate însă că Eichrodt se străduiește să contureze unitatea fundamentală a religiei Vechiului Testament, el nu neglijează în totul faptul dezvoltării istorice a concepțiilor religioase ale lui Israel. Expunerea lui sistematică lasă loc pentru descrierea schimbărilor, care au avut loc în întregul organic. De exemplu, el admite dezvoltarea legilor lui Israel în cursul generațiilor care au urmat, dar susține cu fermitate că, în adevăr, caracterul fundamental al principiilor legale au fost determinate de la început de către reglementări etice și cultice ale legământului stabilit prin Moise. Convingerea sa despre mersul progresiv în religia lui Israel, îl determină pe Eichrodt să prezinte Vechiul Testament ca fiind îndreptat spre cel Nou. Cu unicitatea sa caracteristică, el socotește că religia Vechiului Testament își află ultima sa semnificație în împlinirea înfățișată de religia Noului Testament. Astfel, Eichrodt, folosind metoda istorică în descrierea sistematică a teologiei Vechiului Testament, exprimă convingerea că principiul fundamental de orientare în interpretare se află în concepția creștină despre sensul celor două Testamente.

Dintre sistemele de teologie ale Vechiului Testament mai noi, cartea lui Th. C. Vriezen, *Compendiu de teologie a Vechiului Testament* [13], este cea mai apropiată de planul operei lui W. Eichrodt. Vriezen, de asemenea, pornește de la modul de considerare istorico-religios și caută să scoată clar în evidență progresul istoric al revelației care merge cu pași repezi spre Hristos. El afirmă că Biblia este cuvîntul lui Dumnezeu, făcînd distincția necesară între Hristos, Cuvîntul lui Dumnezeu cel întrupat, și Sfînta Scriptură, cuvîntul lui Dumnezeu indirect și metaforic. În consecință, Vriezen, nu admite că teologia Vechiului Testament să fie dominată de hristologie, întrucît aceasta ar însemna să se ignore diferența dintre cele două Testamente și să se ajungă la un fel de dogmatizare, care ar fi străină de structura Vechiului Testament.

Unitatea revelației și legătura strînsă între Vechiul și Noul Testament este accentuată și mai mult în *Teologia Vechiului Testament* a lui Otto Prochsch [14]. Pentru el, «orice teologie este hristologie. Iisus Hristos este unica figură a lumii noastre experimentale, în care revelația lui Dumnezeu este deplină. Dumnezeu este în Hristos și Hristos în Dumnezeu; acest raport este unic în istorie; el nu se repetă în nici o altă figură».

---

13. Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van Het Ande Testament,* 1950. In traducere germană: *Theologie des Alten Testament in Grundzügen,* 1957. Temele principale, tratate în această carte sînt: Dumnezeu, omul, comuniunea între Dumnezeu și om. Autorul sfîrșește cu o discuție asupra pietății ebraice, ca răspuns al omului către Dumnezeu, exemplificat mai cu seamă în Psaltire.

14. Otto Procksch, *Theologie des Alten Testament,* Gütersloh, 1950. Cartea masivă a lui Procksch (de 788 p.) se împarte în două părți principale: 1) Partea istorică și 2) partea sistematică. Aceasta din urmă cuprinde trei diviziuni: Dumnezeu și lumea, Dumnezeu și poporul, Dumnezeu și omul. W. Eichrodt a fost discipolul lui O. Procksch, care «desigur a avut influență asupra concepției planului elevului în sistemul său teologic». Ideea fundamentală în jurul căreia se grupează întreaga materie expusă în teologia lui O. Procksch este conceptul de personalitate.

O convingere asemănătoare se desprinde din expunerea teologiei Vechiului Testament a lui Ernst Sellin, publicată în același timp cu cea a lui Eichrodt, avînd un caracter și mai sistematic [15].

Socotind că sarcina teologului este să expună conținutul cugetării religioase a vieții comune celor două Testamente, a Vechiului și Noului, Sellin tratează întregul domeniu al doctrinei biblice drept o unitate esențială și prezintă concepțiile sale majore în formă sistematică. El evită tehnica lui Eichrodt de construire a sistemului său în jurul unei singure mari concepții, ca fiind prea simplă pentru un astfel de complex de subiecte. În schimb, el discută doctrinele religiei biblice sub diferite teme de actualitate: Dumnezeu și raportul lui cu lumea, omul și natura sa păcătoasă, judecata divină și mîntuirea. Chiar în forma aceasta, schema lui nu îmbrățișează tot conținutul religios al Vechiului Testament. Metoda lui Sellin este selectivă, întrucît el caută să includă în sistemul său numai doctrinele fundamentale cu privire la Dumnezeu, la om și la mîntuire, doctrine comune diferitelor părți ale Vechiului Testament și care oferă sistemului său teologic o unitate solidă. El și-a dat seama, firește, de varietatea fenomenelor religioase, pe care le descoperă istoria religiei lui Israel și de transformarea suferită de concepțiile și instituțiile în decursul timpului [16]. În trecere, el descrie cele mai importante schimbări pe care le-au suferit unele idei, însă lucrarea lui vrea să fie mai mult decît o istorie a conceptelor. Pentru Sellin, studiul Vechiului Testament nu este numai o disciplină istorică, ci și o disciplină care face parte din teologia creștină. El își fixează drept scop «să identifice și să prezinte, în mod sistematic, cursul religiei, care pornește de la Moise și curge spre plinirea ei în Revelația divină în Iisus Hristos». Cu alte cuvinte, Sellin tratează Vechiul Testament drept primul plan de pregătire spre cel Nou, distingînd ceea ce are importanță permanentă de ceea ce e vremelnic în conținutul său religios și privindu-l din punctul superiorității Evangheliei.

Punctul culminant al interpretării teologiei hristocentrice a Vechiului Testament a fost atins de Wilhelm Vischer în lucrările sale [17], în care încearcă să afle doctrina creștină în Vechiul Testament. Vischer nu se ocupă simplu cu Vechiul Testament, ca înregistrare a Revelației, comunicînd anumite adevăruri relative la Dumnezeu, la om și la mîntuire. El află aici (în Vechiul Testament) temelia pentru Revelația Noului Testament, privind pe Mîntuitorul Iisus Hristos. La suprafață, metoda lui este istorică, începînd cu punerea textelor în contextul lor original. În

15. Ernst Sellin, *Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschictlicher Grundlage*, II: *Theologie des Alten Testament*, Leipzig, 1933; ed. a 2-a, 1936.

16. Punctul de vedere al progresului istoric al ideilor religioase ale lui Israel formează primul volum al operei lui E. Sellin, intitulat: *Geschichte der israelitischen und judischen Religion*, Leipzig, 1933.

17. *Das Christuszeugnis des Alten Testament*, vol. I: *Dan Gesetz*, ed. a III-a, 1936, lucrare tradusă în limba franceză de M. Carrez, cu titlul: *La loi ou les Cinq Livres de Moise*, Paris, 1949 și în limba engleză de A. B. Crabatre, cu titlul *The Witness of the Old Testament to Christ, I., The Pentateuch*, London 1949. Volumul II a apărut în original în 1942 (Zürich). În același spirit este concepută, de asemenea, lucrarea lui W. Vischer intitulată: *Die Bedeutung des Alten Testament für das christliche Leben*, Zürich, 1938.

general însă tehnica lui este tipologică, întrucît sensul istoric al textului este alegorizat astfel ca să servească drept imagini pentru însemnarea lor «eternă» în raport cu Revelația «universală» pe care o mărturisesc ambele Testamente. Ceea ce prezintă W. Vischer vrea să fie un sistem de teologie privit drept adevăr veșnic, avînd sens pentru credincioșii din toate veacurile, incluzînd veacul al douăzecilea. Așadar, lucrările lui Vischer, reprezintă culminarea mișcării care trece dincolo de critica modernă, încercînd să pătrundă însemnătatea teologică permanentă a Vechiului Testament [18].

O capodoperă de expunere concisă este compendiul de Teologie a Vechiului Testament al lui Ludwig Köhler, ediția a III-a, 1953 (prima ediție a apărut în anul 1936) [19]. Neîntrecute formulări singulare aflăm în acest manual. Autorul își începe cartea cu următoarea definiție: «Cu titlul: Teologia Vechiului Testament poate fi numită o carte, dacă ea, prin conținutul său elaborat corect, oferă acele concepții, idei si concepte ale Vechiului Testament, care, din punct de vedere teologic, sînt sau pot fi importante». Potrivit acestei definiții, noțiuni și idei ale Vechiului Testament, sînt tratate după un plan simplu: teologie-antropologie-soteriologie. Autorul pune un accent deosebit pe explicarea expresiilor ebraice. În contrast cu vederile lui E. Sellin, Köhler pretinde că teologia Vechiului Testament trebuie să cuprindă o prezentare sistematică, ca un întreg al gîndirii religioase a Vechiului Testament. Punctul de vedere creștin este mai puțin relevat în privința selectării materiei, așa cum procedează Sellin și alții. Ca și Eichrodt și Sellin, Köhler își are și el o idee centrală, anume că Dumnezeu este Stăpînul (Domnul).

Sistemul de teologie a Vechiului Testament, elaborat de Eichrodt și cel elaborat de L. Köhler, au îndemnat și pe alți învățați bibliști, fie catolici, fie protestanți, să elaboreze sisteme similare. Astfel, în anul 1940, a apărut sistemul teologic vetero-testamentar al lui P. Heinis, un cunoscut învățat romano-catolic [20]. Teologia sa cuprinde cinci părți principale: Dumnezeu, Creația, Îndrumarea vieții, Viața de dincolo, Răscumpărarea. Ca idee dominantă apare răscumpărarea. Expunerea sistematică a materiei prevalează asupra expunerii istorice. După cum se vede, schema planului este împrumutată, în mare măsură, din sistemele de dogmatică obișnuite, dar se ține totuși seama de dezvoltarea treptată a Revelației în Vechiul Testament.

Între anii 1954 și 1956 a apărut o nouă teologie biblică a Vechiului Testament, în două volume, a unui alt învățat romano-catolic, belgianul P. van Imscoot [21].

---

18. Interpretarea hristocentrică a Vechiului Testament din partea teologiei romano-catolice este expusă în mod magistral în lucrările recente a doi învățați eminenți: G. Larcher (O. P.), *L'actualité chretienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*, Paris, 1962 și P. Grelot, *Sens chretien de l'Ancien Testament*, Paris 1962.

19. L. Köhler, *Theologie des Alten Testament*, Tübingen, 1953, ediția I-a a apărut în 1936.

20. *Theologie des Alten Testament*, Bonn, 1940.

21. P. van Imschoot, *Theologie de l'Ancien Testament*, tom. I, *Dieu*, Tournai 1954, tom. II, *L'Homme*, 1956.

În ceea ce privește desfășurarea planului lucrării, se pare că autorul a combinat diviziunea, adoptată de L. Köhler și W. Eichrodt. De la Köhler adoptă diviziunea dogmatică, conform schemei: Teologie, antropologie, soteriologie, pe cînd schema lui Eichrodt este aplicată în vol. I, sub titlul: «Dumnezeu și lumea, Dumnezeu și poporul său (Diviziunea teologiei lui Eichrodt: Dumnezeu și poporul său, Dumnezeu și lumea, Dumnezeu și omul). Fiecare volum este împărțit în cîte 4 capitole. Volumul I: a) Numirile și atributele lui Dumnezeu; b) creația și Providența; c) diferitele medii ale Revelației; d) legămîntul și alegerea lui Israel. Volumul II: a) Originea și natura omului; b) viața și destinul omului; c) datoriile omului; d) păcat și expiere. În ceea ce privește raportul între Vechiul și Noul Testament, autorul se menține strict pe linia pozitiv-tradițională, considerînd totuși rezultatele pozitive ale cercetărilor moderne.

Aproape în același timp apare o nouă teologie a Vechiului Testament, de proporții mai reduse, a învățatului biblist, protestantul E. Iacob [22]. Iacob urmează, în desfășurarea materiei, ordinea prezentării lui L. Köhler, mai mult decît pe cea a lui W. Eichrodt: teologie, antropologie, soteriologie. Într-o secție introductivă, autorul trasează disciplina teologiei Vechiului Testament după «Jahvist» și «Deuteronomist», susținînd că Noul Testament poate fi privit, în adevăr, drept o teologie a Vechiului Testament, întrucît afirmă că Iisus Hristos este Mesia Vechiului Testament.

Prima secțiune a cărții lui se ocupă de natura lui Dumnezeu. După E. Iacob, adevărul dominant în Vechiul Testament este că Dumnezeu este viu și activ. De pe acest pivot autorul expune denumirile divine, manifestările și atributele lui Dumnezeu, puterile cerești. A doua secțiune se referă la activitatea lui Dumnezeu. El este creatorul și stăpînul universului. Urmează apoi expunerea despre natura și destinul omului, despre persoanele și instituțiile a căror funcțiune este menținerea legăturii între Dumnezeu și om. Ultima parte se ocupă foarte succint de soteriologie. Lucrarea are caracterul unui manual.

Cea mai nouă, în ordine cronologică, este Teologia Vechiului Testament, în două volume, a lui Gerhard von Rad [23].

Autorul este binecunoscut prin lucrările sale anterioare, în care pune accentul principal pe importanța tradițiilor orale în formarea canonului Vechiului Testament [24]. Pe plan ideologic, Von Rad se încadrează în curentul de cercetare dezvoltat de Alfred Alt, care i-a fost dascăl și avînd colegi pe M. Noth, L. Rost, H. G. Kraus ș.a., curent cunoscut sub denumirea: «Istoria formelor literare» (Formgeschichte).

---

22. E. Iacob: *Theologie de l'Ancien Testament,* Neuchâtel, 1955.

23. Gerhardt von Rad. *Theologie des Alten Testament.* Band I. *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israel,* ed. IV, München, 1966 (ediția a I-a a apărut în anul 1957); Bd. II *Die Theologie der profetichen Überlieferungen Israels,* München, 1962, ediția a III-a, prima ediție în 1960.

24. Gerhard vor Rad. *Die Priesterschrift in Monateuch,* «B.W.A.N.I.», vierte Folge, XIII, 1938. Idem, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateachs,* «B.W.A.N.T.», vierte Folge, XXVI, 1938; *Deuteronomium-Studien,* ed. 2, Göttingen, 1948; *Das erste Buch hose, Genesis, Kap. I—XI,* 1949.

Din punctul de vedere al metodei, sistemul teologiei Vechiului Testament se deosebește fundamental de lucrările cu același titlu amintite mai sus. Gerhard von Rad renunță la împărțirea materiei după scheme împrumutate din dogmatici și încearcă să sistematizeze ideile teologice ale Vechiului Testament folosind categoriile religioase proprii acestuia. Autorul pune accentul principal pe istoria mîntuirii (Heilgeschichte), care stă în strînsă legătură cu activitatea cultică și pe baza căreia s-a dezvoltat mai întîi ca propoveduire orală.

Pornind de la citatul clasic din Epistola către Evrei I, 1: «După ce Dumnezeu, odinioară, în multe rînduri și în multe chipuri a vorbit părinților noștri, prin profeți, către sfîrșitul acestor vremuri ne-a grăit nouă prin Fiul», Von Rad arată unitatea strînsă dintre Revelația Vechiului și cea a Noului Testament, dar în același timp scoate în evidență diferitele stadii de dezvoltare a Revelației Vechiului Testament.

Așadar, după Von Rad, nu poate fi vorba despre o teologie a Vechiului Testament, ci despre o teologie a iahvistului, a elohistului, a deuteronomistului, a scrierii sacerdotale (vol. I), precum și fiecare profet mai mult sau mai puțin își are teologia sa (vol. II). Tot așa autorul vorbește despre o teologie a «hexateuhului», o teologie istorică a cărților regilor, ori a cărții cronicilor. Lucrarea monumentală a lui Von Rad este deosebit de interesantă prin modul personal și original de a pune și a încerca să rezolve problemele, care rămîn însă mereu discutabile: Cu drept cuvînt se întreabă *Herbert Haag*, vorbind despre teologia Vechiului Testament a lui Gerhard von Rad: «Este, oare, corectă calea aceasta? Este posibilă, oare, o astfel de separare a caracterului și a dezvoltării Revelației biblice? Nu cumva, oare «tradițiile istorice» ale jahvistului, ale elohistului și ale deuteronomistului sînt în același timp și tradiții profetice, deoarece ele sînt peste tot impregnate și îmbibate de duhul profetic?» [25]

Dar oricare ar fi ultima apreciere care s-ar exprima cu privire la noul curent teologic din Germania în legătură cu Vechiul Testament trebuie să recunoaștem totuși strădania teologilor de acolo de a scoate în evidență peste tot însemnătatea permanentă a Vechiului Testament. Chiar în timpul cînd în această țară Vechiul Testament era respins ca o carte iudaică, fără importanță pentru creștini, de către o ideologie rasistă și cînd chiar doctrina creștină era pe cale să fie înlocuită de către o mitologie artificială, un șir de învățați conștienți și plini de curaj și-au ridicat glasul întru apărarea valorii Vechiului Testament pentru teologia creștină, accentuînd importanța lui pentru lumea contemporană.

RECONSIDERAREA STUDIULUI VECHIULUI TESTAMENT ÎN ALTE ȚĂRI DIN APUS

Noul curent teologic relativ al Vechiului Testament nu s-a mărginit numai la cercurile teologilor germani. Influența studiilor s-a răspîndit și în alte țări, dar aici noul curent a fost primit cu așa promptitudine, care

25. Vezi în: *Mysterium Salutis, Grundriss heilgeschichtlicher Dogmatik*, vol. I: *Die Grundlagen heigeschictlicher Dogmatik*, editat de Johannes Feiner și Magnus Löhrer, Köln, 1965, p. 454.

arată că drumul era pregătit prin condiții independente de situația specifică, existentă în țara de origină a curentului celui nou. Se poate spune că în Anglia și în America noua mișcare teologică a pornit spontan, fiind favorizată de anumite condiții proprii în aceste țări.

Astfel, Herbardt F. Hann, în cartea sa *The Old Testament in modern research* (Vechiul Testament în cercetare modernă), crede că reînviorarea studiilor teologice, în general, și în special în domeniul Vechiului Testament, în lumea apuseană, s-ar explica prin stările de lucruri tulburi dintre cele două războaie și apoi prin situația creată după al doilea război mondial. «Calamitățile urmate de dezastre economice și de haos politic în intervalul dintre cele două războaie, au distrus optimismul superficial al încrederii într-un progres continuu în lumea capitalistă, demonstrînd că istoria nu este un mers ascendent continuu spre un nivel mai bun de viață și prăbușirea civilizației în cel de al doilea război mondial, în condițiile unor nenorociri inimaginabile, a zguduit temeliile încrederii omului în iscusința sa de a creea o lume mai decentă după modelul celei mai bune gîndiri. Frustarea, dezorientarea și un sens de disperare a pregătit calea spre un nou interes pentru doctrinele mîntuirii» [26].

Cugetătorii religioși, nemulțumiți cu concepțiile liberalismului optimist al veacului trecut căutau să pătrundă mai adînc în esența lucrurilor și să dea răspuns la o sumă de probleme arzătoare, încercînd să lămurească importanța teologiei pentru îndrumarea unei vieți sănătoase.

Așa se face că după primul război mondial, dar mai ales după cel de al doilea, au apărut în Anglia și în America un număr mare de cărți din domeniul teologiei. Unele dintre acestea se ocupă îndeosebi cu teologia Vechiului Testament, cu scopul de a arăta că Vechiul Testament are încă însemnătate pentru prezent, în legătură cu problemele pe care le ridică contemporaneitatea. Se pornește de la premiza că Biblia este baza pentru oricare dezvoltare importantă în chestiuni religioase. Sarcina interpretului este să elucideze adevărurile permanente, cuprinse în Sfînta Scriptură. Însă se recunoaște că aceste adevăruri nu pot fi sesizate în domeniul faptelor de care se ocupă critica istorică, ci în domeniul mai profund al ideilor, care are o permanentă însemnătate. Prin urmare, cele mai recente cărți din sfera religiei caută să elucideze «importanța permanentă a Bibliei» și oportunitatea mesajului său pentru zilele noastre.

Cunoscutul învățat biblist H. H. Rowley, de exemplu, în interesantele sale lucrări în domeniul Bibliei [27], exprimă convingerea că Biblia este bogată în resurse religioase pentru cititorii care voiesc să descopere adevărurile sale veșnice și valorile permanente. El accentuează importanța Scripturii, mergînd dincolo de preocupările cărturărești și cultivînd receptivitatea spirituală pentru mesajul de bază pe care-l păstrează Cartea Sfîntă. Acest mesaj constituie subiectul unui număr de alte cărți care încearcă să aprecieze importanța permanentă a Vechiului Testament.

---

26. H. F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research*, London, 1956, p. 238 ș.u.

27. Citățm aici numai cîteva dintre foarte interesantele lucrări ale lui H. H. Rowley din domeniul științei Vechiului Testament, de mare actualitate: *The Relevance of the Bible* (1941); *The Rediscovery of the Old Testament* (1945); *The Autority of the Bible* (1946); *The Unity of the Bible* (1953).

G. Ernest Wright [28] tratează concepțiile fundamentale teologice ale religiei lui Israel, astfel că accentuează valoarea lor permanentă. W. A. L. Emslie [29] examinează conținutul religiei Vechiului Testament, cu scopul de a demonstra însemnătatea ei pentru credincioșii din lumea modernă. Un număr de cărți de aceeași natură sînt limitate la profeți, cu intenția de a arăta că mesajele lor n-au fost numai pentru timpul lor, ci ele pot fi aplicate și la problemele și perplexitățile prezentului. Caracteristica tuturor acestor lucrări este îmbinarea unui oarecare respect pentru metoda istorică de cercetare cu accentuarea teologică a temelor tratate [30].

Metodologia pentru o astfel de interpretare este schițată într-o lucrare a lui Hubert Conliff-Ione, tipică pentru punctul de vedere al noului curent teologic. El pledează mai întîi pentru precizarea sensului original al pasajului biblic, în raport cu timpul cînd a fost scris, apoi examinează înțelesul lui în raport cu întreaga mișcare istorică cuprinsă în Vechiul și Noul Testament și, în sfîrșit, stabilește semnificarea lui ca parte din Revelația absolută în Iisus Hristos [31]. Pentru el «autoritatea finală a revelației biblice» este mărturia ei în Evanghelie [32].

Convingerea că actualitatea Vechiului Testament pentru trebuințele moderne poate fi demonstrată cel mai bine potrivit principiului histocentric constituie principiul călăuzitor în interpretarea așa-numită «neo-ortodoxă» [33]. În unele cărți accentul este pus îndeosebi pe istoria Vechiului Testament, ca parte inaugurală a marii drame a istoriei, care se centrează în jurul actului de răscumpărare a lui Iisus și primește de la acest act semnificarea ei, act care constituie punctul culminant al istoriei [34].

În alte cărți accentul este pus mai general pe autorevelația lui Dumnezeu în istorie, prin care credinciosul ia cunoștință despre scopul răscumpărării divine și care pretinde de la el un răspuns potrivit în acțiunea sa morală [35]. În același timp, valoarea Revelației și a actului răscumpărării prin Iisus sînt tratate împreună într-o singură carte, cu multă iscusință [36].

---

28. *The Challenge of Israel's Faith*, London, 1946. Același scop îl urmărește și Frank Glenn Lonkard prin lucrarea sa: *The Bible speaks to Our Generation*, New York, 1941.

29. *How Cam Our Faith: A. Study of the Religion of Israel and Its Significance for the Modern Wordl*, London, 1948.

30. Citățm mai ales următoarele lucrări: *R.B.Y. Scott, The Relevance of the Prophets*, New York, 1944; Raymond Calkins, *The Modern Message of the Minor Prophets*, New York, 1947; George Pratt Baker, *The Witness of the Prophets*, New York, 1948.

31. *The Authority of the Biblical Revelation*, London, 1945.

32. Berhard W. Anderson, *Rediscovering the Bible*, New York, 1951.

33. Termenul «ortodox» se înțelege aici în sensul protestantismului credincios principiilor de interpretare ale Sfintei Scripturi după vederile lui Luther și ale aderenților săi tradiționaliști (Melanchton, Chemnitz, Martin, John Coccejus ș.a.).

34. Sub acest aspect merită să fie menționate lucrările: C. Harold Dodd, *History and the Gospel*, London, 1938 și Otto Piper, *God in History*, New York, 1939.

35. Vezi: Cuthbert H. Simpson, *Revelation and Response in the Old Testament*, New York, 1947.

36. Foarte apreciată din acest punct de vedere este lucrarea lui H. Wheeler Robinson, *Redemtion and Revelation in the Actuality of History*, London 1942.

Din toate aceste lucrări rezultă că Vechiul Testament este tratat ca parte integrantă a mărturiei Revelației.

Această unitate a celor două Testamente este lămurită prin noua definiție istorică a Revelației, pe care teologii mai noi o aplică la interpretarea Vechiului Testament. După cum explică H. Wheeler Robinson acest lucru nu este împărtășirea de adevăruri abstracte cu privire la imperativele morale ale vieții, ci mai vîrtos revelație graduală dată omenirii, pe calea unor experiențe concrete în viața însăși, după un plan al scopului divin, desfășurîndu-se continuu în istorie [37]. Este așadar, posibil să se interpreteze întregul proces al revelației istorice în Vechiul Testament, care duce în mod inevitabil la treapta culminantă în Noul Testament, fără care el nu poate fi complet. Teologul poate justifica noțiunea de dezvoltare istorică prin descrierea diferitelor faze în înțelegerea umană, gradată, a planului divin și în același timp el își împlinește sarcina sa teologică, arătînd cum diferite faze ale Vechiului Testament își derivă ultima lor semnificare din legătura lor cu ultima fază a Revelației în Noul Testament.

Forța de convingere a noii metode de interpretare se întemeiază cu faptul că abordarea problemelor în studii biblice, numai din punct de vedere pur obiectiv nu a reușit să sesizeze adevărul revelației biblice. Detașarea științifică este echivalentă cu autorenunțarea la posibilitățile unei înțelegeri mai adînci. Adevărul Revelației nu poate fi pătruns numai pe calea rațiunii, este necesar și un mod de apreciere spirituală, care-și are izvorul în convingerea personală [38].

«Religia Vechiului Testament, după cum se exprima cîndva un teolog, ca și oricare alt fenomen spiritual, se descopere ea însăși în toate adevărurile ei numai aceluia care are o experiență lăuntrică a esenței ei» [39]. În esență, acest punct de vedere înseamnă o întoarcere la poziția lui Luther, care accentua importanța experienței subiective și a înțelegerii simpatetice ca o condiție prealabilă pentru exegeză.

Întoarcerea la principiul de bază al Reformei se justifică prin faptul că el duce la rezultate în studiile Vechiului Testament, rezultate care n-au fost obținute cu luminile criticii obiective. Acest lucru îi permite exegetului să scoată în relief valorile importante din Vechiul Testament, prin care el dorește să îmbogățească viața religioasă a credincioșilor de azi. Cunoașterea planului lui Dumnezeu prin mijlocirea Revelației, împărtășită prin persoane inspirate care au fost copleșite în așa măsură de puterea de sus, au fost în stare să pătrundă adînc în sensul existenței, încît acelea s-au simțit obligate să dea un răspuns în forma unei acțiuni care le-a transformat viața [40]. Contactul cu aceste figuri ale Vechiului Testament (patriarhii, profeții, drepții) și înțelegerea vieții lor constituie

37. Vezi și lucrările: H. Wheeler Robinson, *Record and Revelation,* Oxford, 1938, îndeosebi capitolul: *The Philosophy of Revelation,* p. 303—320.

38. Vezi: H. Wheeler Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament,* Oxford 1946, p. 281—282.

39. Hermann Schultz, *Alttestamentliche Theologie,* ediția a V-a, 1896, p. 8.

40. Cf. C. Harold Dodd, *The Bible Today,* Cambridge, 1946, p. 57—58.

o însușire de experiență și o călăuzire către un tip de viață cu un înțeles mai profund.

Revelația aceasta practică, pe care o oferă Vechiul Testament, în teologia mai nouă, este denumită «autoritate» și nu este înțeleasă în sensul comunicării divine a unor adevăruri și principii abstracte. Este «autoritatea» inerentă a adevărului învățat din istorie și prin experiență [41].

PROBLEME CURENTE ÎN TEOLOGIA VECHIULUI TESTAMENT

În ceea ce privește natura studiilor teologice în domeniul Vechiului Testament, deși țelurile urmărite în lucrările publicate pînă acum sînt asemănătoare, totuși se poate constata o remarcabilă diferență de metodă, care caracterizează, pe de o parte studiile învățaților germani, iar pe de altă parte, pe cele ale învățaților din Anglia și din America.

Ambele grupe de învățați accentuează cu tărie convingerea că Vechiul Testament are un sens și un mesaj de o însemnătate care depășește însemnătatea istorică, ca literatură națională a unui popor. Lucrul acesta l-au pierdut din vedere criticii istorici moderni. Însă fiecare grup de învățați amintiți examinează și comunică cititorilor moderni acest mesaj în felul lor. Învățații teologi germani preferă o prezentare sistematică, adică organizează materialul după un sistem logic de clasificare, care rezultă într-o interpretare care pornește de la ideea că Revelația Vechiului Testament formează un sistem unificat de credințe, care, în esență, are aceeași importanță de-a lungul perioadei istorice, cuprinse în Vechiul Testament. Învățații teologi din Anglia și din America, de asemenea, pun accent pe caracterul istoric al Revelației și prezintă o interpretare dinamică, care declară «revelația» ca un continuu proces, culminînd în Noul Testament [42]. O chestiune nerezolvată încă și care rămîne mereu deschisă este chestiunea metodei în teologia Vechiului Testament. În ce constă această metodă?

Un grup de exegeți germani tratează Revelația întruchipată în Vechiul Testament drept un complex strîns legat de concepții teologice care poate fi expus sistematic. Al doilea grup (exegeți anglo-saxoni) îmbină expunerea descriptivă a conținutului Revelației cu o justificare istorică a naturii revelației. Ambele metode de expunere, care mereu formează obiect de discuție, au dat rezultate din care rezultă valoarea lor. Partea pozitivă a metodei sistematice este că ea elimină defectul cel mai grav al tratării critice a religiei Vechiului Testament, anume, interpretarea genetică ce consideră fazele cele mai timpurii ale acestei religii drept faze în mod necesar primitive. Exegetul sistematic, pornind de la premiza că religia Vechiului Testament de la început a îmbrățișat un conținut substanțial doctrinar, poate aprecia posibilitatea că concepțiile care sînt pur primitive pentru istoricul critic pot fi foarte bine expresii simbolice ale unei cugetări deplin dezvoltate.

De exemplu concepția antropomorfică despre Dumnezeu nu mai trebuie să fie explicată drept o probă tipică de cugetare a unei teologii ne-

41. Idem, *The Autority of the Bible*, London, 1948.
42. Vezi: H. F. Hahn, *op. cit.*, p. 243 ș.u.

dezvoltate. Această concepție poate fi luată ca o expresie a unei înțelegeri mult mai profunde a esenței naturii lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, teologul sistematic scoate în evidență o bogăție ori adîncime de concepție care este caracteristică teologiei Vechiului Testament, în toate perioadele istorice [43].

Pe de altă parte, calitatea bună a metodei de cercetare, folosită de către teologii exegeți din Anglia și din America, constă în faptul că aceștia prezintă o mai clară înțelegere a naturii Revelației, văzută dintr-un punct de vedere nou. Expunerea lui H. Wheeler Robinson despre procesul revelației ca învățătură a voii lui Dumnezeu, al cărei sens este dezvăluit poporului de către persoane cu pătrundere profetică, în primul rînd, oferă o sinteză reușită a punctului de vedere istoric cu expunerea teologică. H. W. Robinson reușește să afle sensul logic dintre metoda istorică și interpretarea teologică pe care Eissfeldt n-a fost în stare să-l sesizeze. Astfel, susținătorii metodei își îndeplinesc cerința lor, luînd în serios strădania rezultatelor criticii și, în același timp, trecînd dincolo de ele, spre a lua în considerare ceea ce este mai important decît faptele istorice.

O calitate pozitivă a acestei tehnici combinate, care o face superioară metodei sistematice de prezentare, rezidă în faptul că ea evită unele dificultăți inerente metodei sistematice.

Indiscutabil, Eichrodt a întîmpinat greutăți la aplicarea metodei sistematice în tratarea teologiei Vechiului Testament. De asemenea, E. Sellin, conformîndu-se metodei sistematice, aplicate de el în lucrarea sa citată, a fost nevoit să treacă cu vederea, fără a le lua în considerare unele caracteristici ale religiei Vechiului Testament, ca de exemplu, elementele cultice naționale care nu se încadrează în schema planului său. Însă recunoașterea principiului dezvoltării istorice a religiei Vechiului Testament face posibilă tratarea tuturor datelor în perspectivă. De fapt definiția lui H. Wheeler Robinson despre revelație, ca proces avînd loc prin mijlocirea situației istorice reale, impune cunoașterea cursului adevărat al evenimentelor din istoria lui Israel, ca bază pentru expunerea Revelației cuprinsă în Vechiul Testament.

Pe baza unei astfel de interpretări istorice a Revelației, teologia mai nouă, cunoscută și sub numele de «neo-ortodoxie», este în stare să împlinească țelul său practic de a face Vechiul Testament actual pentru nevoile moderne.

C. H. Dodd, de exemplu, în lucrarea sa, menționată mai sus, prezintă o interpretare a ultimului sens al istoriei biblice, care este mult mai acceptabil pentru mințile moderne, decît sistemul teologic al tradiționaliștilor. Definind natura revelației drept pătrunderea adîncă din partea unor persoane inspirate în sensul moral al experiențelor vieții, pătrundere însoțită totdeauna de un răspuns etic, care schimbă cursul ulterior al evenimentelor, el descrie acest proces al istoriei sfinte ca o succesiune de experiențe prin care persoane profetice își însușesc mereu o mai profundă înțelegere a voii divine. Punctul culminant ajunge în răspunsul

43. Vezi: *The Old Testament and Modern Study*, colecție de articole și studii, editate de H. H. Rowley, Oxford, 1952, p. 335 ș.u.

deplin dat intenției divine, care s-a descoperit în viața lui Iisus, arătînd în modul cel mai deplin cum vrea Dumnezeu să fie viața credincioșilor. Valoarea acestei Revelații pentru credinciosul modern rezidă în faptul că experiențele prin care ea a fost mijlocită și semnificarea acelor experiențe pot fi împărtășite printr-o cunoaștere interioară împreună cu mărturia Revelației, păstrată de către acele persoane care au trăit-o. Dodd nu se îndoiește de loc că elementul istoric în Biblie este fundamental pentru ea. «Biblia ni s-a transmis ca Revelație a adevărului divin în forma unei istorisiri de evenimente, principiul succesiunii în timp fiind esențial pentru ea». Ca și Wheeler Robinson, Dodd recunoaște că dezvoltarea istorică în Vechiul Testament este un element care face față cu mai multă ușurință dificultăților, întîlnite aici. Metoda lui Dodd de a expune materialul din Vechiul Testament este sugestivă. El se ocupă mai întîi de acea parte istorică a Vechiului Testament care este direct lămurită prin pătrunderea profeților, arătînd cum înțelegerea profetică a istoriei contemporanelor a fost utilizată în scopul interpretării marii perioade, anterioare, îndeosebi perioada ieșirii din Egipt. Vorbind despre chemarea lui Moise, Dodd afirmă că a avut loc, cu acel prilej, aceeași experiență personală, trăită mai tîrziu de către profetul Isaia (cap. VI). Așa cum este cazul la profeți, experiența personală a lui Moise, în momentul chemării sale, a avut o imediată legătură cu trebuințele și destinul poporului său. De asemenea, nota istorică nu lipsește nici din istorisirile despre patriarhi. În istorisirea despre Avraam este în adevăr cazul unei întîmplări reale de întîlnire a divinului cu umanul.

Înfățișînd legătura strînsă dintre Vechiul și Noul Testament, Dodd susține că Biserica creștină este Israelul lui Dumnezeu, realizat într-o formă deplină și spiritualizată, așa cum au prezis profeții. Israelul istoric a fost adoptat și format ca popor al lui Dumnezeu sub conducerea Providenței divine prin mijlocirea evenimentelor istorice. Acesta însă era necomplet și îndreptat dincolo de el însuși. Biserica creștină este prefigurată în «rămășița cea dreaptă» din cartea lui Isaia, poporul «noului legămînt» din Ieremia (cap. XXXI), noul Israel, văzut de către Iezechiil (cap. XXXVII), poporul răscumpărat din partea a doua a cărții lui Isaia, poporul sfinților Celui preaînalt (Daniil).

După Dodd, o remarcabilă diferență între cele două Testamente rezidă în faptul că Vechiul Testament expune istoria unei comunități, pe cînd Noul Testament expune mai întîi istoria unei persoane și numai în al doilea rînd istoria unei comunități. În Hristos Biserica are atributele poporului lui Dumnezeu. În El s-a instaurat în lume împărăția lui Dumnezeu drept un centru viu de energie creatoare întruchipată în acțiunea lui Hristos însuși. Prin El credincioșii se întîlnesc în chip desăvîrșit cu Dumnezeu. Spre Cuvîntul cel întrupat se îndreaptă întregul curs al evenimentelor. În jurul acestui centru se mișcă mersul istoriei întregi.

Istoria biblică devine istorie universală prin apariția Bisericii în care această istorie este realizată în sensul deplin, fiindcă, în primul rînd în Biserică credinciosul ia contact cu Dumnezeu și dă răspunsul cerut de El. În Biserică și prin Biserică Biblia se citește și se explică. Tot aici se săvîrșesc Sfintele Taine în legătură cu un act de cult, prin care se actua-

lizează pentru credincioși marile evenimente creatoare ale istoriei, în care se descoperă voia lui Dumnezeu [44].

În același timp cu cele două grupe de cărți, discutate mereu, există și altă categorie de studii în care se pune problema scopului teologiei Vechiului Testament, problemă încă discutabilă. În general, aceste lucrări sînt închinate analizei savante a conținutului teologiei Vechiului Testament, fără referire la sensul doctrinar pe care conținutul cercetat îl poate avea în legătură cu Noul Testament. De asemenea și astfel de studii academice aduc oarecare contribuție la aprecierea și înțelegerea conținutului teologic al Vechiului Testament.

Există, de exemplu, un număr de studii competente, de extensiune mai mică asupra doctrinelor caracteristice sau a unor concepții particulare. Una dintre cele mai reușite opere de acest gen este socotită lucrarea lui Norman H. Smith, care face analiza ideilor caracteristice ale Vechiului Testament [45]. Străduindu-se să interpreteze Vechiul Testament prin explicarea propriilor sale categorii de gîndire, Smith arată cum diferite moduri de gîndire ebraic sînt influențate de modul de gîndire grecesc, care mai tîrziu au înrîurit teologia creștină. Alte scrieri de această natură, însă cu un scop mai restrîns, sau descriu dezvoltarea istorică a doctrinelor particulare sau oferă o analiză semantică a unor noțiuni importante [46].

Din cînd în cînd ambele metode sînt îmbinate, spre a obține o pătrundere clară în conținutul unor idei specifice. Pe lîngă monografii ca cele amintite, merită să fie menționate cîteva studii corespunzătoare din domeniul teologiei Vechiului Testament, concepute din punctul de vedere obiectiv. Millar Burrows a publicat un manual în care expune concepțiile teologice ale Bibliei [47]. Acest tratat expune în esență ideile directoare ale religiei biblice în contextul și în sensul lor original. Renunțînd la rigiditatea metodei sistematice de prezentare, Burrows înfățișează o privire sinoptică a conținutului fundamental al teologiei Vechiului și Noului Testament, sintetizînd, de asemenea, datele corespunzătoare, care se referă la concepțiile și metodele majore, cu o bogăție de note în legătură cu însăși textele. Un studiu de ansamblu, asemănător, este tratatul lui Otto J. Baab, care este primul în englezește, intitulat *Teologia Vechiului Testament*, după cel al lui Davidson (1904) [48].

---

44. C. H. Dodd, *The Bible Today...*, p. 56—58, 70, 93, 112.

45. *The Distinctive Ideeas of the Old Testament*, London, 1944.

46. Acest scop este urmărit mai cu seamă în lucrarea lui Wilhelm și Hans Moeller, *Biblische Theologie des Alten Testaments in heilsgeschichtlicher Entwicklung*, Zürich, 1938. Autorii, studiind aprofundat doctrina Vechiului Testament despre răscumpărare au ajuns la concluzia că doctrina Vechiului Testament nu este esențial diferită de cea a Noului.

Studii de analiză semantică a unor noțiuni, de exemplu, menționăm: Th. C. Vriezen, *Die Erwählung nach dem Alten Testament*, 1953; W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, 1954; J. Begrich, *Berit, Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen denkform*, în «Z.A.W.», 1944, p. 1 ș.u.

Lucrări de acest gen au o deosebită valoare pentru «teologia Vechiului Testament», afirmă cu drept cuvînt H. J. Krauss, *op. cit.*, p. 443.

47. Millar Burrows, *A Outline of Biblical Theologie*, Philadelphia, 1946.

48. Otto J. Baab, *The Theology of the Old Testament*, Nashville, 1949.

Prezentînd temele uzuale, tratate într-o teologie sistematică Baab recunoaşte faptul dezvoltării istorice a religiei Vechiului Testament şi interpretează doctrinele majore, în cea mai mare parte, prin Vechiul Testament însuşi. De asemenea, el accentuează importanţa «experienţei religioase» pentru înţelegerea justă a doctrinelor.

Interesul crescînd al cercetătorilor academicieni pentru teologia Vechiului Testament este ilustrat prin apariţia unor studii de conţinut teologic pe baza textelor din Vechiul Testament, cercetate din punctul de vedere al formelor literare şi istorice, cunoscute sub denumirea de documente. Gerhard von Rad, despre care s-a vorbit mai sus, analizînd din punct de vedere literar aşa-numitul document preoţesc (Codicele Preoţesc) [49], scoate în evidenţă, printr-o scurtă, dar pătrunzătoare discuţie, cele mai importante concepţii teologice, care se desprind de aici. Pornind de la opinia că acest document nu are caracter istoric dintru început, aşa cum susţin criticii, ci în esenţă vădeşte scop teologic, Von Rad se străduieşte să rezume atît bogăţia, cît şi unitatea ideilor sale teologice [50]. Tot aşa procedează şi Herbert Breit [51] în legătură cu cartea Deuteronomului, adăugînd la analiza critică a formelor literare proprii predicii profeţilor, o prezentare a conţinutului teologic al acestei cărţi. Martin North [52], încadrîndu-se în aceeaşi direcţie de cercetare, caută să dovedească că originea legilor din Pentateuh este cultică mai mult decît politică şi susţine caracterul teologic al conţinutului lor.

Cercetări de acest fel, întreprinse şi în alte domenii ale Vechiului Testament arată, în general, că scrierile Vechiului Testament nicicînd n-au fost înţelese de către autorii lor drept documente istorice în sensul obişnuit al cuvîntului, ci sînt lucrări literare, compuse în scopuri teologice şi didactice. Totuşi caracterul «obiectiv» al acestor cercetări, care în general limitează scopul teologiei Vechiului Testament la datele Vechiului Testament însuşi, lasă deschisă chestiunea raportului dintre mesajul Vechiului şi mesajul Noului Testament.

Un număr de studii mai noi sînt bazate pe premisa că mesajul Vechiului Testament are sens prin sine însuşi, îndeajuns de important şi plin de înţeles, spre a fi examinat în propriile sale condiţii. Punctul de vedere fundamental din care scriitorii Vechiului Testament au interpretat evenimentele istorice şi propriile lor experienţe ale vieţii, este expus de către R. North drept o filozofie a istoriei, care a exercitat o profundă influenţă asupra gîndirii religioase a veacurilor următoare [53]. Desigur, la baza tuturor scrierilor Vechiului Testament nu există în mod egal un punct de vedere unificat. Mai curînd este produsul gînditorilor lui Israel de-a lungul unei lungi istorii de experienţă religioasă. Însă, în prezentarea feluritelor stadii în interpretarea istoriei lui Israel de către ei, North arată cum ele au urmat în dezvoltarea lor un punct de vedere fundamental care dă un sens istoriei.

49. *Die Priestersscrif im Hexateuh,* Stuttgart, 1934.

50. Punctul de vedere a lui Von Rad a fost dezvoltat mai pe larg în legătură cu sistemul de teologie despre care s-a vorbit. 51. *Die Predigt der Deuteronomium,* München, 1933.

52. *Die Gesetze in Pentateuh: ihre Voraussetzungen und ihr Sinn,* Halle, 1940.

53. Christofer North, *The Old Testament Interpretation of History,* London, 1946.

Tendința dominantă a studiilor teologice din domeniul Vechiului Testament, în vremea noastră, este îndreptată către ceva mai adînc și mai pătrunzător decît o simplă expunere a doctrinelor caracteristice sau a filozofiei istoriei, ce se desprinde din Vechiul Testament.

Firește, astfel de studii academice servesc și ele unui scop folositor. Ele ajută și contribuie la o interpretare mai justă a conținutului teologic al Vechiului Testament, ceea ce n-a reușit critica istorică «obiectivă» a generației lui Wellhausen, care a pierdut cheia pentru a sesiza semnificația reală a scrierilor Vechiului Testament, desconsiderînd punctul de vedere teologic al aghiografilor de dragul cercetării faptelor istorice, fără a avea în vedere interpretarea lor de către aghiografii înșiși. Faptul acesta a îndemnat generația mai nouă de învățați, bine pregătiți și animați de noi idealuri, independent de cercetările lor speciale, să-și dea toată silința să descopere comorile cele de mare preț ale întregii Sfinte Scripturi. O teologie a Vechiului Testament are, așadar, sarcina să arate că Hristos nu numai a descoperit sensul Vechiului Testament, ci l-a și plinit.

RAPORTUL RECIPROC ÎNTRE TEOLOGIA BIBLICĂ ȘI TEOLOGIA DOGMATICĂ

Din cele expuse pînă acum se poate constata că între teologia biblică și teologia dogmatică există legături reciproce, atît cu privire la metodă, cît și cu privire la obiect. Înainte de a preciza aceste legături, e bine să arătăm ceea ce este comun acestor două discipline și ceea ce le deosebește pe ele. Comun teologiei biblice și celei dogmatice este faptul că ambele discipline se ocupă de obiectul credinței și al teologiei, adică de auto-revelația lui Dumnezeu, care a culminat în Iisus Hristos. Pentru teologia biblică izvorul cunoașterii acestei Revelații este Sfînta Scriptură, drept unic izvor. De asemenea, pentru dogmatică Sfînta Scriptură este izvor de cunoaștere a Revelației, izvorul principal, dar nu unicul. Ambele discipline se aseamănă și prin aceea că ele nu se ocupă de interpretarea și comentarea textelor singulare, obiect de studiu al exegezei, ci tratează teme care se întîlnesc de-a lungul Bibliei, mai mult sau mai puțin clar.

Deși ambele discipline folosesc metoda istorico-filologică la cercetarea izvoarelor, fiecare în felul ei, totuși lucrarea lor nu se epuizează în aplicarea acestei metode la scrierile sfinte. Ele vor să pătrundă și să cunoască nu numai gîndirea aghiografilor, ci și realitatea însăși care este expusă și cum este expusă în mărturia Bibliei.

Aceasta înseamnă că atît teologul biblist cît și dogmatistul abordează obiectul lor, pornind de la premisa actului credinței personale. Fără efortul înțelegerii nu numai prin rațiune, ci și prin credință, știința lor n-ar fi decît istoria religioasă a aghiografilor Sfintei Scripturi.

Întrucît însă teologia biblică, ca și cea dogmatică, se ocupă de însăși realitatea mărturisită și expusă în Biblie, de Revelația divină și de cuvîntul lui Dumnezeu, care mereu este mai adînc și mai mare de expresia omenească și niciodată nu poate fi ajuns și pătruns deplin de cugetarea omului, atît teologul biblist cît și dogmaticianul trebuie să fie conștienți de faptul că lucrarea lor sistematică, fiecare în felul ei, nu vor putea să ajungă realizarea unui sistem deplin și definitiv, deoarece adevărul di-

vin, cel revelat este inepuizabil, prezentînd mereu noi aspecte de înțelegere printr-o aprofundare continuă.

Dar în ce constă deosebirea între aceste discipline? Teologia biblică nu este dogmatică și nici nu o poate înlocui pe aceasta din urmă. La rîndul ei, dogmatica nu se poate transforma în teologie biblică.

După cum s-a spus, pentru teologia biblică singurul izvor de cunoaștere a adevărului revelat este Sfînta Scriptură. Teologia dogmatică expune întregul sistem al conținutului doctrinar al adevărurilor de credință, sprijinindu-se pe toate izvoarele care-i stau la dispoziție. Sfînta Scriptură fiind izvorul principal, care nu poate sta pe aceeași treaptă cu oricare alt izvor. Tradiția Bisericii, îndeosebi definițiile ei doctrinare constituie izvorul al doilea, care joacă un rol mai important în sistemul dogmatic. Astfel dogmatica abordează toate temele pe care i le oferă propovăduirea actuală și doctrina Bisericii, precum și gîndirea religioasă contemporană, iar teologia biblică își alege temele numai din Biblie.

Faptul că dogmatica expune doctrina Bisericii, așa cum aceasta s-a dezvoltat astăzi pe temeiul unui lung proces istoric, face ca aceasta să introducă în sistemul ei și un număr de teme noi pe care teologia biblică cu mijloacele ei nu le întîlnește.

Deși — după cum se vede din comparația celor două discipline —, teologia biblică este o disciplină deosebită de dogmatică, totuși raportul dintre ele este foarte strîns. Dogmatistul, care expune doctrina Bisericii potrivit stării ei prezente, trebuie mereu să confrunte această doctrină cu mesajul biblic. El nu trebuie să se mulțumească numai cu citarea simplă a locurilor scripturistice, ca «dicta probantia» a expunerilor sale, ci să se silească să pătrundă personal înțelesul cuvîntului lui Dumnezeu, fără însă a desconsidera principiul normativ al doctrinei Bisericii. În ceea ce privește relația dintre doctrina Bisericii și cuvîntul Scripturii trebuie să se țină seamă de două lucruri: Întîi că Sfînta Scriptură cuprinde cuvîntul cel inspirat al lui Dumnezeu care mereu este mai bogat și mai adînc decît cuvîntul propovăduit și predat al Bisericii, încît niciodată nu va putea fi depășit și epuizat și, în al doilea rînd, că nu numai învățătura Bisericii este interpretatoarea Sfintei Scripturi, ci și Scriptura are căderea să interpreteze învățătura Bisericii. De aici rezultă că lucrarea teologiei biblice aduce mari servicii dogmaticii, avînd drept scop adîncirea continuă a Revelației cuprinsă în Sfînta Scriptură [54].

54. Despre un raport strîns între teologia biblică și teologia dogmatică poate fi vorba numai atunci cînd teologia biblică, fie a Noului Testament, fie a Vechiului Testament, pornește de la principiul unității Revelației divine, deci a unității Sfintei Scripturi, unitate bazată, la rîndul ei, pe principiul hristocentric. Numai în acest sens se poate spune că teoogia biblică este numai un moment al dogmaticei. Vezi: K. Rahner, *Biblische Theologie und Dogmatik in ihren wechoelseitigen Verhältnis:* L. Th. K. II (1958), p. 449—451, citat la H. Haag, în «Mysterium Salutis», vol. I, p. 456—459.

Aurelian Sacerdoţeanu

ORGANIZAREA BISERICII ORTODOXE ROMÂNE ÎN SECOLELE AL IX-lea — AL XIII-lea

Originile creştinismului la români, dezvoltarea sa şi organizarea ierarhiei bisericeşti, au format obiectul a numeroase şi valoroase cercetări. S-a putut astfel stabili un consens în ceea ce priveşte vechimea creştinismului, şi în ceea ce priveşte unele aspecte ale vieţii religioase în contact cu slavii şi sub influenţa limbii acestora. Totuşi asupra timpului şi modului cum au evoluat acestea pînă acum lipseşte unitatea de vederi necesară încrederii depline. Ne îngăduim să stăruim puţin asupra timpului cînd a putut avea loc această influenţă slavă şi în ce măsură îi este tributară organizarea ierarhiei bisericeşti la români.

Problema organizării ierarhiei bisericeşti la români, nu poate fi rezolvată numai prin urmărirea raportului daco-români, respectiv români, şi Ortodoxie, concret Patriarhia Ecumenică. Întocmai cum istoria creştinismului primar şi a începuturilor ierarhiei bisericeşti priveşte întregul Imperiu roman, inclusiv regiunile danubiene, aşa şi perioada care priveşte timpul cît a dăinuit Imperiul bizantin nu poate fi lămurită decît în cadrul acestui imperiu, căci ierarhia bisericească nu poate fi ruptă de ierarhia laică [1]. În consecinţă teritoriul în care se dezvoltă Biserica Ortodoxă, de care ţine şi Biserica noastră, adică al Romaniei orientale, trebuie privit ca un tot unitar pînă la apariţia statelor naţionale cu ierarhie bisericească proprie. Ţinînd seama de această condiţie se poate vedea cu claritate că viaţa religioasă se dezvoltă paralel cu viaţa politică şi ca o consecinţă necesară a acesteia.

Luăm ca punct de plecare secolul al IV-lea, cînd are loc recunoaşterea religiei creştine ca religie de stat, moment marcat şi de contradicţii dogmatice, cărora politicul era interesat să le pună capăt. În ce priveşte ţinuturile la care ne referim, constatăm că sînt în continuă tulburare atît datorită popoarelor migratoare cît şi răspîndirii ereziilor. În adevăr, provinciile iliro-panoniene, în care s-au manifestat necontenit contradicţiile dintre Orient şi Occident, erau în acelaşi timp căi de întrepătrundere sau de interferenţe ale diferitelor curente (politice, economice, culturale), iar din secolul al IV-lea pradă unei noi diviziuni de ordin religios. Mai precis, de la Aquileea pînă la Sardica, se ducea o luptă îndîrjită împotriva arianismului. E caracteristic faptul că tocmai

1. Împărţirea imperiului roman în două şi lupta pentru fixarea hotarului între cele două imperii noi sînt fapte cunoscute şi discutate sub aspecte diferite. Este incontestabil însă că graniţa imperiului bizantin în tot cursul evului mediu nu a însemnat nici despărţire etnică, nici cu atît mai mult. una culturală. In partea europeană de sub dominaţia sa, Bizanţul şi-a impus propria sa cultură strîns legată de Ortodoxie (după înlăturarea teoretică a arianismului).

în acest hotar se observă o categorică insubordonare bisericească, de care avea să se ocupe pe larg Sinodul de la Sardica [2]. Acest ţinut devine un loc de luptă continuă sau de pretenţie, atît din punct de vedere religios, între cei doi ierarhi de la Roma şi de la Constantinopol, cît şi din punct de vedere politic, între Imperiul de Apus şi Bizanţ.

S-a crezut că arianismul de aici se datoreşte misionarismului lui Ulfila, episcopul goţilor lui Athanaric. Problema privită numai astfel nu e rezolvată. Trebuie să avem în vedere întreaga societate a vremii, care nu este toată formată din goţi, şi condiţiile economice locale, care au făcut să fie adoptată această erezie. În consecinţă arianismul are aici şi caracter politic, iar tinerii episcopi Ursacius şi Valens erau de partea acestei politici locale [3].

Mozaicul de popoare care trăiesc în această regiune, unele autohtone, neromanizate sau negrecizate încă, altele alogene venite prin invazii sau împreună cu invadatorii, zdruncină sistemul administrativ şi militar local. Tendinţele sînt centrifuge şi imperiul face eforturi supreme pentru a menţine situaţia. Însuşi Justinian (527—565) are atenţia mărită către această parte şi izbuteşte să restabilească ordinea la Dunăre şi peste fluviu. Relaţiile imperiale, inclusiv ale Bisericii Constantinopolitane cu regiunea carpato-danubiană erau încă destul de strînse în această vreme. O dovedesc izvoarele istorice scrise ca şi cele arheologice, care — în special cele arheologice — se înmulţesc pe zi ce trece. Şi această situaţie durează tot secolul al VI-lea şi începutul celui următor.

Tot în această vreme are loc şi pătrunderea avaro-slavă, invazie mai grea şi mai distrugătoare decît toate invaziile precedente, pe întreg teritoriul carpato-balcanic şi din Alpii Carintiei pînă în Peloponez. Etnic şi politic de aici vor decurge schimbări fundamentale chiar în structura Imperiului bizantin. Puterea avară începe totuşi să decadă după asediul nereuşit din 626 asupra Constantinopolului [4]. Aceasta datorită în primul rînd îndelungatei existenţe mixte avaro-slavă, pînă la sfîrşitul secolului al VIII-lea [5].

---

2. Este vorba de doi tineri episcopi, Ursacius de Singidunum (Belgrad) şi Valens de Mursa (Osiek), care manifestau înclinaţii ariene. În realitate însă Valens vrea să-şi părăsească episcopatul, de bunăseamă mai sărac şi expus invaziilor, pentru a ocupa silnic pe cel de la Aquileea, mai avantajos din toate punctele de vedere. Această atitudine determină Sinodul de la Sardica să hotărască interzicerea mutării arhiereilor.

3. Din punct de vedere dogmatic largă discuţie la Pr. I. Rămureanu, *Sinodul de la Sardica din anul 343. Importanţa lui pentru istoria pătrunderii creştinismului la geto-daco-romani,* în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 3—4, p. 146—182. Idem, *Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 şi 358. Condamnarea lui Fotin de Sirmium,* ibidem, XV (1963), nr. 5—6, p. 266—316, cu multă bibliografie istorică şi teologică, veche şi nouă.

4. F. Barišić, *Le siège de Constantinople par les avares et les slaves en 626,* în «Actes du X-e Congrès international d'Etudes byzantines», Istanbul, 1967, p. 196—198, care aduce preţioasa informaţie nouă despre măcelul intervenit între slavi şi avari în anii 626—629. Începe astfel emanciparea slavilor. Cf. şi A. Bon, *Les slaves en Grèce et dans le Peloponèse. Méthode et resultats acquis,* ibidem, p. 206—207.

6. Informaţiile literare despre apariţia şi înaintarea slavilor sînt foarte puţine şi destul de confuze. Ceea ce reflectă ele în mod concret e faptul că cele mai vechi triburi apar în Dacia, la Dunăre şi numai după aceea se răspîndesc în Peninsula Balcanică împreună cu avarii. Această informare puţină durează pînă în secolul al IX-lea, cînd în mod cert slavii

Desigur că prezența avaro-slavă, mai redusă în nordul Dunării și mai pronunțată în cîmpia panonică, era bine simțită de toți locuitorii sedentari. Nu se simțea în aceeași proporție în Peninsula Balcanică, unde factorul politic de caracter avaro-slav era mai puțin vizibil, fiind eclipsat de statul politic bizantin [6]. Este posibil ca aici să fi început pe cale populară și creștinarea slavilor, înainte de apariția protobulgarilor [7].

În acest complex etnic balcanic apare Asparuh (679) cu puternica forță militară a bulgarilor. Acesta înțelege să ia pentru sine întinse provincii bizantine și să-și constituie reședință de tip turanic la Preslav și la Pliska-Aboba [8]. Bulgarii, care cunoșteau pe avari încă mai dinainte [9], izbutesc să înlăture treptat ascendența avară atît în relațiile cu Bizanțul cît și asupra neamurilor slave așezate în regiune. Bulgaria se afirmă cu o vitalitate remarcabilă încît politic și militar, mai ales în regiunea balcanică, este în stare să se măsoare cu Bizanțul.

Pe de altă parte nu trebuie uitat nici faptul că, în acest secol al VIII-lea, împărații bizantini caută să smulgă Illyricum de sub jurisdicția spirituală papală și să-l lege de Constantinopol. De asemenea e de observat că pînă în acest secol au fost papi de origini diferite, iar de la Ștefan al II-lea (752), care era din Roma, nu a mai fost nici un papa care să nu fi fost latin [10]. Contradicțiile dintre Orient și Occident se înmulțesc adăugîndu-se și cea de natură religioasă. Deci Bizanțul se pregătea din nou pentru ofensiva sa împotriva Apusului, acum mai mult din punct de vedere religios decît politic. Tot în această vreme devine vizibilă «apariția Europei», adică separarea dintre Orient și Occident,

---

atinseseră răspîndirea maximă în Europa și trecuseră de la viața tribală la crearea statului. Aproape pretutindeni aceste state slave sînt rezultatul unei confederații tribale sau al uniunii unor democrații militare.

6. Slavii, supușii avarilor, găseau totdeauna un prilej bun să se refugieze în imperiu. Altfel nu ne putem explica creșterea vertiginoasă a numărului lor, în timp ce al avarilor este ca și inexistent. Politic avarii întrețineau relații cu Bizanțul și adesea îi prădau provinciile, dar de așezat în acestea mai departe de Sirmium, se pare că nu au intenționat niciodată.

7. Că a putut exista un contact între slavii păgîni și populațiile creștine, este de la sine înțeles. Dacă izvoarele istorice nu o spun precis, faptul reiese din însăși îndelungata coexistență care a putut începe mai întîi prin viețuire în sate separate, iar mai apoi amestecate. Pentru Elada și Peloponez avem chiar informații sigure asupra acestui proces de amestecare. Theophanes spune că împărăteasa Irina la 783 inițiase o expediție împotriva neamurilor slave din Macedonia și Grecia centrală, iar mai tîrziu, anii 809—810, împăratul Nichifor, începînd opera de elenizare și de creștinare a slavilor, transplantează în «slavinii» creștini din toate regiunile imperiului. Aceasta deci nu mult înainte de creștinarea bulgarilor. Și ceea ce s-a făcut în cadrul imperiului trebuie presupus că a avut loc și la nordul limitei sale. Despre izvoarele acestei perioade vezi în special Paul Lemerle, *La chronique improprement dite de Monemvasie, le contexte historique et légendaire*, în «Revue des études byzantines», XXI (1963), p. 20 și 28—29.

8. Pliska pare să fie o creație bulgară, căci nu sînt dovezi a o socoti romană sau bizantină. St. Stancev, *Pliska-Theories et faits*, în «Byzantinobulgarica», I (1962), p. 349—365.

9. În secolele al VI-lea—XII-lea, bulgarii ca supuși ai avarilor, adesea iau parte la expedițiile acestora. Împingîndu-i din urmă cazarii, unitatea bulgară se destramă și o parte, sub Isperih sau Asparuh, al doilea fiu al lui Kubrat, a plecat spre Apus și ocupă mai întîi ținutul Ongl la nord de delta Dunării, trecînd apoi Dunărea, prin 679—680, ajunge pînă la Pliska unde fortificîndu-se, își creează o reședință permanentă.

10. Fr. Masai, *La politique des Isauriens et la naissance de l'Europe*, în «Byzantion», XXXIII, 1 (1963), p. 208.

care duce la crearea unui nou imperiu, Imperiul franc [11]. Consecințele creării acestui imperiu roman de națiune germană vor fi incalculabile pentru unitatea politică europeană. Tot în această sfărîmare a unității europene trebuie pusă și Bulgaria lui Krum, mai exact *dominația lui* și a urmașilor săi imediați, înlocuitori ai stăpînirii avare [12]. Aceasta se întindea și de-a lungul Dunării, dar în mod special la confluențele Dunării cu Sava și cu Tisa, cum și în Banat [13]. În Transilvania și în munții vecini era «țara necunoscută» căreia îi zic «Balak», adică a românilor pomenită pentru prima dată de geograful armean Moise Chorenați din secolul al IX-lea [14]. Fără îndoială că Bulgaria lui Krum încă nu era complet slavizată. Procesul de slavizare a fost accelerat tocmai de răspîndirea atît de largă a forțelor militare bulgărești, care a dus la slăbirea bulgarilor ca popor.

---

11. Fr. Dvornik, *La lutte entre Byzance et Rome à propos de l'Illyricum au IX-e siècle*, în «Melanges Ch. Diehl», I, Paris, 1930, p. 61—80.

12. Distrugerea statului avar a fost pe larg discutată în istoriografie, dar limitele întinderii france spre răsărit încă nu au putut fi precizate în mod absolut. Sînt informații care arată că unele rămășițe ale avarilor au trecut peste Tisa spre răsărit, dar iarăși nu s-a putut preciza pînă unde au ajuns. Urmele arheologice din Transilvania nu pot spune nici ele prea mult. Despre *dominația politică* a bulgarilor și la Nord de Dunăre istoricii nu se îndoiesc, dar teritoriul ce se atribuie acestei dominații este deosebit de la unii la alții. Explicația lui Bury (cf. N. Iorga, *Istoria românilor...*, II, p. 311), în sensul că altfel nu era acolo «nici un stăpîn», ni se pare totuși cea mai plauzibilă atît pentru faptul că nu pot exista «goluri» în istorie și în special în acest ținut, cît și pentru că mărturiile istorice înseși nu lipsesc să arate de cine era locuit.

13. Credem că Banatul era în întregime sub dominație bulgară dar nu și regiunea vestică de peste Dunăre între Drava, Sava și Kulpa, unde era stăpînire francă, iar Ljudevit «dux Panoniae inferioris» cu reședința la Siscia (Sisak) era vasal franc. Acolo este și topicul Francavilla (Nagy-Olász) lîngă Mitrovitza, care provine din colonizare cu milanezi la 1161. C. Jireček, *Geschichte der Serben*, I, Gotha 1911, p. 191 n. 1, consideră că și muntele vecin, Fruškagora, își are originea de la acești coloniști. Dimpotrivă, Konrad Schünemann, *Die Deutschen in Ungarn bis zum 12. Jahrhundert, Berlin-Leipzig*, 1923 p. 94—95, consideră că la Francavilla avem de-a face cu coloniști germani. E greu de admis ca un munte important să-și ia numele de la o colonie așa de neînsemnată. Astfel de schimbări toponimice în secolul al XII-lea sînt inexplicabile deoarece atunci nu aveau loc apariții și dispariții de popoare, nici frămîntări de caracter religios. Un secol mai înainte, cînd luptele interne și certurile religioase erau în floare, acest lucru se putea, cum arată cele două Mitrovițe (în Macedonia și pe Sava) datorite răspîndirii cultului Sfîntului Dimitrie din Tesalonic. În orice caz stăpînirea francă în Dalmația, Istria, Croația, Slavonia și Panonia era desigur o frînă în întinderea bisericii slavone în secolele al IX-lea și al X-lea.

14. Analiza erudită, cu numeroase izvoare istorice comparative, la A. Decei, *Românii din veacul al IX-lea pînă în al XII-lea în lumina izvoarelor armenești*, «Anuarul Institutului de Istorie Națională», VII, Cluj, 1939, p. 412—581. Considerăm că în această lucrare sînt deplin cîștigate unele identificări, în special «munții Rifei» cu Carpații și țara Balak cu țara românilor din nordul Dunării, dar alte afirmații sînt supuse cauțiunii. Izvoarele privitoare la «Bulgaria de peste Dunăre» sînt judicios studiate și confruntate (p. 468—470; Suidas la p. 465) dar concluzia că e vorba de țara de la nordul Deltei nu poate fi valabilă, deși cu această identificare topografică se raliază și G. I. Brătianu, *«Bulgaria de dincolo de Dunăre» în izvoarele bizantine*, în «Omagiu lui Ioan Lupaș», București, 1943, p. 127—132. Al. Grecu, (P. P. Panaitescu), *Bulgaria în nordul Dunării în veacurile al IX-lea—al X-lea*, în «Studii și cercetări de istoria medie», I, 1 (1950) p. 223—236, care nu cunoaște studiul lui A. Decei, fixează această Bulgarie peste toată Dacia Veche, între domnia lui Krum (802—814) și anul 971, desființarea Bulgariei apusene, ceea ce nu rezultă din izvoarele cunoscute.

Așadar, între Imperiul franc la Apus, cel bizantin la Sud și al cazarilor la Răsărit, s-a aflat stăpînirea «bulgărească» de tip turanic [15]. În consecință, exista hanul turanic la Preslav cu «ringul» său, existau bagainii, tarhanii și boliarii (boierii) săi, dar nu exista masa bulgărească. Stăpînirea este exercitată de la distanță, de bună-seamă prin autohtoni de încredere. Direct nu o putea face nici Krum cu bulgarii lui, nici urmașii săi, cu toții fiind angajați în lupte grele și sîngeroase cu bizantinii. Efortul permanent al acestora a fost de natură politică, să-și apere granița sudică a țării spre Tracia și înaintarea spre Apus, la Sredeț, și de natură economică, să obțină ieșire la Marea Neagră [16]. Astfel nu mai rămîn posibilități pentru ofensive la Nordul Dunării. Singurele relații care se puteau stabili cu aceste ținuturi erau de natură diplomatică și economică.

În astfel de împrejurări apare figura proeminentă a haganului Boris, devenit țarul Mihail, care îmbină calitățile militare și diplomatice cu cele de caracter cultural. Evenimentele acestei perioade și importanța domniei lui Boris sînt cunoscute și au fost adesea subliniate, încît nu mai este nevoie să fie amintite. Eforturile bulgărești se încheie printr-o cvasistabilitate creată de tratatul bizantino-bulgar din 927, al cărui punct important era obligația bulgarilor să împiedice pătrunderea ungurilor în spațiul bizantin [17].

Această pace cu Bizanțul a fost păzită cu strășnicie pînă în 963, cînd Nichifor Focas cere țarului Petru pe proprii săi fii, Boris și Roman, să fie ostatici la Constantinopol. Țarul a consimțit socotind că este vorba de o acțiune politică deosebit de importantă, dar poporul a fost nemulțumit și îndată au apărut disensiunile interne care pînă la urmă au dus la dispariția țaratului însuși. În astfel de momente, pe de o parte, în 966 reîncep ostilitățile cu bizantinii, iar pe de alta, fapt mai important, încep expedițiile la Silistra (968) ale lui Sviatoslav, cneazul Kievului. Rupînd o parte din Bulgaria, cneazul Kievului și-a făcut o cnejie a sa cu reședința la Preslaveț. Apoi, pornind mai departe, a cucerit țaratul lui Boris al II-lea (969—972) cu Preslavul însuși, a atacat posesiunile bizantine pînă la Filipopol și Adrianopol, și a provocat astfel reacția

15. Așa cum bine sugerează N. Iorga în: *Istoria românilor...*, II, p. 310—311, care respinge cu totul «orice așezare a bulgarilor ca popor, orice întindere a lor ca stat pe malul stîng» *ibidem*, p. 312 și 320). Hanatul acesta «Bulgaria», stăpîn peste o populație româno-slavă, este valabil numai pentru secolul al IX-lea, îndeosebi perioada lui Krum, care a luat locul «imperiului» tot turanic al avarilor și a încetat o dată cu așezarea ungurilor în Panonia (circa 896) și a pecenegilor la nordul Dunării, neamuri asemănătoare care au continuat sistemul turanic de dominație. Ungurii, bineînțeles, după înfrîngerea de la Lech (955), se grăbesc să intre în circuitul european în timp ce pecenegii au dus același mod de viață pînă au fost distruși la Lebunion (29 aprilie 1091).

16. În acest scop are loc o mutare de populație din ținutul Adrianopolului către Dunăre. frontiera de nord a țaratului, în timp ce Krum se gîndește la întinderea țaratului său spre apus ocupînd Sredeț (Sofia). Expunerea amănunțită a evenimentelor la Enrica Follieri-J. Duicev, *Un'Acolutia inedita per i martiri di Bulgaria dell'anno 813*, în «Bizantion» XXXIII (1963), fasc. I, p. 71—106. De notat rivalitățile interne la bulgari sub Krum și sub urmașii săi, precum și raporturile acestora cu creștinii.

17. Această problemă este pe larg tratată în lucrarea noastră — aflată în manuscris — *Începuturile Mitropoliei Țării Românești*.

bizantină. Fiind de caracter pur militar, expediția lui Sviatoslav nu avea aderență nici cu autohtonii, nici cu populația mai nouă bulgaro-slavă. În aceste condiții Bizanțul a putut cuceri Bulgaria răsăriteană, a învins pe Sviatoslav chiar la Silistra și a făcut cu el o pace precară (971), care l-a obligat să înceteze expediția sa de aventură. Întorcîndu-se la Kiev Sviatoslav a fost omorît pe drum la Nipru de către pecenegi. Bulgaria răsăriteană a fost desființată iar autonomia patriarhului bulgar anulată (972). Nu sînt deci condiții favorabile nici pentru expansiune teritorială, nici pentru misionarism bulgaro-slav.

Frămîntările politice și sociale bulgare duc la descompunerea întregului țarat bulgar. O seamă de voievozi locali se declară autonomi păstrînd legătura cu țarul numai sub forma unei vasalități bizare [18]. Astfel anii 972—980 sînt ani de plină anarhie, încît un «comes» de Castoria, Nicola, se răzvrătește împreună cu fiii săi David [19], Moise, Aron și Samuil, proclamîndu-se țar în Macedonia. În cele din urmă Samuil, cel mai mic dintre frați, devine țarul Bulgariei apusene (980—1014).

Samuil reia luptele cu bizanțul tinzînd să refacă țaratul lui Simeon. Dar după biruințe strălucite în 996, începe seria înfrîngerilor (la rîul Spercheios lîngă Zeituni) și, după lupte îndelungate cu rezultate schimbătoare, este zdrobit în bătălia din 29 iulie 1014 la Kliuč (Cheia), a cărei urmare dramatică este însăși moartea țarului la 15 septembrie același an. Opunerile următoare izolate ale noilor țari sau ale boierilor bulgari, sfîrșesc în 1018, prin triumful împăratului Vasile, numit de acum înainte și Bulgaroctonul. În locul țaratului Bulgariei apusene s-a înființat o themă bizantină, Bulgaria, cu un strateg în frunte și cu reședința în Skoplie.

În astfel de împrejurări, cînd se consumă marea epopee bulgară, viața religioasă care începuse să fie de colorit bulgaro-slav, își schimbă poziția și este amenințată de elenizare. În nici un caz nu mai poate fi vorba de un misionarism slav balcanic sau bulgaro-slav [20].

---

18. Cum e cazul cu Kraka în Pernik, Dragomuș la Strumița, Iliița în Moglen, Dragas la Vodena, Nestoriță în Servia (Selfidsche), Elemag la Berat (Belgradul albanez). Kraka, Iliița și Nestoriță vor fi ostași credincioși ai lui Samuil. Originea etnică a acestor feudali a fost mult discutată, însă orice discuție devine inutilă dacă nu se ține seama de originea etnică a populației locale.

19. Acesta e omorît de vlahi la 976, la Stejarii Frumoși (Καλὰς δρῦς), între Castoria și Prespa.

20. În tot acest timp este imposibil să vedem un misionarism slav în Balcani. Faptul că discipolii lui Metodiu și Chiril activează aci este normal: într-o vreme de lupte confesionale acute ei au un alfabet propriu și o limbă proprie cu care se pot face înțeleși. C. Jireček (*Geschichte der Serben...*, I, p. 174) observase deja că la primii sîrbi liturghia se săvîrșea în grecește, dar predica și sfaturile orale se făceau în limba slavă deoarece preoții și călugării se născuseră slavi. În consecință «misionarismul» discipolilor «apostolilor slavilor» se adresează unor popoare care în întregime vorbeau deja această limbă. Dar faptul că ei nu creează o literatură proprie, ci transpun în slavonește texte grecești, înseamnă că țin *de* această literatură. Numai cînd apar «viețile de sfinți» redactate slavonește, începe și literatura slavonă propriu-zisă. Dacă Hrabr-Naum a avut o astfel de activitate literară, ea rămîne absolut singulară. În aceste condiții nu se poate vorbi de un misionarism slav asupra românilor după dispariția țarului bulgar, singurul în măsură să-i asigure protecția și baza materială. Măsurile organizatorice luate de împăratul Vasile al II-lea în ce privește Biserica Bulgară, se referă la ținutul care aparținuse Bulgariei vestice, cînd se fixează și jurisdicția episcopiei Ohridei asupra «vlahilor din toată Bulgaria». O altă informație cu privire la organizarea proprie a

Nu trebuie neglijat nici un alt factor important, care frînează consolidarea țaratului bulgar și o dată cu aceasta însăși expansiunea culturii bulgaro-slave. Este vorba de apariția în arena politică a sîrbilor. De la păgînii și turbulenții narentani împreună cu croații, aspri în lupte dar mai evoluați, și pînă la rascienii Macedoniei, prezența lor se afirmă tocmai în această vreme, ca antibizantină și antibulgară. Punctul cel mai nevralgic îl constituie zona de interferență bulgaro-sîrbă, în care se consumă multe energii. Dispariția statului bulgar înlesnește astfel apariția și dezvoltarea statelor sîrbești, dintre care Serbia răsăriteană capătă ascendență deosebită. În mai puțin de două secole, aceasta se va întinde din Macedonia pînă la Dunăre. De aci înainte în bazinul Moravei și al Vardarului, în repetate rînduri, se vor confrunta două națiuni deosebite; sîrbii și bulgarii. Croația însă, care izbutise să ajungă la marea Adriatică, își schimbă complet orientarea politică și religioasă, deoarece intrase în componența statului multinațional al Ungariei (1091).

În asemenea situație ia o turnură deosebită și organizarea bisericească bulgară. După desființarea țaratului bulgar al lui Samuil, împăratul Vasile al II-lea Bulgaroctonul, a reorganizat Biserica Bulgară prin trei hrisobule, folosite adesea în toate expunerile istorice. E vorba de o reorganizare a Bisericii în sens bizantin, cu reședința la Ohrida [21]. Numai după răscoala izbutită a Asăneștilor chestiunea organizării Bisericii va deveni iarăși de actualitate, prin instituirea Arhiepiscopiei de la Tîrnova [22].

*

Dacă aceasta era situația politică, socială și economică în dreapta Dunării, și numai în mijlocul unor greutăți deosebite s-a putut iniția o organizare bisericească pentru popoarele negrecești din peninsulă, nici în stînga marelui fluviu situația nu era mai liniștită. Ungurii, pecenegii, uzii, cumanii și în cele din urmă tătarii, supun dominației lor ținutul carpato-danubian, pe care îl stăpînesc prin metode proprii caracterului

---

Bisericii vlahilor din Balcani este însemnarea preotului Ioan de la Episcopia vlahilor, care arată că acești vlahi se bucură de libera manifestare a cultului lor, independent de slavi. De altfel Bizanțul n-a urmărit niciodată deznaționalizarea popoarelor din mozaicul său, dar, ca protector al Bisericii creștine recunoscute, a fost vehement pornit împotriva ereziilor, și din punct de vedere organizatoric admitea greu schimbări în structura ierarhiei bisericești stabilite canonic.

21. Nu rezultă în nici un fel că jurisdicția Ohridei se întindea și în stînga Dunării. Este posibil ca Episcopia vlahilor în lista din secolul al XI-lea și «scaunul Vreanotei adică al vlahilor» (ὁ βρεανότης ἤτοι <τῶν> βλάχων) în lista din secolul al XI-lea—al XII-lea, să se refere tot la episcopia amintită în hrisobulul lui Vasile al II-lea Bulgaroctonul (*Istoria bisericii române...*, I, p. 128, unde se localizează la Vrania pe Timoc). La această episcopie va fi servit și «Ioan preotul preasfintei Episcopii a vlahilor» (Ἰωάννης ἱερεὺς τῆς ἁγιωτάτης ἐπισκοπῆς τῶν βλάχων), însemnare din secolul al XI-lea pe o carte din biserica Sfîntul Climent din Ohrida. Arătînd aceasta nu înseamnă că nu erau vlahi și în fosta Bulgarie răsăriteană, despre care Anna Comnena va vorbi mai pe larg. Cartea de la Ohrida a putut avea și ea o circulație oarecare înainte de a fi ajuns acolo.

22. Problemă tratată pe larg în lucrarea noastră — aflată în manuscris — *Inceputurile Mitropoliei Țării Românești.*

lor nomad. Era de așteptat ca ungurii, după împingerea lor de către pecenegi în cîmpia panonică și mai ales după integrarea lor în viața politică europeană, să ia asupra lor sarcina de a împinge catolicismul în spațiul de la Răsărit de Tisa. Sarcina era grea și de lungă durată. Interesează să știm aici cum s-a dezvoltat organizarea bisericească în asemenea condiții istorice.

Creștinarea ungurilor, întocmai ca și a moravilor, a avut loc în urma unei pendulări între Bizanț și Roma, încheindu-se prin stabilirea legăturii cu cea din urmă. În consecință nu se poate vorbi de o ofensivă catolică decît după această dată și mai precis după consemnarea oficială a schismei (1054), căreia nu i s-a dat atunci nici o importanță. Deci influența catolică pe cale maghiară în Transilvania nu poate fi decît posterioară acestei date, cînd începe concurența catolico-ortodoxă. Aci trebuie să ținem seama de un fapt semnificativ: dacă regele Ștefan (1000—1038) a fost sanctificat (1083) de Biserica Romano-Catolică pentru că și-a convertit supușii la creștinism, o contribuție remarcabilă în acest sens nu a mai adus decît regele Ladislau (1077—1095), pentru care a fost și el canonizat (1192). Pentru ca să se ajungă la canonizarea lui Ladislau a trebuit să treacă o sută de ani, timp în care s-au putut crea numeroase legende asupra lui și fapte reale din perioada canonizării să fie atribuite cu ușurință perioadei vieții lui.

În privința românilor se știe că Transilvania a fost ocupată de unguri într-un timp îndelungat, abia la 1219 ajungînd aceștia la Carpații orientali. Afară de prima pătrundere în partea de nord-vest a Transilvaniei, care a fost o cucerire, consemnată de cronicari ceva mai tîrziu, pentru restul țării nu a mai fost o ocupare spectaculoasă, vrednică să fie consemnată. A fost o pătrundere lentă, peste o populație băștinașe (românii) și alogenă (pecenegii și cumanii). Au fost numai hărțuieli de hotar cu feudalii locului, urmate de anexiuni convenite [23]. Înainte de această infiltrare maghiară, slavii se contopiseră în masa românilor.

Lăsînd la o parte istoria politică a regiunii carpato-dunărene, despre viața bisericească organizată aici știm foarte puțin înainte de secolul al XIII-lea. Izvoarele istorice ungurești vorbesc despre unele creștinări făcute la Constantinopol în secolul al X-lea, dar numai pe la mijlocul acestui secol ducele (ἄρχων) Giula (cca. 953—955) aduce de acolo pe Ierotei, care devine episcop al «Turciei» [24]. Lui Ierotei îi urmează un Antonie προέδριος Τουρκίας, așezat la Morissena pe Mureș (urbs Morissena), în țara lui Ahtum (pe la 1002) unde fundează și o mînăstire ortodoxă.

23. Dacă ar fi fost o înstăpînire a întregii Transilvanii încă din jurul anului 1000, aceasta ar fi fost oglindită și ea în izvoarele istorice maghiare cunoscute. Tăcerea izvoarelor istorice și nereflectarea acestor vremi în nici un fel în tradițiile ulterioare (mă gîndesc în primul rînd la Keza), arată că e vorba de o penetrație și nu de o cucerire. Izvoarele diplomatice confirmă penetrația.

24 Apariția lui Ierotei în Banat în această vreme nu este întîmplătoare. Ofensiva bizantină caută să profite de un scurt răgaz în șirul luptelor cu bulgarii și încearcă să oprească pătrunderea pecenegă, care sigur ajunsese pînă în Banat pe ambele versante ale Carpaților meridionali, și să oprească înaintarea maghiară din Panonia spre est. Tocmai în apropiere de acest hotar bănățean, împăratul Vasile al II-lea organizează noua Biserică Bulgară. Însă, în legătură cu aceste împrejurări Nicolae Iorga (*Istoria românilor...*, III, p. 11) zice: «Începuturile de organizare superioară a părților oltene sînt desigur în legătură cu această situație».

După aceste date nu mai avem informații pînă la 1204, cînd papa se plînge de multele mînăstiri grecești *(multa Graecorum)* din Ungaria, deci și în partea ocupată din Transilvania [25]. În același an (16 aprilie 1204) papa scrie și episcopului de Oradea să se intereseze de «unele biserici ale monahilor greci» care se ruinează prin «lipsa de grijă a episcopilor diecezani și din pricina acelor greci» și dacă între aceștia poate găsi vreunul dintre dînșii să fie făcut episcop pentru ei dar supus lui, să facă recomandare, ori să se așeze abați sau prepoziții latini [26]. În anul următor (3 mai 1205) papa scrie și episcopului de Calocea arătînd că «în țara fiilor chinezului Bela (Belo) se află un oarecare episcopat, pe care, cum nu e supus nici unei mitropolii», să-l facă a veni sub ascultarea apostolică. Îi atrage însă atenția să cerceteze «să nu fie cumva supus Bisericii din Constantinopol» pe care de curînd întoarsă la scaunul apostolic, «nu vrem s-o lipsim de dreptul ei» [27].

După aceea informațiile indirecte se înmulțesc. La 24 noiembrie 1234 se vorbește prima dată de vlahi *(walati)* care «țin de teutoni» și «alți ortodocși» pleacă din regat și «trec la dînșii ca să fie împreună», alcătuind un singur popor cu vlahii și cu episcopii schismatici [28]. Acest document papal nu s-a bucurat de exegeza necesară, dar este clar că pentru papa regatul Ungariei în care erau unguri, teutoni și ortodocși, este o entitate politică deosebită de *voievodatul* Transilvaniei, unde acum era o viață mai ușoară decît în regat încît atît ungurii și teutonii cît și ortodocșii înțelegeau să se transfere acolo. În realitate acest spor de populație îngroșa numărul semenilor lor din Transilvania [29]. În sfîrșit, la 2 iunie 1247, în cunoscuta diplomă acordată Ioaniților la așezarea lor la Severin, se face mențiune de exceptarea veniturilor de la «bisericile zidite și cele ce se vor zidi» în toată acea țară (Oltenia). Observăm însă interdicția ca, fără aprobare regească, pentru popularea țării să nu se primească acolo nici țărani «de orice stare și neam ar fi», nici sași, nici teutoni din regat [30]. Relatarea papii Grigore din diploma precedentă, confirmată și de această diplomă regală definește în mod clar procesul de emigrare din regatul ungar. Populația de orice fel din regatul ungar

25. N. Iorga, *op. cit.*, p. 15.

26. *Documente privind istoria României*, C. Transilvania, I, p. 28 (nr. 46). Hurmuzaki-Densușianu, I, 1, p. 39: «quedam ecclesia monachorum Graecorum... utrum per ipsos monachos grecos eadem monasteria in religionis observantia valeant reformari... unus fieri poterit episcopatus ex illis.

27. *Documente*, vol. cit., p. 29 (nr. 47) Informația este de mare importanță fiindcă arată, pe de o parte organizarea bisericească ortodoxă locală, iar pe alta, arată că există aci o confruntare catolică, care nu-și mai avea rostul după ce însuși Constantinopolul era acum latin.

28. *Documente*, vol. cit., p. 275 (nr. 230): a quibusdam pseudoepiscopis grecorum ritum tenentibus... alii orthodoxi... transeunt ad eosdem et sic cum eis .... ad schismaticos episcopos.

29. Din diploma papală reiese cu toată claritatea că această populație în deplasare nu vine decît din Ungaria, care la anul acesta nu stăpînea nici Oltenia, nici vreun teritoriu la sud de Banat, peste Dunăre. Puțin mai tîrziu diploma Ioaniților va lămuri situația.

30. *Documente*, vol. cit., p. 330 (nr. 285): exceptis ecclesiis constructis et construendi in omnibus terris supradictis... quod rusticos de regno nostro cuiuscumque conditionis et nationis, ac Saxones vel Teutonicos de regno nostro non recipiant ad habitandum terras supradictas nisi licentia regia speciali.

căuta să plece în alte părți. Teoria imigrării nu are o bază documentară atît de categorică.

Fără îndoială că pentru Biserica Catolică și pentru episcopatul ei informațiile sînt mai numeroase atît pentru Ungaria, cît și pentru Transilvania. Totuși pentru începuturi și acestea sînt limitate. Prima se referă la Mînăstirea ortodoxă de la Morisena, transformată în mînăstire catolică încă în timpul regelui Ștefan (mort la 1038) și poate devenită episcopia catolică de Cenad. În timpul regelui Ladislau (1077—1095) iau ființă episcopiile catolice de Alba Iulia și de Oradea. Toate sînt rezultatul politicii oficiale de stat.

În ce privește Biserica de pe teritoriul Țării Românești și al Moldovei pentru această vreme nu există informații scrise nici în ce privește Ortodoxia, nici catolicismul. Prin faptul că există misiuni creștine îndreptate atît spre cazari cît și spre ruși, este de la sine înțeles că nici aceste țări nu vor fi fost ocolite dar, conform obiceiului vremii, erau integrate dominatorilor pecenegi și apoi cumani. Pentru începutul secolului al XIII-lea avem totuși o vagă presupunere, dacă analizăm documentele privitoare la cavalerii teutoni așezați în Țara Bîrsei. Astfel, la 1222, vedem că aceștia au dreptul să înainteze pînă la Dunăre și pînă la hotarele brodnicilor, iar la 12 iunie 1225, papa arată că ei zidiseră chiar o cetate dincolo de munți dar ocupaseră și pămînt dincolo de drepturile statornicite. Aceasta ar fi o primă ofensivă catolică în ținuturile ciscarpatice.

Fără îndoială că problema cheie o reprezintă Dobrogea. Grecească și bizantină prin cultură și situație politică, călcată rînd pe rînd de toți invadatorii care au țintit Bizanțul, Dobrogea dispune și de cele mai multe informații documentare privitoare la istoria ei. Din punct de vedere al ierarhiei bisericești, aici a fost cea mai mare continuitate și de aceasta se leagă însăși problema ierarhiei bisericești nord-dunărene, realizată prin mutarea la Argeș a Mitropoliei de la Vicina [31].

Din toate acestea rezultă că informațiile documentare privitoare la structura Bisericii românilor sînt puține și nu totdeauna semnificative. Mai numeroase și mai lămuritoare sînt cele referitoare la teritoriul bizantin, inclusiv Dobrogea, pentru care se adaugă izvoarele epigrafice și, mai concludente, izvoarele arheologice, în special cele care privesc monumentele de arhitectură [32].

31. Legătura cu Patriarhia Ecumenică și stăruința acesteia de a nu lăsa Mitropoliile românești să cadă sub altă jurisdicție, nu se poate explica decît prin existența unui drept mai vechi. Acest drept nu l-a putut avea decît prin prezența bizantină în Dobrogea și întinderea Eparhiei Vicinei și la nordul Dunării. A. Sacerdoțeanu, *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Transilvania și Moldova*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVII (1959), p. 889—890.

32. Istoria arhitecturii religioase de pe teritoriul țării noastre ar trebui să dea cele mai prețioase date. Deocamdată ea arată că avem de a face cu două curente: unul romanic, mai bine documentat, se constată în Transilvania, mai ales în partea nordică, și în Moldova; al doilea, sud-dunărean, sau mai bine-zis bizantin, rămîne dominant în Țara Românească. Amîndouă se confruntă în Transilvania, în special în partea sudică. Cronologia monumentelor, încă în discuție în ce privește amănuntele, arată totuși o concordanță pentru secolele al XIII-lea—al XIV-lea, perioadă de largă difuzare a construcțiilor în piatră și cărămidă. Această difuzare nu exclude însă existența unei arhitecturi anterioare de tip sudic, ortodox, în Transilvania,

În general urme de biserici creștine construite monumental anterior secolului al XII-lea s-au găsit puține. Dacă în această vreme exista aci o ierarhie bisericească organizată, această lipsă nu se poate concepe. Este însă de înțeles dacă ne raportăm la situația de fapt: erau numai credincioși și popii lor sătești, care se mulțumeau cu o simplă casă de rugăciuni, o bisericuță de lemn care nu putea dura, sau chiar cu un bordei-biserică. Tîrguri și orașe, care au un caracter mai stabil în construcții, încă nu existau. Că a existat o populație nu ne îndoim și aceasta de bună-seamă a avut o credință, al cărei cult îl săvîrșea după o veche tradiție păstrată în forme populare. Altfel nu ar fi putut apărea în secolul al XIV-lea țări temeinice, popor numeros și ierarhie bisericească cu vîrfuri înalte.

Ierarhia Bisericii Ortodoxe a statelor române apare în secolul al XIV-lea o dată cu apariția statelor înseși, prin transferul Mitropoliei de la Vicina la Argeș și prin episcopatele existente în Moldova, acestea la început sub ascultarea mitropolitului de Halici [33]. Amîndouă aceste Mitropolii, din Țara Românească și din Moldova, sînt supuse jurisdicției bisericești a Patriarhiei Ecumenice.

În Ardeal și părțile adiacente nu mai există ierarhie ortodoxă. Tîrziu apare un exarhat în Maramureș (1391) și o serie de episcopate ulterioare, în legătură canonică cu mitropoliile din Țara Românească și Moldova. Evoluția politică normală a Transilvaniei fusese frînată prin transformarea țării într-un apanaj al coroanei maghiare și prin ofensiva catolicismului împotriva Ortodoxiei.

La capătul acestei expuneri apare o întrebare: de ce în dreapta Dunării sînt numeroase episcopate și lipsesc în partea cealaltă? Răspunsul, care este și o concluzie, stă în prevederile canonului 6 al Sinodului de la Sardica (343): să nu se mai numească episcopi în sate sau orașe mici, pentru care ajunge un preot. Pînă în secolul al XII-lea ținutul de la nordul Dunării corespunde acestei situații. Pe lîngă prevederea canonică se mai adaugă și dominația migratorilor, în general necreștini, și deci neinteresați în această chestiune. Încetul cu încetul ei se integrează creștinismului, făcînd posibilă organizarea unei ierarhii bisericești. Aceasta ajută la asimilarea alogenilor în masa populației autohtone.

În concluzie, *situația politică și socială a bulgarilor nu a dat acestora posibilitatea să efectueze vreo expansiune cisdanubiană pînă în secolul al XII-lea, nici sub aspect politic, nici religios. Aceste condiții nu au existat decît sub Asănești, vreme în care se impune însuși elementul românesc atît la nord cît și la sud de Dunăre.*

*

peste care s-a suprapus cea de tip catolic, săsească sau ungurească. Personal înclin să cred că urmele bisericii romanice aflate întîmplător sub catedrala din Sibiu, aparțin unei perioade anterioare așezării sașilor. Ar fi mai necesar să se facă un paralelism mai concret între construcțiile religioase și cele ale fortificațiilor de caracter militar.

33. Cnezatul de Halici, ca și Volinia, nu rezultă din destrămarea cnezatului de Kiev, ci amîndouă au o dezvoltare proprie, lentă, paralelă cu a polonilor, cehilor, slovacilor etc. și chiar cu a sîrbilor și bulgarilor. Istoria nu cunoaște excepții în desfășurarea vieții istorice a popoarelor dacă o legăm strîns de condițiile materiale proprii.

Dacă aceasta era situaţia politică în regiunea dunăreană, cum poate fi explicată *originea liturghiei slave la români?* Unele afirmaţii s-au strecurat cîndva în istorie, pe nu ştim ce căi, şi au devenit certitudini pentru cercetătorii următori, care nu le-au mai verificat. Aşa de pildă, fiindcă se cunoşteau «legendele» fraţilor Metodiu şi Chiril şi se ştia că Biserica noastră multă vreme s-a folosit de limba slavă, s-a spus că liturghia însăşi s-a introdus la noi o dată cu misionarismul acestor «apostoli ai slavilor», sau cel mai tîrziu în timpul discipolilor lor imediaţi. Pe urmă s-a pornit goană după argumente, care să întărească aceste aserţiuni devenite adevăr apodictic [34]. În realitate, făcîndu-se asemenea afirmaţii, nu s-au avut în vedere condiţiile materiale şi morale ale celor care trebuiau să răspîndească această liturghie, adică bulgarii acum slavizaţi. Acest lucru este esenţial şi am arătat mai sus că atunci (secolul al IX-lea—al XII-lea) nu existau aceste condiţii.

Chestiunea liturghiei slave a fost discutată în timpul din urmă de P. P. Panaitescu şi susţinută de el prin 6 teze de bază [35]. Să le analizăm.

Din capul locului spunem că argumentele invocate nu rezistă criticii fiindcă: a) Introducerea liturghiei slave la daco-români nu este în funcţie nici de stăpînirea ţarului bulgar, nici de a regelui unguresc, ci de credinţa poporului respectiv, care era ortodox. Deci numai după ce litigiile, începute în secolul al IX-lea, între patriarhul ecumenic şi papalitate se încheiaseră se poate vorbi de o liturghie ortodoxă în general, slavă în special. Se ştie că ofensiva catolică în părţile noastre este reluată numai în secolul al XIII-lea cînd se pune problema Ortodoxiei şi a limbii cultice.

b) În secolul al IX-lea nu poate fi vorba de expansiunea «liturghiei slave din Bulgaria spre Vest şi spre Nord», inclusiv printre unguri, unde nu s-a putut menţine, deşi în limba maghiară s-au păstrat termeni slavi pentru noţiuni de cult creştin. Tocmai acest lucru face să ne gîndim că una este a te creştina prin slavi, adoptîndu-le o parte din fondul principal de cuvinte şi alta este să ai liturghie în limba slavă, liturghia fiind o formă exterioară a cultului, o ceremonie. Faptul că din aceasta ungurii au păstrat numai «vecernia» (vecserne) şi parţial «Liturgia», arată că la început numai suprastructura obişnuia liturghia ortodoxă şi de aceea a putut să o părăsească cu uşurinţă în avantajul celei catolice, mai scurtă şi însoţită de avantaje materiale. În ce priveşte răspîndirea traducerii cărţilor religioase în limba slavă, suprastructura maghiară nu le-a putut primi, căci ori le cunoştea în greceşte, ori le primise în latină. Dar este tot aşa de probabil ca înainte de catolicizarea ungurilor să nu fi existat aceste cărţi slavone, sau să nu le fi fost cunoscute.

---

34. Acest adevăr apodictic este astăzi discutat pe toate feţele şi acum se constată schimbări de poziţii neaşteptate. În speţă, nu se poate admite crearea episcopatului numai ca urmare a activităţii Apostolilor slavilor, Metodiu şi Chiril. Chiar în Moravia iniţiativa a aparţinut şefului laic, întocmai ca şi în Bulgaria. De altfel acţiunea celor doi fraţi a fost limitată teritorial iar cultural a fost nevoie să treacă secole pentru a avea eficacitate.

35. Al. Grecu (P. P. Panaitescu), *Bulgaria în nordul Dunării în veacurile al IX-lea—al X-lea*, loc. cit., p. 234—236.

c) Este cert că terminologia religioasă slavă în limba română este de formă *bulgară*, dar nu este posibil să admitem mulțimea acestor cuvinte ca provenite prin misionarism, de altfel imposibil în acest secol al X-lea, sau prin stăpînirea bulgărească în nordul Dunării care era, cum am spus, de caracter turanic și mai veche decît epoca traducerilor slavone, mai ales că bulgarii înșiși atunci nu erau cu totul slavizați. Pe de altă parte, trebuie să facem deosebire între terminologia creștină generală și cea specială a liturghiei sau a ierarhiei.

d) Este adevărat că terminologia religioasă slavă generală, apelative comune, nu s-a putut introduce la noi decît cînd era cineva care înțelegea această limbă, adică în epoca de simbioză româno-slavă, cînd creștinismul comun pătrunsese atît la slavi cît și la bulgarii neslavizați, creînd aici premisele creștinării lor de mai tîrziu. Desigur aportul esențial în această privință l-au adus creștinii locului, bizantini sau romanici. Terminologia specială la daco-români însă nu a putut să fie introdusă decît cînd clasa dominantă, care își are originea și în slavi, a avut interesul să recurgă la ierarhia bisericească și la forma ei ceremonială, liturghia. Aici rămîne justă observația lui P. P. Panaitescu că «o parte dintre locuitori și în special cei din stratul social superior vorbeau slavonește» [36]. Puternic această clasă nu se manifestă decît de la sfîrșitul secolului al XII-lea înainte. Poporul însă nu a înțeles această slujbă și nu s-a identificat cu ea, mulțumindu-se cu slujba simplă în limba lui. De altfel este absurd să se creadă că spovedania și predica s-au putut face cîndva în altă limbă decît cea vorbită de popor.

e) Este adevărat că ierarhia bisericească la noi în secolul al XIV-lea vine prin Patriarhia Ecumenică și primii mitropoliți din Țara Românească sînt greci, dar teoretic limba folosită în biserică e cea slavă, însă o realitate din secolul al XIV-lea, cînd știm că pătura dominantă poseda o cultură slavă deosebită, nu poate fi transpusă mecanic în secolul al X-lea, cînd abia se încheiase procesul de românizare a slavilor din nordul Dunării și cînd organizațiile politice locale erau încă fărîmițate. Procesul acesta de trecere de la obștea sătească la județ avusese loc înainte de secolul al XI-lea, iar trecerea de la județ la «țară» (voievodat) în secolul al XII-lea—al XIII-lea. În prima perioadă influențele intersătești sînt de natură comună, populară, în timp ce în a doua sînt un apanaj al clasei dominante. Fenomenul se poate observa ușor în Transilvania, care pînă tîrziu de tot a rămas un voievodat compus din numeroase «țări», fiecare cu caracteristici proprii, deși unitatea nobilimii se săvîrșise prin maghiarizarea celei românești.

f) Datorită situației mai sus arătată, limba slavă devine limbă oficială, limba statului, dar numai în țările a căror evoluție se împlinise, Țara Românească și Moldova, unde totuși a fost o oscilație între slavă și latină, în mod egal cunoscute boierimii. Aceasta nu se întîmplă însă în Transilvania, unde limba oficială era latina, iar cea slavă rămîne numai pentru boierimea rămasă nemaghiarizată, și care ajunsese de mîna

36. *Ibidem*, p. 235—236.

a doua. O generalizare ca *limbă cultă*, nu putea avea loc în perioada prestatală și cu atît mai mult în perioada prejudețeană.

Tezele susținute de P. P. Panaitescu au trecut și în *Istoria Bisericii Române* (vol. I, p. 114—115). Aci se mai adaugă un argument serios, slujba Sfinților mari a apei din care a ieșit proverbul unguresc «Hosszú, mint a Szentiváni ének» (lung ca slujba Sfîntului Ioan), ca și alte cuvinte și expresii. Dar acestea arată că ungurii le-au împrumutat în timpul convietuirii inițiale cu slavii, pe cînd aceștia încă nu aveau organizare bisericească, iar regalitatea ungară era în legătură cu Biserica Bizantină. Observăm însă că slavii atunci nu erau singuri, dovadă că unele cuvinte ungurii le-au primit prin intermediul românesc. Optica sub care trebuie privită această problemă trebuie revizuită mai în adîncime. În nici un caz explicația nu vine prin cucerirea tîrzie a Transilvaniei de către unguri, ci din întîmplările mai vechi din Panonia însăși și poate din Ételköz, unde ungurii au convietuit cu populația mixtă româno-slavă.

Pentru întărirea acestei concluzii prezentăm cîteva date esențiale. Dacă ținem seama de succesiunea faptelor, atunci constatăm cu totul altceva. Datele de istorie generală sînt concludente. Cei dintîi slavi care s-au creștinat au fost dalmatinii (sîrbi) la care noua credință a pătruns pe cale populară, dar la sîrbii din interior (Pagania) creștinismul n-a pătruns decît în secolul al IX-lea—al X-lea. Este probabil că slavii ajunși în Peninsula Balcanică împreună cu avarii să fi cunoscut rudimentar creștinismul, deși realmente creștinarea nu s-a întîmplat decît o dată cu creștinarea țarului bulgar Boris (863), deci o dată cu bulgarii care erau și ei în curs de slavizare. Pentru Moravia datele sînt mai cunoscute și frații Metodiu și Chiril au adus aici aportul cel mai însemnat, deci în a doua jumătate a secolului al IX-lea. Polonii cunosc creștinismul în a doua jumătate a secolului al X-lea, sub Mieczko și Boleslas cel Mare (962—1025). Rușii de la Kiev trec la creștinism cam în aceeași vreme, sub cneazul Vladimir (980—1015), data probabilă 988—989. În toate cazurile creștinismul a fost impus de sus în jos și în acest sens fac mărturie izvoarele istorice. În consecință, la slavii înșiși au trebuit să treacă două secole pînă să se creștineze, fără a ști precis dacă aceasta s-a făcut la toți cu ajutorul limbii slave, ori al celei grecești sau latine, aflate multă vreme în concurență. Este sigur însă că la început atît bulgarii cît și rușii s-au folosit de limba grecească. Acest fapt nu trebuie minimalizat.

Pentru creștinarea bulgarilor, rușilor, ungurilor avem date certe de cum au decurs lucrurile și ce diligențe s-au făcut. Ba și concurența între Roma și Constantinopol în această privință este bine documentată. Știm unele lucruri și despre «misionarii» lor. Numai despre români nu se vorbește nimic. Aceasta se explică prin faptul că ei erau creștini de mai înainte. Dar aceasta nu este suficient pentru a admite tăcerea izvoarelor. Esența constă în faptul că românii nu constituiau încă o forță politică independentă și nu aveau nevoie de misionari, iar conducătorii sau «stăpînii» lor de sate și județe, erau socotiți federați ai așa-ziselor state barbare. Adăugăm că ei locuiau și în teritorii pe care încă nu le doreau unii sau alții sub stăpînire directă. Cînd s-a ivit această competiție izvoarele istorice au început să le semnaleze existența pe un teritoriu

vast. În asemenea condiții politice și sociale din vremea misionarismului lui Chiril și Metodiu, sau a discipolilor lor, nu s-a putut introduce liturghia slavă la români, căci la ei nu exista nici o ierarhie bisericească. În sprijinul afirmațiilor de mai sus vine și limba, prin cuvintele tehnice legate de cult în strînsă legătură cu oficiul preotului și cu agapele organizate de acesta.

Limba noastră a păstrat din această epocă *închinarea* (mr. ncl'inaciună-,-ne) din lat. *inclinatio* (înclinare) cu sensul reverenței către Dumnezeu, dar nu și *adoratio* (Προσκύνησις) care se referea la împăratul-zeu, și *iertarea, iertăciunea* (mr. l'irtare, lirtăciune) din lat. *libertare* (probabil liberarea robilor), element esențial de îngăduință — συγγνώμη — între semeni. Cînd această manifestare a trecut la o formă superioară de cult «iertarea» sau «metania» (mr. mitanie) s-a transformat în *pocăință* (din vsl. **покаꙗние**, μετάνοια poenitentia, existent în toate limbile slave (bulg. покајане, sîrbă покајане, cehă pokáni, polonă pokuta, rusă покаянїе), cuvînt care a rămas în limba noastră numai ca termen cultic. Tot la această vreme duce și cuvîntul *prinos* (— προσφορά, oblatio, primitial — din vsl. **приносъ**, bulg. **приносене**, sîrb., принос, поклон, дар, ceh. prinos, dar, polon. przyniesiony, rus. приношеніе), asimilat în limba noastră cu *dar* (— δόσις , datio, dar și χάρις — gratia; bulg. **дар**, sîrb. поклон, дар ceh. dar, polon podarek, podarunek, rus. подарок, даpование), aproape sinonim cu *danie* (— δόσις , datio, bulg. **жрътва** , sîrb. жртва ceh pbetovani, obet, polon ofiara, rus пожертвование). Acestea au intrat în limba noastră cînd biserica era organizată la nivelul parohiei și cînd la slavi **жрътва** — Θυσία, sacrificium — nu mai era în practică, agapa transformîndu-se în *pomană* (vsl. **помѣнъ**, **памѧтникъ** — memoria —, bulg. **помѝн**, **поменик**, sîrb. споменик, ceh pomnik polon pomnik «le monument», rus помятникъ), în scopul căreia se aduceau pame(n)te (vsl. **памѧть**, bulg. **памет**, **спомен**, sîrb. **памѝт**, **спомен**, ceh, pamet, polon paomiec, rus память).

Toate acestea arată o vreme creștină cînd slava veche era comună dar din punct de vedere bisericesc (se transformase forma «jertfei»), iar la cehi și poloni intrase sub influența lui *oblatio*. «Mitania» din mr. fixează data introducerii acestui grup de cuvinte slavone *după* despărțirea dialectelor. «Moaște» vine și el în sprijinul datării propuse. Existent în dr. și mr. el vine sigur din vsl. **мощи** —) λείψανα , cadaver, reliquiae), fiind și în rusă, sîrbă și bulgară (bulg. avînd și **липсана**), dar el n-a apărut decît cînd *comemorarea* sfinților s-a transformat în *cinstirea* moaștelor. Lipsind la cehi și la poloni această transformare nu avusese loc cînd aceștia au trecut sub oblăduirea Bisericii Romane.

*

În condițiile istorice arătate, se poate înțelege mai bine atît raportul real între influența slavă și limba română, cît și motivele apariției tîrzii a ierarhiei bisericești române. În primul rînd este evident că, avînd în vedere frămîntările interne ale primului țarat bulgar, și fărîmițarea lui în numeroase voievodate centrifuge, cum și puțin numerosul cler

bulgar, preocupat îndeosebi de nevoia traducerii cărților bisericești de bază din grecește în limba slavo-bulgară, lipsesc premisele necesare pentru a admite atît posibilitatea unei expansiuni teritoriale cît și cîștigarea prin misionarism religios a unor popoare străine de cel bulgar, care vorbeau o limbă deosebită de a lor. Dacă la aceste constatări, care rezultă din însăși analiza documentelor, mai adăugăm ofensiva de elenizare întreprinsă de Bizanț, apare și mai categoric imposibilitatea unei expansiuni de caracter religios. În consecință, în perioada cît durează primul țarat bulgar și criza politică bulgară, la nord de Dunăre nu s-a putut înființa o ierarhie bisericească tutelată de Biserica Bulgară. Dimpotrivă, sînt suficiente premise care pot duce la reafirmarea tutelei Bisericii Constantinopolitane, care avea ca punct de sprijin Dobrogea.

În toată această perioadă viața creștină de rit ortodox a continuat să existe nu numai în Dacia, ci și în Panonia și în ținuturile alăturate. Împrumuturile de cuvinte care au la bază practica religioasă, trec de la romanicii locali, acum deveniți români, la toți vecinii. În primul rînd se află în limba maghiară, apoi la cehi și la poloni și nu lipsesc cu totul nici de la ruși, prin care înțelegem în acea vreme populația slavă cunoscută mai tîrziu sub numele de ucrainieni.

Și totuși în organizarea Bisericii noastre se simte influența bulgară. Aceasta pune întrebarea de ce tocmai această limbă a fost întrebuințată la slujba bisericească în vremea cînd exista o ierarhie bine determinată și cînd această ierarhie ținea în mod nemijlocit de Patriarhia Ecumenică? Răspunsul apare evident dacă avem în vedere faptul că toate aceste legături religioase își au temeiul în existența celui de al doilea țarat bulgar apărut la sud de Dunăre la sfîrșitul secolului al XII-lea. Acesta nu avea nevoie să întreprindă o ofensivă asupra românilor, nici politică nici religioasă, fiindcă o bună parte dintre aceștia sînt colaboratori și făuritori ai acestui țarat pe de o parte, iar pe de alta, sprijinul substanțial îl primea de la feudalii locului, acum în plină dezvoltare și care culturalicește se exprimă în limba slavă. Cînd și acest țarat a intrat în descompunere în secolul următor a fost natural ca Patriarhia Ecumenică să încerce și să izbutească a reintra în drepturile ei vechi de tutelare a tuturor Bisericilor Ortodoxe, inclusiv Biserica Română. Explicația rezultă din însăși firea lucrurilor, ce ne-a fost călăuză pentru fiecare problemă în parte.

Ca atare, au existat legături de limbă și amestec de populații în timpul conlocuirii avaro-slavilor cu strămoșii românii; a fost o dominație politică bulgară de tip turanic, însă limitată și exercitată cu ajutorul unei suprastructuri locale românești dar de cultură slavă în timpul primului țarat bulgar, însă nu a fost posibilă o ierarhie bisericească bulgară decît o dată cu apariția celui de al doilea țarat bulgar, obișnuit zis vlaho-bulgar. Numai din această vreme înainte se poate vorbi la noi de o expansiune a culturii în limba slavă, cu toate că ierarhia bisericească a românilor nord-dunăreni era supusă ierarhiei constantinopolitane. În fond rămîne o ierarhie bizantină.

Pr. Lector Chiril Pistrui

MANUSCRISUL SLAV Nr. 2 DIN BIBLIOTECA MITROPOLIEI DIN SIBIU

Între numeroasele «opere de artă» veche românească se află și manuscrisul de care ne ocupăm, provenind, ca majoritatea obiectelor de artă medievală, din zestrea instituțiilor noastre religioase, deosebit de prețioase pentru cunoașterea istoriei culturii românești.

Am socotit că prezentarea acestei cărți, însoțită de ilustrația necesară, privită în ansamblul ei și de încadrarea ei, bineînțeles cu caracter încă provizoriu, în șirul manuscriselor de același gen cunoscute pînă acum ca fiind deosebit de folositoare.

Înregistrat la cota «Ms. slave, nr. 2», în Biblioteca Mitropoliei Ortodoxe din Sibiu, se află un manuscris slav, de redacție medio-bulgară, cu ortografie eftimiană și influențe slave răsăritene.

Din manuscris lipsesc: titlul cărții, prefața sau postfața și mai multe file.

Manuscrisul are o scriere excepțional de frumoasă, copistul folosind un mare lux în ce privește materialul de scris, ca: cerneluri, pergament, aur, etc.

Dăm în traducere cîteva titluri din manuscris, din care va reeși chiar titlul cărții:

f. 13^{r}: Polunoșnița a doua;
f. 22^{v}: Începutul utreniei;
f. 36^{r}: Troparele și condacele din cursul săptămînii;
f. 43^{r}: Ceasul întîi;
f. 52^{r}: Ceasul al treilea;
f. 61^{r}: Ceasul al șaselea;
f. 76^{v}: Ceasul al noulea;
f. 85^{r}: Începutul pavecerniței celei mari;
f. 103^{r}—169^{v}: Sinaxarul;
f. 170^{r}: Slujba sfintei și marei mucenițe [1];
f. 185^{r}: Troparele învierii și ipacoi.

Din titlurile mai sus menționate, reiese că manuscrisul de care ne ocupăm este un *Ceaslov*.

Manuscrisul a fost legat, dar îi lipsesc scoarțele. În felul acesta s-a folosit, timp îndelungat, iar pe prima și pe ultima filă, cu greu se mai poate citi, fiind înegrite în decursul timpului de umezeală și uzaj.

Textul manuscrisului are o scriere cu literă dreaptă, înaltă de 4 mm.

---

1. **Totuși**, se începe cu Duminica Vameșului și a Fariseului și merge pînă la Duminica Tuturor Sfinților.

Sub felul impecabil în care se prezintă manuscrisul, ca: scriere foarte frumoasă și îngrijită; cerneala din cea mai bună calitate, chinovarul în majoritate aurit; pergamentul de o calitate superioară (din piele de vițel); lux în folosirea materialului de scris, lăsînd pe pagină margini mari albe: în partea de sus — 25 mm, jos — 65 mm, iar în partea dreaptă și cea stîngă cîte 45 mm, reiese că această carte a fost scrisă pentru o persoană distinsă; fie pentru un înalt ierarh, fie pentru un domnitor sau un mare dregător de la Curtea domnească.

Cu excepția ultimelor trei rînduri de jos de pe f. 98^{v} și cele trei file adăugate ulterior pentru a se completa textul (f. 99—101), manuscrisul a fost copiat de aceeași mînă. În filele adăugate, se folosește o scriere mai puțin caligrafică și un material, în general, de o calitate inferioară.

Manuscrisul de care ne ocupăm are scrierea continuă. Titlurile, frontispiciul, inițialele (unele frumos îmbinate), indicațiile tipiconale și unele puncte mari — puse în partea de sus a rîndului — au fost scrise cu chinovar, în cea mai mare parte aurite.

În textul nostru, se remarcă amestecul literelor, întocmai ca în monumentele româno-slave din secolul al XV-lea [2]. Subliniem cîteva dintre ele, anume:

În unele situații, după litera «i» se exită scrierea vocalei iotate, adică în loc de **иа, ие**, etc. se scrie **їа, їе**, fapt ce s-a extins și după alte vocale, ca de exemplu: **безаконїа** — f. 58^{r}; **оубїєнь** f. 103^{r}; **велїѫ** f. 105^{r}; **добродѣтелїѫ** f. 123^{v}; **моа, твоа** f. 27^{r}; **въсакаа, вѣрꙋѫ** f. 21^{v}; **ѭ**. etc.

Vocala « **ї** » se folosește înainte de vocală, iar vocala « **и** » — în celelalte situații, de exp. **пріндоша, миро**ꙋ, etc.

Litera **и** se amestecă cu **ы** și invers, de exemplu: **възсїлае** în loc de **възсылаемъ, прѣꙋобыдѣнїе** în loc de **прѣꙋобидѣнїе**, etc.

Vocala **ѣ** se amestecă cu **ꙗ, ѧ** ; voc **ѧ** — cu **ѣ, ѭ, и, є, ꙗ** ; voc. **оу** cu **ю, ѫ** ; voc. **ѫ** — cu **ѧ** și invers, de exemplu: **прославлѣе** în loc de **прославлѧетъ** f. 183^{v}; **сохранѣѧ** în loc de **сохраняѧ** f. 24^{r}; **добродѣтелїѧ** în loc de **добродѣтелїѫ** f. 123^{v}; **въ землѧ** în loc de **въ землѭ** (ac. sg.) f. 78^{r}; **на землѧ** în loc de **на земли** (loc. sg) f. 171^{v}; **ѧрмѧнїѧ** în loc de **армениꙗ** f. 106^{r}; **Їоуꙋдови** în loc de **Їюдови** f. 17^{v}; **ноуꙋждаѧѫѭ** сѧ în loc de **нѫждаѧѫѭ** сѧ f. 26^{r}; **и въ жѧждѫ моѭ** în loc de **жѧждѫ** f. 20^{r}, etc.

La începutul cuvîntului în text, nu se folosește iusul mare (**ѫ**), ci vocala **оу**.

Acolo unde se află două vocale nazale, una după alta, prima este ius mare și a doua ius mic, de exemplu: **болѣщѫѧ** — f. 106^{r}; dar, cu totul sporadic, se folosesc și două iusuri mici unul după altul, de ex.: **древнѧѧ** f. 31^{r}.

Copistul, în textul său, a folosit ierurile (**ꙑ, ь**). În interiorul cuvîntului și în prepoziții s-a folosit ierul mare, la sfîrșitul cuvîntului și în formarea literei «Î» — ierul mic (**ь**). Într-o mică măsură, se observă

2. Cf. I. D. Negrescu, *Limba slavă veche*, București, 1961, p. 104 ș.u.

amestecul ierurilor și omiterea lor, de ex.: слѣзы f. 94r; ꙗзыкъ f. 55v; бл҃вит f. 10r; из f. 179r ș. a.

În text s-au folosit literele ꙋ și ѧ vocalici, de ex.: длѫготрѣпѣливъ f. 17v și litera ѧ epentetic, de exemplu: на зємлѧ f. 53r, 171r ș. a. Apoi, semnele diacritice și accentul, titla și literele suprascrise mici, ca: о̀, с̀, ч̀, д̀, л̀, х̀, п̀, г̀ și т̀. Litera « т » se află scrisă nu numai pe « ѡ », ci și pe alte litere, ca: ловꙗ, можє, fie pe о̾, ѧ̾, ѫ̾ ș. a.

Ca vocale iotate s-au folosit literele: ꙗ și ю, iar vocala « ꙗ » se folosește la începutul cuvîntului, de exemplu: ꙗ̂ко, ꙗ̂же, ꙗ̂стн, etc. (f. 33, 178, 184, 186 ș. a.).

Litera «о» se folosește în formă simplă (О), cu un punct la mijloc, marcînd numărul singular (око — cu punct în mijlocul primului о = un ochi) și cu două puncte la mijloc, în care situație marchează numărul plural (очи — cu 2 puncte în mijlocul lui о = ochii f. 182v) ș.a.

Din punct de vedere morfologic, manuscrisul se caracterizează prin folosirea dualului în sistemul numerelor, de ex.: ногама моима f. 26v ș. a.; în ce privește cazurile: caz dat. în loc de gen. sg. de ex.: тр҃о пр҃коу în loc de пр҃ка f. 116v ș. a.; caz gen. în loc de ac. sg., de ex.: ѣгда прїидеши в҃ на зємлѫ în loc de на зємлѭ f. 171v ș. a.; caz dat. sg. în loc de ac. sg., de ex.: ѡдалает сѧ празникоу în loc de празникъ f. 130v ș. a.; caz gen. sg. în loc de voc. sing., de ex.: красоуи сѧ ѣфравѳ în loc de ѣфра̂тє f. 127r ș. a.; caz nom. pl. în loc de ac. pl. de ex.: сице поє часове на пасх҃ѫ f. 179r «aici cîntăm ceasurile Paștelui, în această expresie s-a folosit cuv. часове în caz nom. pl. în loc de ac. pl. și expresia « на пасх҃ѫ », care este o formă bulgară de dativ sau ac. de scop, formă apărută pe deplin în sintaxa limbii bulgare în secolul al XV-lea [3].

Remarcăm că manuscrisul de la Sibiu, într-o mare măsură, se aseamănă cu *Tertaevanghelul slavo-grec* (1429) și cel *din 1436* scrise de Gavriil monahul la Neamț și cu *Tetraevanghelul* diaconului Theodor din 1491. De ex.: punctul mare pus în partea de sus al rîndului [4]; pe litera I se folosesc două puncte; literele: ѳ, о, ѡ ș. a. se aseamănă; literele ꙋ, ц, оу, ѳ, ș. a. de la sfîrșitul paginii — cu linia verticală trasă mult în jos, sînt la fel cu cele moldovenești [5]; literele М, Б ș.a. sînt caracteristice celor moldovenești din secolul al XV-lea.

În manuscris se folosesc inițialele înflorate mari și mici. Inițialele mari sînt ornamentate cu forme stilizate, treflate, alcătuite din linii curbe și unele drepte, lăsînd interiorul desenelor alb, spre deosebire de inițialele mici, care sînt alcătuite din linii pline, mai mult drepte, ce se întîlnesc adesea ogival sau formează în corpul literei cîte o curbură pronun-

3. Cf. K. Mircev, *Gramatica istorică a limbii bulgare*, Sofia, 1963, p. 159 ș.u. (prep. на + пасх҃ѫ — ac. sg.).

4. Vezi planșele nr. 3, 7 și fig. 6 la M. Berza, *Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare*, Edit. Acad. R. S. România, București 1964, p. 573.

5. Vezi planșele nr. 2, 4, 6, și 5, 7.

țată și scurtă. Toată întinderea literei și capetele sînt înflorate cu puncte și linii pline. Inițiala mare atinge o înălțime cît șapte rînduri din text.

În prima parte a manuscrisului în legătură cu inițialele specifice manuscrisului vechi — se folosesc mai mult inițialele mari și mai puțin cele mici, ca apoi inițialele mici să devină preponderente, iar spre sfîrșitul manuscrisului mai mult inițiale obișnuite neînflorate. Remarcăm 21 de inițiale mari și circa 29 mici. Dintre inițialele mari, 11 sînt înflorate la fel ca cele mici, de ex.: Г f. 43r, Г f. 44r, М f. 45v, Б f. 61r, Ж f. 63r. П f. 65v, В f. 68v, Б f. 72v, К f. 76v, Х f. 80v, Г f. 97r.

După trăsăturile florale, inițialele mari și mai ales cele mici, ca, de ex. iniț. Г f. 97r, într-o mare măsură, se aseamănă cu cele din manuscrisele moldovenești din secolul al XV-lea (Vezi planșa nr. 8 cu inițiale mari și mici din manuscrisul nostru și mai ales inițiala mică М de la sfîrșitul planșei din Tetraevanghelul de la Neamț (1436) a lui Gavriil Monahul) [6].

Prin urmare: amestecul literelor din manuscrisul nostru, ca și în manuscrisele româno-slave datate, folosirea ortografiei eftimiene, semnele menționate mai sus, asemănările cu manuscrisele moldovenești din secolul al XV-lea, toate atestă că manuscrisul, de care ne ocupăm, a fost scris în secolul al XV-lea, în Moldova într-un mare centru cărturăresc din acea vreme, ca Neamț sau într-una din mînăstirile din nordul Moldovei. Copistul nostru a făcut parte din Școala lui Gavriil Monahul, fiind unul dintre ucenicii acestuia.

El a folosit pergamentul, din piele de vițel, de o calitate foarte bună. Cele trei file adăugate ulterior (f. 99—101) de un alt copist, care a completat cartea, sînt tot din pergament, dar de o calitate mai inferioară.

Filele: 114, 115, 141 ș. a. au avut mici defecțiuni (găuri) în pergament, dar au fost reparate (lipite), de la începutul alcătuirii manuscrisului.

Dimensiunea textului pe pagină: f. 1—98r și 103—104v sînt de 11 × 16 mm, f. 99r—101v sînt de $13'/_2 \times 18^1/_2$ și f. 105r—189v sînt de 11 × $16^1/_2$ mm.

Manuscrisul, în prezent, cuprinde 189 file, numerotate de noi, distribuite în 26 caiete a cîte opt file în fiecare caiet, afară de caietul 24 (f. 161—166) care a fost format din 6 file.

Din carte lipsesc mai multe file, anume: caietul întîi lipsește în întregime; din caietul 12 lipsesc șapte file; din caietul 15 au lipsit din interiorul caietului 6 file la care ulterior s-au adăugat 3 file; caietul 16 are lipsă 6 file din interior, iar din caietul al 25-lea lipsește fila a 6-a, fiind ruptă.

Din fila 3 a caietului 6, în partea de jos, s-au tăiat 115 mm fila întîia din caietul 25 este cu 30 mm mai mică, în lățime, decît restul cărții. Fila 185 are colțul de sus, din stînga, rupt și fila 189 are partea de sus ruptă.

În manuscris, numărul rîndurilor pe pagină se prezintă astfel: filele 1—98r și 103—104v au cîte 19 rînduri; filele 105—147v și 149r—189v au cîte 20 rînduri; fila 148r și v are 21 rînduri; filele (adăugate ulterior)

6. A se vedea planșa nr. 8 și la M. Berza, *op. cit.*, p. 572, fig. 5.

98v—99v au cîte 22 rînduri; f. 100 și 101v au cîte 24 rînduri, iar f.—101r are 25 rînduri.

Filele 1r și 189v sînt înnegrite din cauza umezelii și a uzajului, încît cu greu se poate citi pe ele.

Proveniența cărții în Biblioteca Mitropoliei este necunoscută.

Grafia manuscrisului este uncială.

*

Manuscrisul cuprinde 26 caiete (numerotat în caiete a cîte opt file, purtînd signatura în partea de jos, spre marginea exterioară a filei r. și v., la începutul și sfîrșitul caietului). Primului caiet i s-a șters signatura de la sfîrșit.

Pe f. 107r, sub frontispiciu și titlu se află scris: «Slujba Sfintei și Marei Mucenițe. Duminica despre Vameș și Fariseu, «urmează condacul gl. 2: «Farisee...». În continuare, cu aceeași cerneală, același scris, tot sub formă de stihiră se află scris: «Se cuvine a ști: Dacă în această săptămînă de trei ori blestemații de armeni postesc spurcatul lor post numit arțivurie; iar noi, ca disprețuire a rușinii lor, mîncăm în toată această săptămînă brînză și ouă, iar oamenii de rînd — carne, călcînd dogmele lor ce se zic învățătură» [7].

Dăm textul în limba slavă: **побѣдѣ вѣрни ꙗкѡ сїѧ и ѣлѧ постѧт сѧ трѣклѧтїи ѧрмени, скврѣнны и постъ. нарицаемїи ѧрцивоурїевъ. мы же на прѣ'обыдѣнїе и истоу. и мы вьсѧ сѣмицѧ сы́ѧ сыръ и ꙗйца. и простїи людїе мѧсѧ. попираѧще и догмати. сиръ́ оучѣнїе.**

În tot cuprinsul manuscrisului sînt redate reguli tipiconale dezvoltate, conform uzului atonit.

În scrierea textului, copistul a folosit linierea orizontală prin imprimare în pergament. Linierea verticală de pe marginea textului, aproape că nu se mai poate distinge. Linierea prin imprimare în pergament, atît orizontală cît și verticală de pe marginea textului, se observă mai clar la foile adăugate (f. 99—101), de exemplu: f. 101.

În ce privește ornamentația, manuscrisul este remarcabil prin frumusețea scrierii cu caligrafia ei excepțională și foarte îngrijită. La scrierea titlurilor, inițialelor, a frontispiciului și a unor reguli tipiconale s-a folosit chinovarul — pe alocuri aurit, în restul cărții s-a folosit cerneala ruginie. Titlurile cu litere frumos desenate, înalte de 20 mm (f. 13, f. 22, f. 85) și de 17 mm (f. 36, f. 43 ș. a.) sînt de o frumusețe rară [8].

În manuscris, copistul a desenat un frontispiciu (f. 170r), împletit din șuvițe goale ce seamănă cu un macrameu, înflorat pe margini și la capete. Acestea din urmă pornesc spre marginea de sus a filei, apoi se

7. De la 1182, episcopii armeni au purtat mitra latinilor în locul celei grecești, apoi numai toiag și inel după latinii monofiziți. De aici, unele particularități și inovații izvorîte din influența latinilor și adoptate de armeni pentru a sfida pe greci. 8. Vezi planșa nr. 1.

apleacă spre mijloc, unde din bucla centrală a împletiturii se ridică tot spre marginea de sus a filei o cruce, avînd pe laturi inițialele: ІС. ІХ [9].

În general, copistul a lăsat în partea de jos a paginii, margini mari precum și la sfîrșitul capitolului cu slujba respectivă. De ex.: f. 12[v] are 4 rînduri de sus, scrise, în rest fila este albă; f. 60[v] are jumătatea de jos a paginii albă; f. 84[v] are 8 rînduri de sus scrise, în rest — albă; f. 102[r] are 10 rînduri scrise, în rest — albă; f. 102[v] — albă; f. 169[v] are 9 rînduri scrise în rest — albă; f. 184[v] are 8 rînduri scrise, în rest — albă.

Însemnare: f. 135[r], — «Să știe... că au murit Ioana sinbătu în zua Sf. Grigori Bogoslov, an. ҂ѧѱѳї (1719), luna ianuarie, în 25 zile... Alte însemnări mai deosebite nu se află în manuscris.

Cartea a fost legată. Legătura ei inițială se păstrează, dar scoarțele i s-au pierdut. La cusutul cărții, legătorul a folosit ața de in, caietele fiind prinse cu ață în 9 locuri. La cotor, pergamentul a fost crestat în 5 locuri, dintre care, trei, cele de la mijlocul cotorului, mai adînc, prin care s-a trecut cîte o sfoară de care s-a prins ața la cusut iar în cele 2, spre capetele cotorului cu o crestătură mai mică, de unde ața s-a întors înapoi, cosîndu-se de caietul următor. Între aceste cinci crestături, caietele au fost prinse cu ață încă în patru locuri, fără crestături în pergamentul cotorului cărții.

În afară de fila 1 și 189, adică prima și ultima filă a manuscrisului, care au fost uzate din cauza timpului și a umezelii, atît pergamentul cît și scrierea manuscrisului se păstrează într-o formă impecabilă.

*

Lipsind o parte de rugăciuni din textul manuscrisului de care ne ocupăm, un alt copist, avînd un altfel de scris, a căutat să completeze textul manuscrisului întîi, cu adaosuri pe care le vom numi manuscrisul al II-lea. Ductul literelor, pielea pergamentului, felul cum sînt prinse foile, lipite și cusute de carte, liniile trasate prin imprimare care indică rîndul, cuvintele separate, ne indică munca copistului de mai tîrziu.

Completarea textului începe cu ultimele trei rînduri de pe f. 98[v], urmînd pe f. 99[r]—101[v]. Marginile albe sînt cu mult mai mici față de restul cărții, pergamentul — de o calitate inferioară, scrisul mai puțin caligrafic, iar semnele de punctuație, față de restul cărții, sînt mai dezvoltate, aproape se aseamănă cu cele din Noul Testament de la Bălgrad (Alba Iulia), 1648. Totuși, separarea cuvintelor și semnele de punctuație din Noul Testament sînt mai corecte, mai apropiate de cele moderne decît cele din manuscris. Cuvinte prescurtate și litere suprascrise se află mai des folosite în manuscrisul al doilea, iar semne de punctuație — mai puține și nu așa de corect folosite ca în Noul Testament.

În manuscrisul al doilea se folosesc ierurile, dar adesea, în poziție intensă sau vocalizate. Vocala ius mare (ѫ) s-a înlocuit prin ѭ. Literele ҏ și ѯ vocalici nu se folosesc de exemplu: оутвєрждены. La mod

9. Vezi planșa nr. 2.

ind. prez. pers. III sing. se folosește terminația тъ în loc de тъ, de exemplu: просвѣтитъ f. 101r.

În text se întîlnește expresia: « ги помилѹй : двaжѕ » (Doamne miluiește: de două ori) — f. 101r.

Copistul, în otpustul de la Pavecerniţa cea mare (f. 101r și v) amintește pe fericiții Antonie și Teodosie, întemeietorii Mînăstirii Pecera din Kiev de exemplu: «Iisuse Hristoase, adevăratul...: a fericiților și purtătorilor de Dumnezeu părinților noștri Antonie și Teodosie de Pecera...».

La fel cu otpustul amintit mai sus, aflăm otpustul la Sfîntul Maslu din *Molitfelnicul* tipărit la Lvov, în jurul anului 1761, în care se amintesc fericiții și purtătorii de Dumnezeu părinți Antonie și Teodosie de Pecera [10].

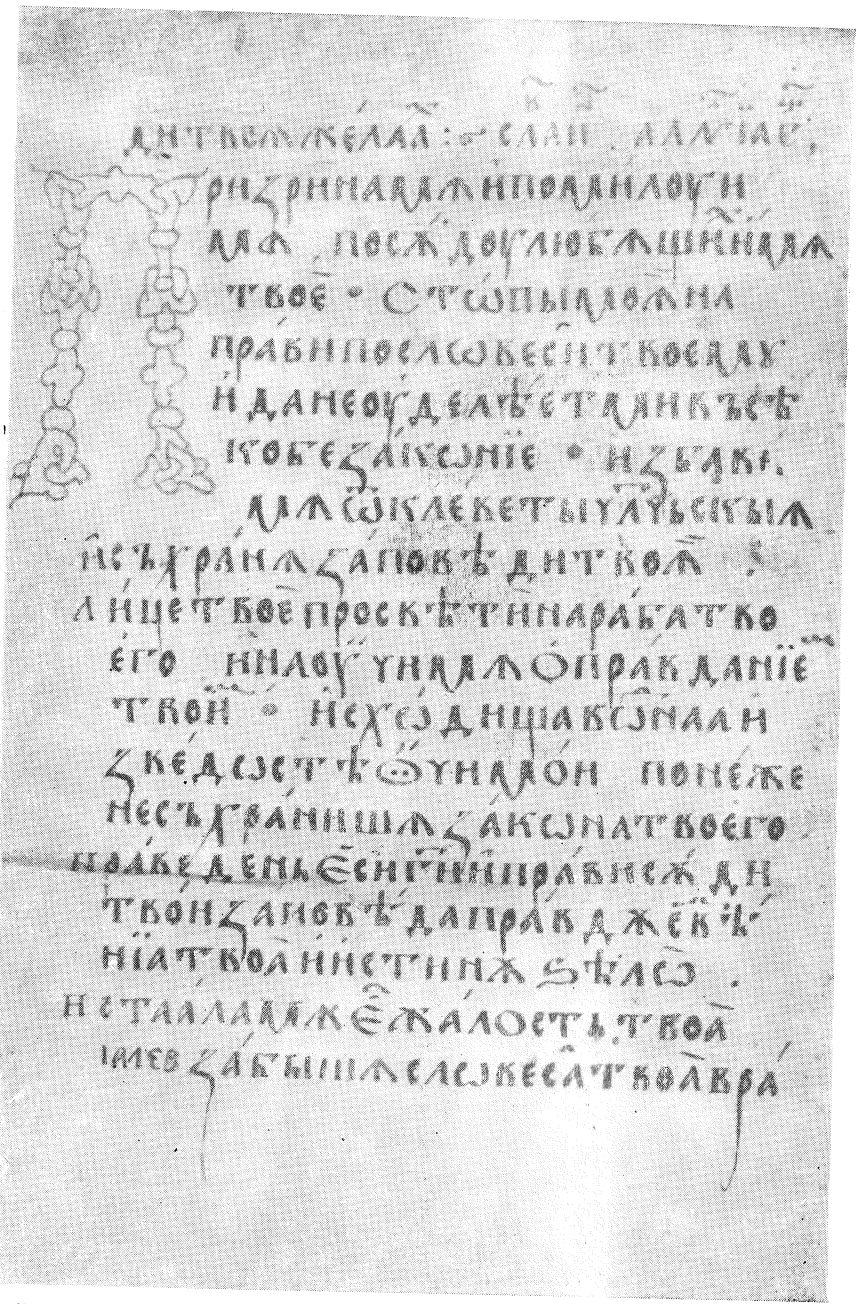
Nu mai încape nici o îndoială că copistul manuscrisului al doilea, a avut ca prototip un Ceaslov de redacție slavă de răsărit. Aci, la slavii răsăriteni s-au dus discuții dacă expresia: «Doamne miluiește», Aliluia ș. a. să se zică sau să se facă de două sau de trei ori (Vezi *Îndreptarea cărților de ritual*, de Maxim Grecul, 1556 și *Sinodul Stoglav* — 1551). Asemănarea dintre otpusturile amintite ne duc la aceeași concluzie, fără a mai aminti și alte indicii.

Separarea cuvintelor din text, în raport cu manuscrisul întîi care, are scrierea continuă, folosirea semnelor de punctuație specifice cărților dinaintea *Noului Testament* de la Bălgrad (1648), folosirea cuvintelor prescurtate și a literelor suprascrise în text, amintirea fericiților Antonie și Teodosie de Pecera, expresia «Doamne miluiește» de 2 ori; toate acestea atestă că al doilea copist și-a scris textul în nordul Moldovei, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea sau în prima jumătate a secolului al XVII-lea.

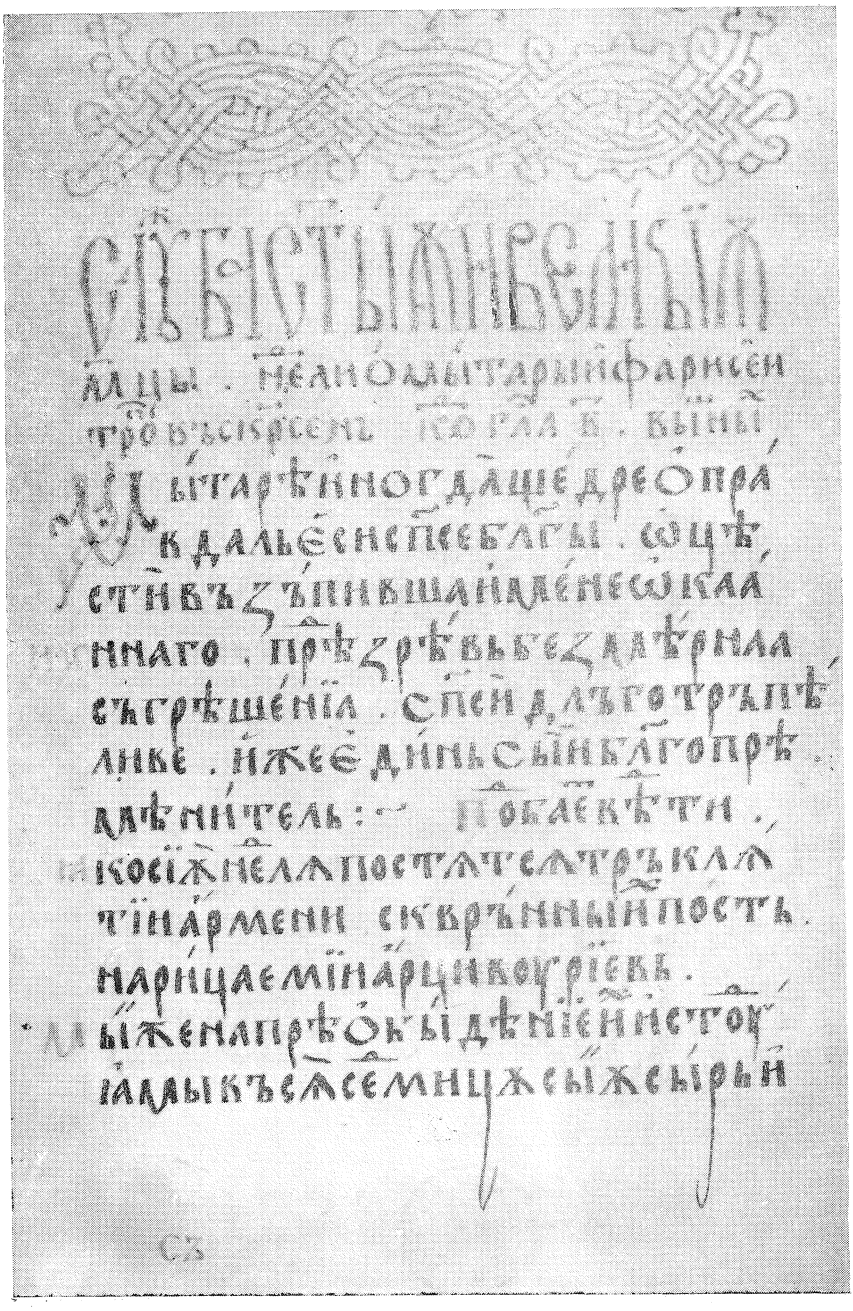
În general, manuscrisele I și II au fost scrise în Moldova, cel dintîi în secolul al XV-lea, iar cel de al doilea în a doua jumătate a secolului al XVI-lea sau în prima jumătate a secolului al XVII-lea, avînd influențe slave-răsăritene.

Manuscrisul de care ne ocupăm nu a fost cunoscut cercetătorilor, și nu a fost publicat.

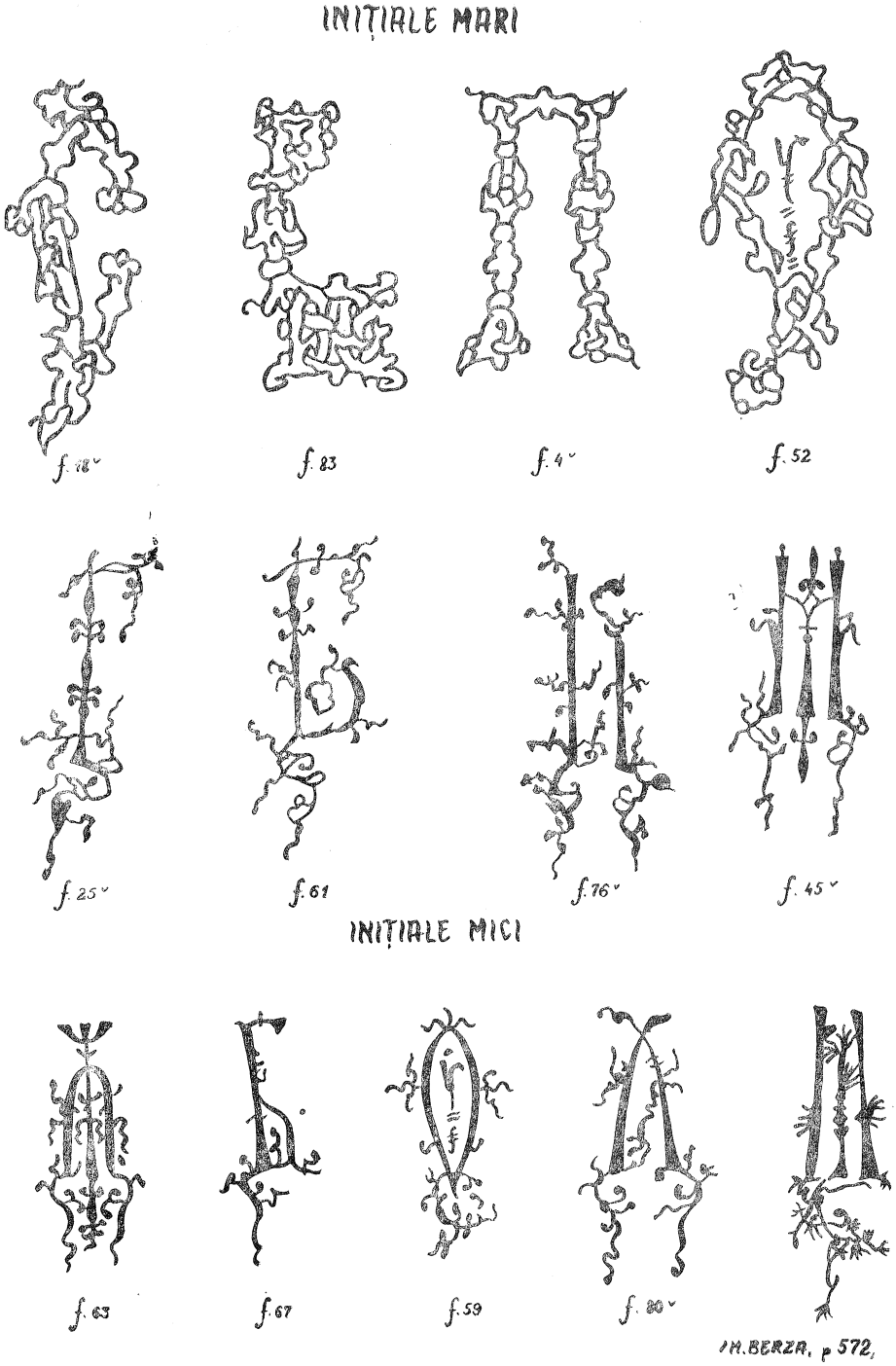
10. Molitfelnicul tipărit la Lvov pe lîngă Frăția bisericii Adormirea Maicii Domnului, cca. 1761, f. 160: Пр҃еповныхъ и Б҃гоносныхъ О҃цъ нашихъ ѳ҃ѧнтѡнїа и ѳеѡдосїа Печерскихъ...



Fila 4 v din Manuscrisul slav nr. 2 din Biblioteca Mitropoliei din Sibiu



Fila 172 r din Manuscrisul slav nr. 2 din Biblioteca Mitropoliei din Sibiu



Exemple de litere inițiale din Manuscrisul slav nr. 2 din Biblioteca Mitropoliei din Sibiu

f. 13[2] - ДРѢГАПОЛѢНО҃ЩНИЦА (polunoșnița a doua);

f. 22[v] - НАЧАЛО ЎТРѢНѢ. (începutul utreniei);

f. 36[2] - ТРОПАРѢЗНЄЛИЦКО. (troparele și condacele din cursul săptămînii);

f. 43[2] - ПРѢВЫЙ ЧАС. (ceasul întîi);

f. 52[2] - ЧАСТ. (ceasul al treilea);

f. 62[2] - ЧАСЄ. (ceasul al șaselea);

f. 76[v] - ЧАСО. (ceasul al noulea);

f. 85[2] - НАЧАЛОПАВЄЧЕРНИЦѢ ВЄЛИКОЙ (începutul povecerniței celei mari);

f. 103[2]-169[v] [cuprind sinaxarul].

f. 110[1] - СЛЎЖБА СТЫМЪ ВЄЛИКЫМЪ МЦЫ. (slujba sfintei și marei mucenițe);

f. 185[2] - ТРОПАРИ ВЪСКРЄСНЫЙ И ПАСКОЄ. (troparele învierii și ipacoi).

Exemple de titluri din Manuscrisul slav nr. 2 din Biblioteca Mitropoliei din Sibiu

Pr. Mihai Mănucă

SIGILIUL LUI THEONA MONAHUL, DIN 1729 *

Înfățișăm în cele ce urmează un sigiliu care prezintă un interes artistic, istoric și documentar.

Aspectul general. — L-am numit sigiliu pentru că prezintă caracterele acestuia, fiind alcătuit dintr-o placă fixată pe un mîner [1]. Placa are pe ambele fețe cîte o efigie și marginal o singură legendă. Sigiliul putea fi introdus în tuș și imprimat pe un document pentru a-i da valabilitatea. Se va vedea, mai departe, că acest obiect putea fi și un cifru.

Așezat cu efigia în jos, sigiliul are formă de calotă sferică dublă, o cupolă portativă (fig. 1). Este din **argint** în greutate de 25 grame, cu diametrul 2 cm. și înălțimea 3 cm.

Este artistic și ingenios lucrat și este alcătuit din următoarele părți: 1) sigiliul cu grafia; 2) un dispozitiv, format fuscel, cifru; 3) un mîner de care se atîrna lănțișorul sau șnurul.

Descrierea. — 1. Sigiliul propriu-zis — aversul — are o suprafață în formă de sferă, cu diametrul 2 cm și înălțimea 1,5 cm. Obișnuit sigiliile au o singură față; două fețe — avers și revers — se găsesc numai la monede și medalii. Sigiliul lui Theona monahul are două fețe, potrivit cu interesele comanditarului: una a) pe care am numit-o *aversul*, cu figura Sfîntului Apostol Petru, și alta b) *reversul*, cu efigia Adormirii Maicii Domnului.

Menționăm că placa este prevăzută în părți opuse cu două nituri și se poate ușor mișca pentru a fi utilizată pe ambele fețe.

a) Pe avers, Sfîntul Apostol Petru (fig. 2) apare ca un bătrîn, cu capul descoperit, cu fruntea încrețită, cu părul lung, bogat lăsat pe spate, cu puțină chelie, cu barbă mare, mustățile acoperă gura, nasul proeminent și ochii vioi, arătînd seriozitatea. Brațele se reazimă pe un jilț, ale cărui margini superioare abia se văd. Apostolul este aureolat, dar marginea superioară a aureolei este puțin turtită, pentru că marginea sigiliului nu îngăduia aceasta (tocmai în acel loc se găsește nitul care arată și locul unde la partea superioară se învîrte fuscelul). În mîna dreaptă ține o cheie, iar în stînga un sul — Evanghelia scrisă pe pergament. Este îmbrăcat în veșminte preoțești. Felonul larg, bogat, cade pe antebrațe și brațe, bine stilizat. Sub felon se observă foarte puțin stiharul. La

* Se găsește la familia Dumitru Mihai din Iași.

1. «Sigiliu, sigilii, s.n.l. Obiect alcătuit dintr-o placă (fixată pe un mîner), pe care este gravată o monogramă, o emblemă, o efigie, etc. și care se aplică pe un act oficial, ca dovadă a autenticității lui». *Dicționarul limbii române moderne*, Editura Academiei, București, 1958, p. 768, col. I. În regimul nobiliar al Principatelor găsim de multă vreme, dar în mod curent în veacul al XVII-lea, sigilii, în care se însemna dregătoria fiecărui nobil. Ex.: sigiliul lui Jupan Radul Velichii Dvornic, 1669; Grigoraşcu vornic etc., *Istoria României*, Editura Academiei, vol. III, București, 1964, p. 76, 78.

mîna dreaptă se vede o mînecuță, care leagă mîneca stiharului. Epitrahilul este reprezentat prin cîteva linii în cizelaj.

Grafia care indică numele Sfîntului este alcătuită din opt litere: literele «C» din cuvîntul « ⊖ (Fântu) Л » și « ΠΙΙ » din cuvîntul « ΠΙΙ (ОѲТОЛ)», sînt așezate în direcția frunții; iar mai jos, în direcția grumazului de o parte și de alta — ca și mai sus — cuvîntul — numele Sfîntului Apostol Петрѫ , despărțit în silabe.

b) Pe revers (fig. 3) — «Adormirea Maicii Domnului» — se găsesc șase figuri și două desene. Maica Domnului, este așezată pe un «pat» cu patru picioare, așa cum cîntă și istorisește tradiția [2]. Ea ocupă o foarte mică parte din întregul spațiu al efigiei [3]. În rînd cu ea, în partea superioară a efigiei, trei fecioare, țin în mîini făclii și cădelnițe, care potrivit tradiției cîntă «adormirea preacuratei Maici» [4]. A treia fecioară, începînd de la stînga la dreapta, ține în mîna stîngă un steag, pe care se găsește gravată crucea. Înfățișarea acestora este feminină: ele poartă pe cap cîte o năframă al cărei colț se lasă în jos pe spate. Îmbrăcămintea lor este simplă și sînt zvelte în mișcări.

Ceata de Apostoli vine în grabă de la marginile lumii, la acest ultim moment, pentru a vedea pe Maica Domnului. În numele Apostolilor, Petru, reprezentat aici, strigă: «Mă înspăimînt Fecioară». El se înclină în fața adormitei și o tămîiază [5].

Aproape în centrul efigiei, în partea superioară a acesteia — după tradiția iconografică — Domnul Hristos a luat în brațe sufletul Maicii Sale și-l duce la ceruri. În textul tradițional al Prohodului găsim cîntarea «Cu sobor de îngeri, se pogoară Fiul, ca să ia al Maicii lui duh» [6]. Impresia și cadrul general, arată că, în această efigie, nu este vorba numai despre Adormirea Maicii Domnului, ci despre ducerea ei la ceruri de către Fiul său. Această ultimă scenă este încadrată într-un medalion — și acesta tradițional în întreaga iconografie miniaturistică a Adormirii Maicii Domnului. Pe această efigie se găsesc două desene: unul reprezintă un pat, cu patru picioare, bine-conturat; iar al doilea este o calotă sferică sau un turn al unei clădiri, dar marcat de un brîu dublu.

c) Comanditarul sigiliului a ținut să i se graveze următoarea inscripție: Ѳєѡна монахѕ Аісаніатнс 1729 (Theonà monahul Diulisiatis 1729).

---

2. «Patul vrînd a-ți surpa»; «cu sfială patul tău ți l-au purtat». Irineu Mitropolitul Moldovei și Sucevei, *Prohodul Adormirii Maicii Domnului*, Tipografia «Cugetarea», București, 1945, p. 5, 9, 11, 16.

3. Ca în aproape toată tradiția miniaturală și iconografia orientală, în *Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare*. Culegere de studii îngrijită de M. Berza, București, 1964, p. 274 și 538; Maria Ionescu-Lămătescu, *Veche artă românească*, București, 1924, p. 39 și 43.

4. «Cete tinerești cu fecioarele cele bătrîne»; «și voi tineri și fecioare și cei bătrîni, cîntați adormirea prea Curatei Maici». *Prohodul...*, p. 3, 9.

5. «Venind de la margini, ceata de ucenici». «de la margini vine ceata de ucenici», «ucenicii toți la sfîrșit tău în grabă». (*Ibidem*, p. 4, 10) : «Mă înspăimînt fecioară. Petru striga ție» (*Ibidem*, p. 15).

6. Domnul Hristos vine «Ca pe al Maicii sale suflet la ceruri să-l ia» (*Ibidem*, 4). «Cartea cea curată, în care trup s-a scris cuvîntul, se închide și se mută, puindu-se între ale Fiului prea curate mîini» (*Ibidem*, p. 12); «Duhul tău luînd, chiar Cuvîntul ce din tine Pruncă, se născuse fără ispită de bărbat, ca un Fiu în slavă, l-a sălășluit» (*Ibidem*, p. 13); «La cerești locașuri te-ai mutat cu totul de jos fecioară Maică» (*Ibidem*, p. 15).

Cu privire la grafie, observăm că gravorul nu era cunoscător al scrierii corecte a limbii grecești, ci el a scris după limba greacă populară sau vulgară, mai ales că în vremea aceasta se constată și participarea «masivă la manifestațiile artistice a unor tîrgoveți, adeseori de curînd veniți din mediul rural» care participare «înnoiește și adîncește necontenit și contactul cu arta populară de la țară, promovînd democratizarea gîndirii și a tiparelor artei hieratice moștenite» [7].

Literele alfabetului folosite de gravorul acestui sigiliu sînt cele ale grafiei contemporane. De altfel amestecul în scrierea românească a literelor alfabetului era obișnuită încă din veacul al XVI-lea, în tipăriturile lui Coresi și se continuă pînă la secularizare [8].

Gravorul întrebuințează consecutiv pe I latin și pe ї (i) slavon; pe O (omicron) grecesc și pe Ѡ (omega); pe T (slavon și latin) și pe Θ grecesc [9].



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

Sigiliul lui Theona Monahul (din 1729):
fig. 1: cupola portativă; fig. 2: avers; fig. 3: revers.

Presupunem că meșterul executant s-a preocupat de gravarea efigiilor, a figurilor și textul nu l-a preocupat prea mult, mai ales că interesul său era acela ca textul și figurile să încapă — după comandă — în registre — într-un spațiu atît de mic (diametru 2 cm).

d) Sigiliul este ornamentat cu șapte brațe, independente, așezate longitudinal format foarfece închis, cu baza spre discul sigiliului, iar vîrfurile se întîlnesc la partea superioară, alcătuind un brîu în torsadă. Între brațe se găsește spațiu liber lăsînd să se observe execuția artistică deosebită a lor.

2. La locul unde se întîlnesc cele șapte brațe ale sigiliului s-a format un nod, transformat într-un dispozitiv, prin care trece un fuscel — vergea — așezat orizontal față de sigiliu. La capetele fuscelului se găsește cîte o plăcuță sferică, cu diametru 0,75 cm, pe care se găsesc gravate patru cifre, două cîte două: 17 și 19. Remarcăm că fuscelul este mai îngroșat la mijloc, formînd un manșon, care împreună cu inelul de sub el, alcătuiesc un accesoriu care protejează fuscelul în partea de mijloc, dîndu-i posibilitatea să se învîrtă sau să se rotească pe mijlocul axei sale.

7. *Istoria României...*, III, p. 568

8. *Bibliografia Românească Veche*, tom. III, fasc. I—II, p. 77; tom. IV, Adăogiri și îndreptări, p. 8, 9, 13, 23, 28, 29, 35, 36, 41, 44, 51, 52.

9. Gravorul acestui sigiliu folosește următoarele litere: Я, Ꙋ, X, I, Н, Λ, Ѫ, Н, O, Ꙁ, П Р, G, T, Θ, Ꙁ, Ѵ, (U).

3. Partea a treia a sigiliului lui Theona o alcătuiește o piesă imobilă, în formă de ogivă, dimensiuni 1,8 cm x 1,20 cm, care servește ca un mîner, de care se atîrnă un lănțișor de metal sau un șnur, pentru ca sigiliul să poată fi purtat mai ușor. Mînerul are la bază un inel în formă ovală. Înăuntrul mînerului — ogivei — se întîlnesc două baghete, care sînt întretăiate de alte două mai mici și care oricum ar fi privite au formă de cruce.

Tot aici, se mai găsesc de la vechiul lanț, pentru verigi (inele), două cîte două, de o parte și de alta, arătînd prin aceasta că lanțul de care atîrna sigiliul era dublu.

Alcătuirea acestui sigiliu cu tot ancadramentul său ne face să credem că el n-a fost niciodată purtat la piept, deci n-a fost un pandantiv, ci a fost așezat la capătul de jos al metaniilor [10] sau mai corect, arătător de metanii purtate de monahi [11]. El a fost îmbrăcat într-un șnur de mătase — ca de obicei și ușor evazant ca să poată fi utilizabil.

Ornamentația, valoarea artistică, tehnică, istorică și cultică. — Întreaga arhitectură —stilul, caracterul, planul — primei părți a sigiliului este orientală, iar în partea a doua, exterior, mînerul, stăpînește goticul prin ogivele sale.

Meșterul a executat legenda și efigiile în champlevé, cu deosebiri de la un registru la altul. Pe registrul legendei, literele sînt lucrate, viguroase, în adîncime, dar pare că sînt inegale și neîndemînatic-executate. Se observă uzajul sigiliului, deci și al grafiei. Veșmintele Sfîntului Apostol Petru sînt un variat și bogat cîmp decorativ. Deși pe un spațiu extrem de restrîns — 1,5 cm — meșterul miniaturist a gravat cele mai reprezentantive trăsături ale personajului.

Dar pe cînd în prima efigie a avut o singură figură, în a doua — Adormirea Maicii Domnului — a gravat șase figuri și două desene. De aceea, în prima, a trebuit să intervină mai mult, să ornamenteze, mai mult, iar în a doua, figurile sînt mai simple sau aproape deloc ornamentate.

Meșterul a folosit mai multe feluri de poansoane pentru lucrarea sa.

Prin incizie a lucrat aureola Sfîntului Apostol Petru, ca și marginea efigiei — rotonda. De asemenea, cînd s-a împărțit spațiul, din direcția capului în patru registre, meșterul a incizat, în mod neregulat, pentru că așa-i cerea spațiul, care prezintă mai ales în partea superioară o calotă sferică. Și astfel apare în registrul întîi sus litera Ϭ (Fântu) Λ , iar în al doilea, în cealaltă parte a frunții — literele ΛΙΙΙ < Ο Ϭ Τ Ο Λ >, iar în registrul al treilea se găsesc literele Ιιε și în al patrulea se găsește incizate literele τρϐ . Din cauza lipsei de spațiu litera ϐ a devenit ν aproape în jumătate cît litera P, scrisă în partea superioară a acesteia și astfel ne apare ca un scris cu cerdac.

10. Μετανοεῶ post sapio, post intelligo; 1) sententiam et mentem muto, poenitent me consilii, facti. Μετάνοια mutatio consilii, partium etc. 2) resipiscentia, poenitentia. B. Hederici, *Lexicon graeco-latinum et latino-graecum*, Romae, 1832, p. 514. col. 2 μετανοητικός, ή, όν, arătător de, sau, dispus la căință; μετάνοια căință.

11. «Șirag de globulețe de os, de lemn sau de altă materie ce poartă în mînă călugării și cu care-și numără rugăciunile și închinăciunile (purtat și de alte persoane ca obiect de lux). A. Candrea și Gh. Adamescu, *Dicționarul enciclopedic ilustrat*, Ed. Cartea Românească, București, 1931, p. 756.

Prin incizie s-a lucrat «patul» din efigia Adormirii, ca și însăși figura Maicii Domnului și medalionul în care Domnul Hristos duce la cer «al Maicii lui duh». De asemenea prin acest procedeu au fost lucrate și celelalte figuri ale Apostolului Petru și fecioarelor, cu întregul ancadrament de pe această efigie.

În exterior, așezat cu efigiile în jos, sigiliul are la bază un brîu în torsadă, care se observă din această parte numai pe jumătate, cealaltă parte se observă în interior, dar această margine este roasă prin întrebuințare. Torsada are un nod evident, deci o terminație, în direcția literii *M*, cu care începe cuvîntul «monahul». Torsada se găsește, după cum am văzut, și la întîlnirea celor șapte brațe, în partea superioară. Imediat, deasupra primei torsade se găsește o ornamentație alcătuită din ovale sau curburi convexe închise, care din cauza poziției pe care o au pe sigiliu — stau la baza sigiliului — s-au uzat și acum apar ca niște semiovale.

Brațele mai sus-amintite sînt cizelate, după cum este cizelat și cîmpul dintre inelele foarfecelor și torsadă. Desigur, la vremea aceasta ele sînt uzate, dar se observă lucrarea executată cu unealta de stil și ornament: poansonul.

Sigiliul acesta este unic în felul său; meșterul a căutat să dea în miniatură ceea ce cerea obiectul. Într-adevăr, dimensionat sigiliul lui Theona arată proporționalitatea arhitecturală: este un aghiazmatar, în miniatură, stil bizantin, ceea ce dovedește că meșterul este localnic și a îmbinat, după vederile sale, elementele arhitecturale, care circulau pe pămîntul românesc și care aveau o tradiție străveche.

Pe de altă parte, sigiliul întreg are aspectul unui monument în miniatură, în care partea a doua — superioară — dă aspect de ansamblu, de un accesoriu, care îndeplinește o funcție bine determinată, deși, după aparență, nu era necesar. Dacă dimensionăm mînerul, observăm că el are aproape aceeași înălțime: 1,5 cm ca și sigiliul propriu-zis, iar lățimea se reduce la mijloc la 1 cm. Necesitatea mînerului în forma și în dimensiunile în care este, se socotește a fi o podoabă, un lux.

Meșterul executant n-a avut nevoie de nici un model ci, a adaptat stilul la dimensiunile obiectului și la poziția fiecărei părți componente a acestuia. Așadar, această lucrare de a da forma cuvenită pieselor tehnice a fost aleasă de meșter, nefiindu-i comandată. Materialul, dimensiunile, spațiul de ornamentat, i-au dictat și caracterul, în care să lucreze. Alcătuirea părților sigiliului i-au dictat forma de alcătuire arhitecturală, pentru ca apoi să ornamenteze artistic după gustul său.

Proiectul — planul — și construcția îi aparțin meșterului executant, iar stilul sau metoda de interpretare aparțin epocii, sfîrșitului veacului al XVII-lea și primelor trei decade ale veacului al XVIII-lea. De altfel s-a constatat că lucrările miniaturistice din timpul acesta «ne pun în legătură cu marii meșteri argintari din Transilvania» și că numărul acestor lucrări de argint și argint-aurit «exprimă caracterul unei arte bogate și somptuoase, datorită gustului și posibilităților materiale ale Domnului și familiilor boierești», dar «și intensificării activității meșterilor con-

temporani» [12]. Încă, începînd din veacul al XV-lea, în Moldova se poate vorbi de o artă cu caractere proprii, cultivată permanent în cadrul așezărilor mînăstirești mai importante. S-a putut urmări de asemenea «și interferența permanentă dintre cele două provincii vecine Țara Românească și Moldova» [13]. De asemenea s-a constatat că «evoluția artistică a veacului al XVIII-lea oglindește adîncirea continuă a relațiilor dintre cele trei țări române» și că «în această evoluție, orășenilor, meseriași și artiști le revine nu numai rolul primordial de creatori de artă pe care l-au deținut și în trecut, dar ei îl au tot mai mult și pe acela de ctitori și chiar de îndrumător» [14]. În Muntenia «formele barocului pătrunseseră și în unele ateliere mai modeste ale argintarilor munteni» în schimb, în Moldova, «numeroase piese de argintărie dovedesc și prezența barocului rusesc» [15]. În tipografia Mitropoliei în vremea lui Antim Ivireanul, erau români, gravori în lemn și «gravori în aramă» [16]. Remarcăm în mod deosebit, că la sigiliul lui Theona, pe efigia Adormirii Maicii Domnului se observă trăsăturile medalionului ogiv de la icoana Învierii Domnului de pe ferecătura *Evangheliei* din 1693, executată de argintarul Sebastian Hann și cea din 1709 [17] și mai puțin în cele executate în ferecătura *Evangheliei* din 1648, a meșterului «E. V. Brașov» [18]. Acest medalion este o tradiție străveche, în care intră, începînd cu anul 1436, toate medalioanele Învierii Domnului și ale Adormirii Maicii Domnului de pe ferecături [19], de pe broderii [20] din toate provinciile românești [21].

*

S-a văzut că obiectul nostru este un sigiliu, care are caractere bisericești artistice, iar din inscripția de pe el, s-a putut vedea pînă acum, că el aparținea monahului Theona și că a fost emis în anul 1729. Interesant este de constatat, că în legenda sigiliului lui Theona se găsește cuvîntul sau mai de grabă alcătuirea ΔΙΣΑΗCΙΑΤΗC. Acest cuvînt este într-adevăr un secret, e greu de descifrat, e greu de înțeles, are un caracter intim, a fost ceva cunoscut de prea puțină lume. Alcătuirea aceasta am despărțit-o cu probabilitate în trei părți sau cuvinte: διος (excellens, nobilitis = viteaz, nobil) [22]; οὖλλος (totus, integer = integral, cu totul) [23]; și

12. Teodora Voinescu, *Argintăria în colecția de artă medievală din Tezaur*, în «Studii de istoria artei» I; *Studii asupra tezaurului restituit de U.R.S.S.*, Ed. Academiei, 1958, p. 92.

13. *Ibidem*, p. 113. 14. *Istoria României...*, vol. III, p. 567—568. 15. *Ibidem*, p. 579.

16. *Istoria Bisericii Române*, Manual pentru uzul studenților Institutelor teologice, vol. II, București, 1958, p. 131. Menționăm pe «Ieremia *pecetarul* din Brașov» (*Ibidem*, p. 132).

17. Teodora Voinescu, *op. cit.*, p. 84, 85, 86, 87. Se pot considera «lucrările argintarului Thomas Klosch», ca și cele ale lui Stephan Weltzer, II, meșter cunoscut pentru activitatea depusă la Brașov între anii 1700 și 1734». 18. *Ibidem.*

19. *Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare...*, p. 574, fig. 7; p. 275, fig. 5.

20. *Ibidem.*

21. Teodora Voinescu, *op. cit.*, p. 101, 163, 186; Maria Ionescu-Lămătescu, *op. cit.*, p. 24, 39, 45, 47.

22. „διος, δια, δῖον" (Zeus, gen. δίος) a Jove ovindus; 2) divus; 3) excellens, nobilitis, generosus; **quicquid in suo genere praestat, dicitur** δῖον ». B. Hederici, *op. cit.*, p. 121, col. 2; διος gen. al lui Zevs; α, ον cuvenit lui (sau tras din) Joe (prin întind.) zeesc; (prin urm.) prea mare; foarte **viteaz sau nobil, slăvit** și c. I. C. Ioanid, *Dicționar elino-românesc*, București, 1854, în Tipografia Statului, vol. II, p. 583, col. 1—2.

23. ὁυλος, η, ον I. Epice et Ionice p. ὅλος, totus, integer, sanus, perfectus etc.,

ἄτης (demnum ex culpa nascens = poticnit, greșit, nenorocit) [24]. Secretul este acesta: *nobil, mult-păcătosul*. Cuprinsul, textul întreg se traduce: «*Theona monahul, nobil, mult-păcătosul, 1729*».

Se știe că Patriarhiile din Orient aveau cîte un număr de mînăstiri și biserici închinate lor (stavropighii), cu anumite beneficii. Patriarhul Dositei al Ierusalimului — la 1705 — păstrează pentru Patriarhia sa, numai cinci mînăstiri moldovene: «Sfîntul Sava, Galata, Cetățuia, Bîrnova și Barnovschi care-i aduceau venituri îndestulătoare» și renunță la Bistrița, Tazlău, Pobrata și Cașin [25], pe care la 1743, patriarhul Partenie, al aceleiași Patriarhii le cere din nou [26]. De asemenea din Muntenia multe mînăstiri și biserici au fost închinate, la Atos, Iviria, Patriarhia din Alexandria, Patriarhia din Constantinopol [27].

Se poate ca în catalogul mînăstirilor închinate unei patriarhii, o mînăstire sau un grup întreg de mînăstiri să fi avut un număr al sigiliului — acum, pentru acest caz, devenit cifru — și alt grup, să fi avut celălalt număr sau cifru al sigiliului lui Theona, care trebuie să fi fost reprezentant al lor. Așadar, caracter de cifru [28] îi dă acestui sigiliu dispozitivul cerut de comanditar și executat de meșter, pentru acest scop.

Ne găsim în epoca fanariotă, cînd, în condițiile vieții sociale și politice de atunci, un asemenea sigiliu era, cu atît mai necesar, să fie și un cifru. Cu deosebire în Biserica Moldovei se «accepta cu smerenie controlul călugărilor greci asupra averilor Mînăstirilor Barnovschi, Galata, Sfîntul Sava, etc.» și nimeni nu se putea formaliza pentru încălcarea drepturilor Bisericii Moldovei [29].

Din sigiliu rezultă, că el era alcătuit pentru două mînăstiri cu hramuri diferite și că purtătorul său avea nevoie să fie reprezentat, să fie cunoscut și considerat de către cei în subordine printr-un semn convențional. Și pentru că era aceeași persoană cu interese diferite, de aceea și sigiliul, în interior, a luat forma rotativă, pentru biserici sau mînăstiri sau poate grup de mînăstiri cu hramul Sfîntului Apostol Petru și Adormirea Maicii Domnului. Deci, sigiliul lui Theona monahul are caracter de cifru — adică o combinație de insemne, convenționale, în cazul de față oficiale, prin care cei în subordine recunoșteau dispozițiile superiorilor și le executau.

Nu este exclusă posibilitatea, ca, sigiliul lui Theona să reprezinte interesele familiei nobiliare — deci personale — din care venea și să fi

---

B. Hederici, *op. cit.*, p. 593, col. 2. ὄλος [ἀλλω, οὖλος] η, ον — înreg. g. Ioanid, *op. cit.*, vol. II, p. 68, col. 1.

24. ἄτη. culpa; damnum ex. culpa nascens, utriusque praeses dea». B. Hederici, *op. cit.*, p. 151, col. 1; poticnire, împiedicare, greșeală, amăgire, vătămare; pagubă, nenorocire: (princip. din păcate sau dumnezeiască părăsire) etc., G. Ioanid, *op. cit.*, vol I, p. 368, col. I.

25. *Istoria Bisericii Române...*, vol. II, p. 198—199 și 414—415. Între foștii egumeni ai Galatei se găsește un Theona arhimandritul, din 1662 ian. 3; dar acesta este cu 67 ani mai înaintea celui cu sigiliul. Gh. Ghibănescu, *Surete și izvoade*, tom. IV, Iași, p. 307.

26. *Ibidem.* 27. *Ibidem.*

28. «Cifru, cifruri, s.n.l. Sistem de semne convenționale, cu care se transmit comunicări secrete etc. după fr. chiffre, vezi *Dicționarul limbii române...*, p. 143, col. 2.

29. Antim Ivireanul, *Predici*, Ed. Academiei, Ediție critică, studiu introductiv și glosar de G. Ștrempel, București, 1962, p. 19.

folosit acest sigiliu-cifru în scopul conducerii administrative și economice ale domeniului său.

De altfel, însuși faptul că sînt două efigii pe cele două fețe ale plăcii de metal, arată că autorul a avut un scop dublu, pentru care a cerut să i se execute acest sigiliu.

Sigiliul lui Theona are și o valoare cultică. El a fost purtat și ca un obiect sacru. Cele două fețe ale sigiliului sînt împodobite cu figuri biblice, a căror prezență solicită rugăciune și atenție duhovnicească. Ele îndeamnă pe credincios la meditație și la piozitate, reprezentînd icoane, chipuri (fig. 2 și 3) cu un anumit fel de viață.

Am redat un fragment al culturii spirituale — artistice și tehnice — din patrimoniul culturii românești, din veacul al XVIII-lea. Acest sigiliu este un model splendid de artă, lucrătură miniaturistică în argint și este o mărturie grăitoare a măiestriei, ingeniozității și execuției artistice românești. Putem afirma că el este un complex artistic decorativ în miniatură. Este o creație românească, în care se îmbină elementele artistice și arhitectonice, care circulau — bizantine și orientale — cu cele de veche tradiție românească.

Doctorand Nicu Moldoveanu

CÎNTAREA CORALĂ ÎN BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ ÎN SEC. AL XX-lea *

Între cele trei mari curente ce s-au făcut simțite în evoluția modului coral de cîntare bisericească, curentul tradiționalist constituie cea mai importantă etapă în acest domeniu, pentru că cultivă cu precădere prelucrarea și armonizarea cîntării de strană practicată la noi, contribuind în felul acesta la crearea mult-așteptatului stil autohton, propriu Bisericii noastre Ortodoxe. Acest stil coral, fundamentat pe muzica psaltică bisericească, a trezit un deosebit interes în rîndul compozitorilor încă de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, prin Teodor Georgescu, George Ionescu și Gavriil Musicescu (în perioada de început a activității sale), atingînd culmi înalte prin compozitorii bisericești care au activat și încă activează în secolul al XX-lea.

I. *Reprezentanți de seamă ai cîntării corale bisericești în Principatele Unite în secolul al XX-lea.* — 1. Chiar la începutul acestui secol se remarcă puternica personalitate muzicală a marelui deschizător de drumuri noi și inițiator sistematic al curentului muzical tradiționalist, ilustrul profesor, dirijor și compozitor *Dimitrie G. Kiriac.* Născut în București la 6 martie 1866, a studiat arta muzicală la Conservatorul de aici (1880—1885) și apoi la Conservatorul Național și Schola Cantorum din Paris (1892—1897) cu vestiții maeștri ai timpului: L. A. Bourgault-Ducoudray, Vicent d'Indy și alții. În 1901, revenit în țară, a fost numit profesor la Conservatorul din București și tot în acest an a întemeiat Societatea Corală «Carmen», pe care a condus-o cu multă competență timp de 28 ani, pînă la 11 ianuarie 1928, cînd a predat bagheta ucenicului său Ioan D. Chirescu [1].

În domeniul creației corale bisericești se evidențiază în primul rînd prin atitudinea fermă împotriva stilului bisericesc străin, de împrumut, strecurat în Biserica noastră, afirmînd că «singurul leac ar fi întoarcerea la cîntarea moștenită, pentru că orice altă muzică, decît vechea melodie bisericească, nu va fi la locul ei în Biserică. Această melodie simplă, înțeleasă de întregul popor credincios... nu se va putea înlocui prin aceea... pe care o auzim la teatre și saloane» [2]. Neabătîndu-se niciodată de la acest gînd, D. G. Kiriac a reușit ca, prin *Liturghia sa psaltică,* să fie inițiatorul unui nou curent muzical în Biserica Ortodoxă Română, bazat

* Lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor pentru titlul de doctor în teologie, întocmită sub îndrumarea D-lui Prof. Nicolae Lungu, care a și dat avizul să fie publicată.

1. Viorel Cosma, *Compozitori și muzicologi români,* București, 1965, p. 213.

2. Dimitrie G. Kiriac, *Liturghia psaltică pentru cor mixt* (Ediție postumă), București f.a. (Prefața, de Constantin Brăiloiu).

pe cîntarea tradițională de strană, în prelucrarea căreia combinarea măiestrită a armoniei și contrapunctului joacă un rol foarte însemnat. *Liturghia psaltică mixtă*, terminată încă din 1899, cîntată pentru prima dată în capela română din Paris sub conducerea autorului (căci în timpul studiilor la Paris era și dirijor al corului capelei române de aici), în prezența mitropolitului Iosif Gheorghian, și reluată în mare parte, la 1 martie 1900, în cadrul unui concert festiv susținut de studenții teologi și elevii celor două seminarii din București tot sub conducerea autorului (de data aceasta însă transpusă pentru voci bărbătești), a fost tipărită mult mai tîrziu, după moartea acestuia, prin osteneala ucenicului său Gheorghe Cucu, ajutat de muzicianul Paul Constantinescu și Constantin Brăiloiu, care au cules din manuscrisele rămase de la autor cîntările sfintei liturghii propriu-zise și troparele învierii pe cele opt glasuri (vezi Antifonul III), precum și troparele praznicelor și sfinților mari; cîntări speciale la sărbători, axioane, cîntări din Postul mare, din slujba Acatistului, din slujba Cununiei, Hirotoniei etc. În general toate aceste cîntări păstrează melodiile psaltice tradiționale care, îmbrăcate în podoaba armoniei și a contrapunctului, devin piese corale monumentale. Așa este cazul în special cu *Sfinte Dumnezeule*, glasul al 2-lea, *Heruvicul*, *Răspunsurile* și *Axionul* pe glasul al 8-lea, precum și două axioane praznicale de o reală valoare muzicală: *Axionul Întîmpinării Domnului* și *Axionul Sfintelor Paști* («Îngerul a strigat», glasul al 5-lea), în a căror prelucrare se îmbină într-un mod cu totul deosebit armonia, contrapunctul, isonul, dublările de voci, solo, sincopele ascunse și chiar recitativul. (Vezi în pagina alăturată cîteva exemple scurte care ilustrează foarte bine meșteșugul armonic și contrapunctic utilizat de autor).

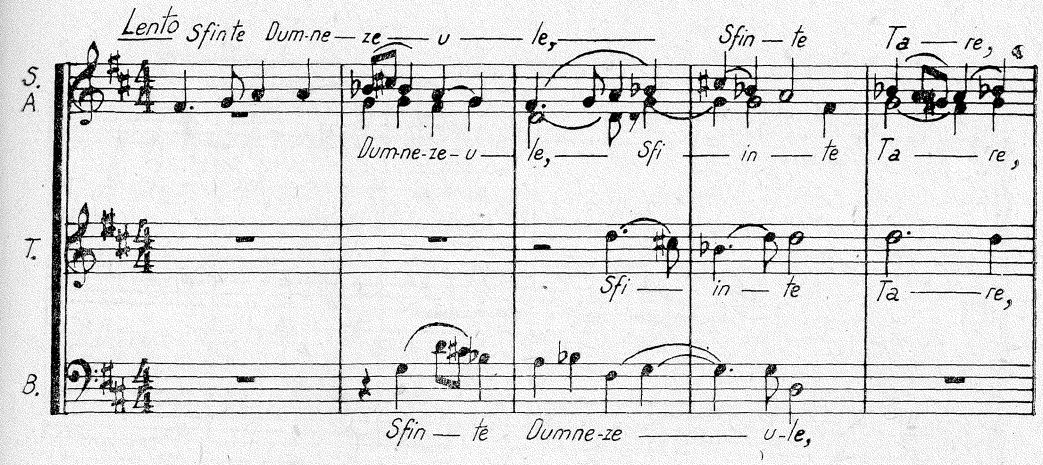
Toate aceste cîntări corale bisericești, ca și colindele prelucrate și armonizate de D. G. Kiriac, dovedesc că autorul era cu desăvîrșire stăpîn pe tehnica armoniei și contrapunctului imitativ de tip palestrinian.
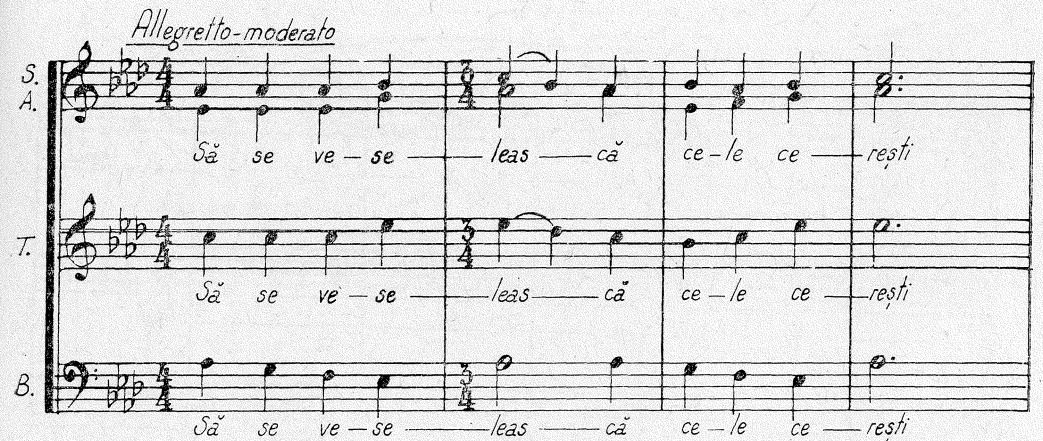
De altfel, deși a studiat, ca mulți alți muzicieni români, la Paris, se deosebește totuși categoric de înaintașii săi, prin aceea că — fără să neglijeze marile cuceriri ale muzicii occidentale — nu a confundat niciodată stilul acestei muzici cu stilul pur românesc, ci a sintetizat într-un chip convingător polifonia palestriniană cu elemente tipice ale muzicii psaltice românești, creînd astfel un stil cu totul aparte în prelucrarea și polifonizarea cîntărilor psaltice bisericești și elaborînd piese corale de o pronunțată originalitate și de un înalt nivel artistic, fapt ce a stîrnit admirația multor muzicieni de seamă ai timpului său, ca Bartok, Enescu și alții [3].
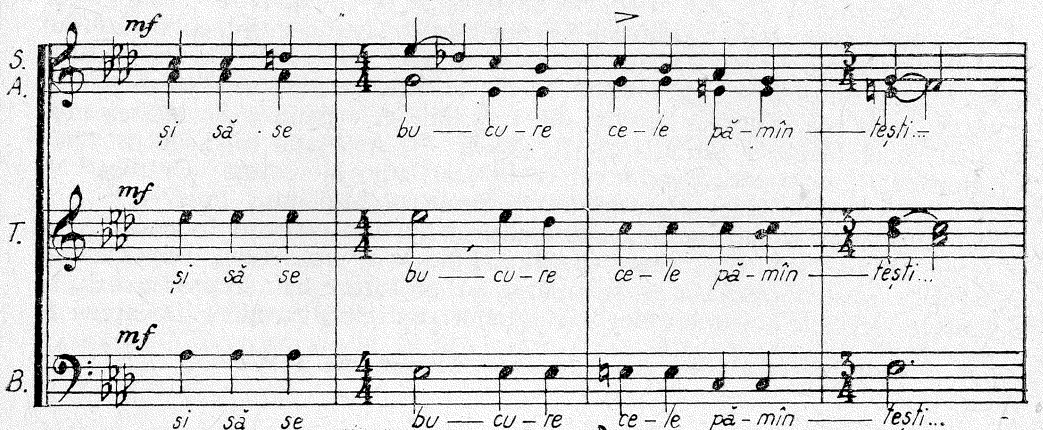
Așadar, cîntarea corală bisericească a lui D. G. Kiriac arată limpede intenția sa sănătoasă și îndrumarea pe adevăratul făgaș al armonizării și polifonizării cîntărilor psaltice bisericești, făcînd trecerea temeinică la explorarea și prelucrarea acestui vast izvor muzical.
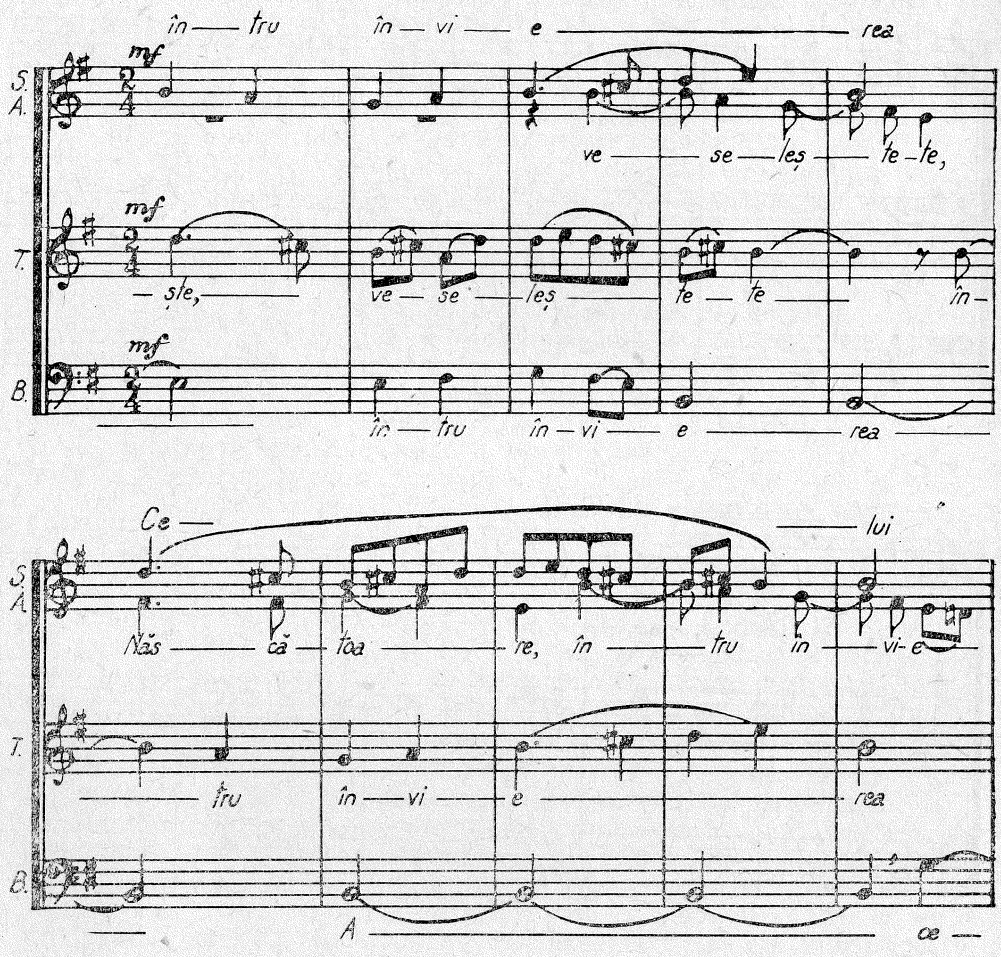
2. *Ioan Popescu-Pasărea* s-a născut în satul Pasărea-Ilfov în anul 1871. A fost elev al vestitului profesor-protopsalt Ștefanache Popescu, la Seminarul «Nifon», precum și al lui George Brătianu și Ed. Wachmann,

3. Doru Popovici, *Muzica corală românească*, București, 1966, p. 342.


Lento
Sfinte Dum-ne — ze — u — le, Sfin — te Ta — re,
S. A
Dum-ne-ze-u — le, Sfi — in — te Ta — re,
T.
Sfi — in — te Ta — re,
B.
Sfin — te Dumne-ze — u-le,


Allegretto-moderato
S. A.
Să se ve — se — leas — că ce — le ce — rești
T.
Să se ve — se — leas — că ce — le ce — rești
B.
Să se ve — se — leas — că ce — le ce — rești


mf
S. A.
și să se bu — cu — re ce — le pă — mîn — tești...
mf
T.
și să se bu — cu — re ce — le pă — mîn — tești...
mf
B.
și să se bu — cu — re ce — le pă — mîn — tești...
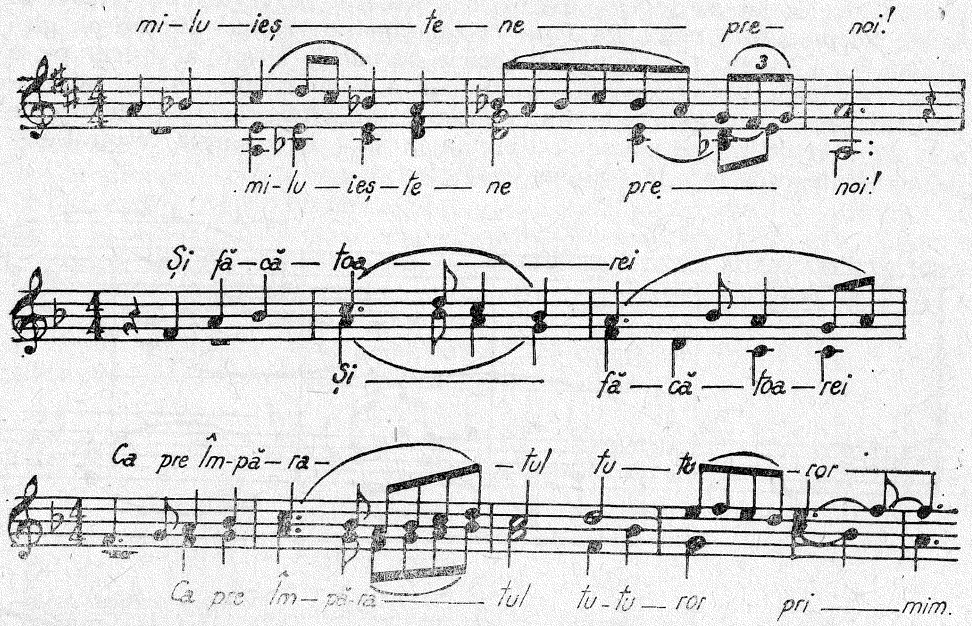


la Conservatorul din București. În 1899, după ce funcționase ca suplinitor șase ani, a fost numit profesor la Seminarul «Nifon», în locul dascălului său Ștefanache Popescu, care decedase în acel an (1899). Concomitent a funcționat ca profesor de muzică vocală la diferite școli secundare și cîntăreț de strană la unele biserici din Capitală. A organizat Societatea muzicală a cîntăreților din București «Macarie», Asociația muzicală a învățătorilor ilfoveni etc., conducînd în același timp și revista «Cultura». A murit în 1943 și este înmormîntat la cimitirul Mînăstirii Pasărea [4].

Din vasta sa operă muzicală psaltică, noi am cercetat îndeosebi cîntarea *corală psaltică*. Trebuie menționat de la început că I. Popescu-Pasărea a fost un înflăcărat susținător al uniformizării și promovării în masele largi ale credincioșilor a cîntărilor psaltice (liturgice). De aceea el

4. Mihail Poslușnicu, *Istoria muzicii la români*, București, 1928, p. 55—56.

a prelucrat și armonizat aceste cîntări cît se poate de simplu, la două și trei voci egale — fie cu notația psaltică, fie cu cea liniară — așa încît ele să fie accesibile modestelor formații corale de pe lîngă bisericile rurale, formații compuse foarte adesea din copii. De remarcat sînt *Cîntările sfintei liturghii*, edițiile 1908, 1909 și 1930, transpuse, stilizate și prelucrate armonic și chiar, ici-colo, contrapunctic simplu, deși lucrează cu două sau trei voci. Aceasta se poate vedea în cîntările: *Sfinte Dumnezeule, Heruvic, Ca pe Împăratul* etc. Iată un astfel de exemplu:
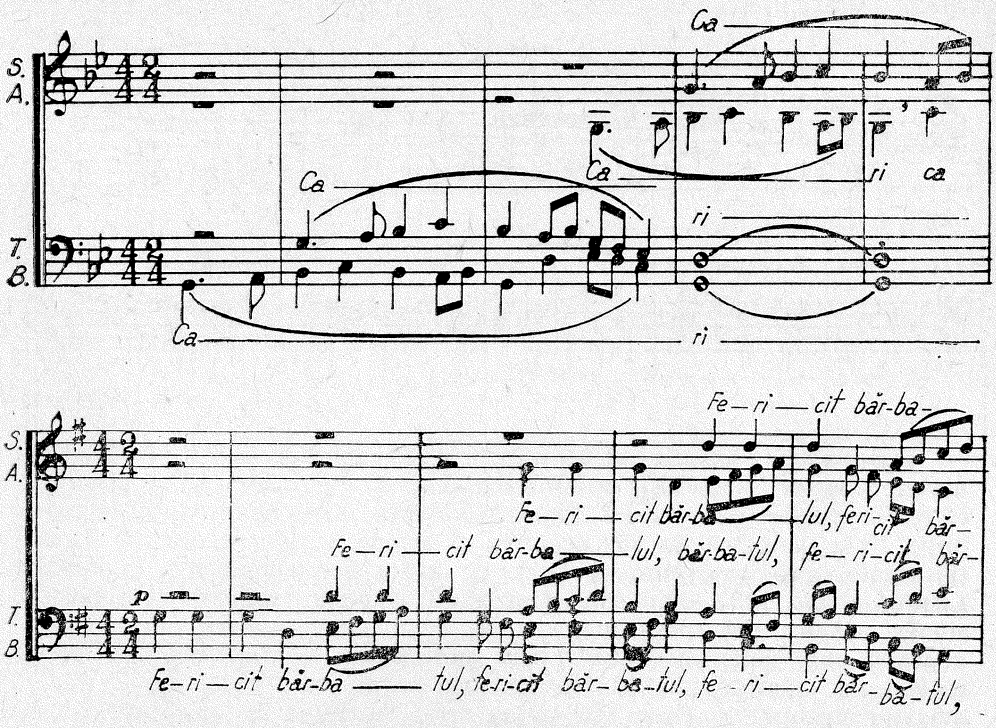


Răspunsurile glasului al 5-lea și al 8-lea, aproape exact cum le avem astăzi, sînt, de asemenea, armonizate simplu. Ele însă vor fi reluate de către compozitorii de după I. Popescu-Pasărea, care, modificîndu-le foarte puțin linia melodică, le vor prelucra și armoniza pentru diferite formații corale, așa după cum prezicea de altfel acest muzician în prefața *Liturghiei* din 1930, că «legea progresului și geniul muzical al poporului român vor împodobi pe viitor cultul Bisericii noastre cu cîntări mai pompoase și mai artistice. Totuși, prin simplitatea și vechimea lor, aceste cîntări vor rămîne în Biserica noastră ca un monument nepieritor al evlaviei străbune și chiar vor putea servi ca punct de orientare pentru compozitorii muzicali de mai tîrziu».

3. *Teodor Teodorescu-Iași* s-a născut la 21 februarie 1876 la Iași. Și-a început studiile muzicale la Conservatorul din orașul natal, cu Gavriil Musicescu și le-a continuat la Schola Cantorum din Paris, cu aceiași maeștri cu care studiase și D. G. Kiriac. A funcționat ca profesor de muzică la Galați, unde conducea și corul catedralei episcopale; apoi la Seminarul «Veniamin» și la alte școli secundare din Iași, fiind și aici

dirijor al corului bisericii Sfîntul Spiridon. Dar la 27 septembrie 1920 o boală cumplită l-a doborît definitiv, tocmai cînd era în plină putere creatoare [5].

Opera sa corală bisericească se compune dintr-o *Liturghie pentru trei voci egale, una pentru patru voci bărbătești și două pentru cor mixt — una în stil liber și alta avînd la bază melodiile psaltice tradiționale* — în prelucrarea cărora autorul și-a valorificat toate cunoștințele sale armonice și contrapunctice. Remarcabile sînt în acest sens principalele piese liturgice ca *Heruvicul*, glasul al 5-lea, *Ca pe Împăratul*, glasul al 8-lea, *Răspunsurile mari*, *Pe Tine Te lăudăm* și *Axionul duminical*, glasul al 5-lea, precum și motetul *Fericit bărbatul*, glasul al 8-lea, piese corale realizate cu o excelentă conducere a vocilor, într-un stil contrapunctic sever, cu splendide imitații între diferitele compartimente de voci ce execută melodii date sau create în stil, de o amplă respirație și de o rară frumusețe [6]. Iată cîteva exemple:
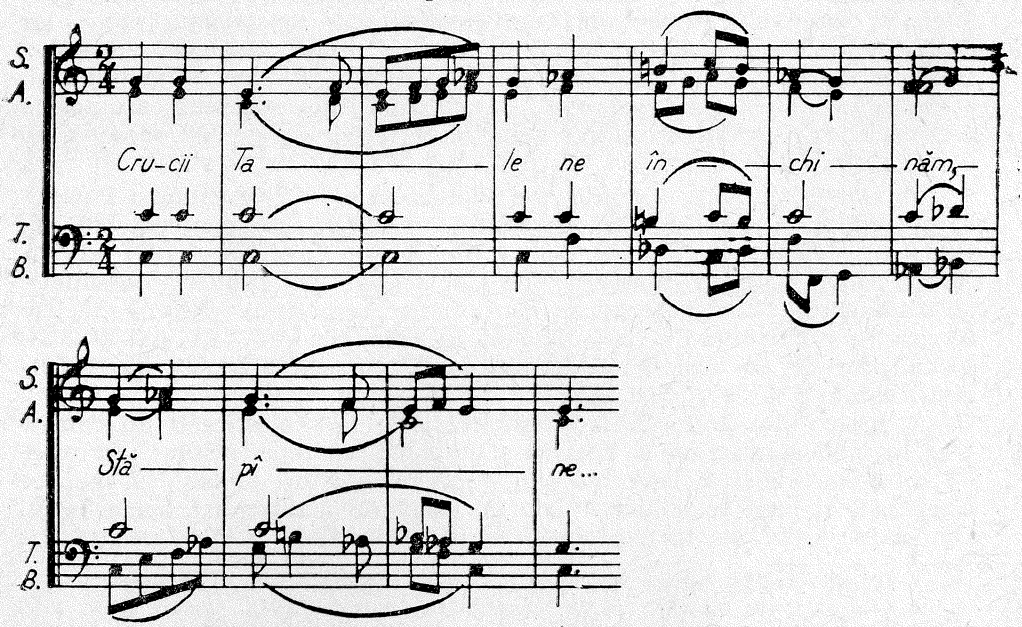


Deși a avut o viață relativ-scurtă, întreaga sa creație muzicală constituie dovada elocventă a unei munci consecvente și serioase care i-a asigurat un loc de cinste în istoria muzicii noastre românești.

4. *Mihail Berezovschi*, născut la Chișinău în jurul anului 1870, a reluat în bună parte acțiunea începută de D. G. Kiriac la București, de a transpune și armoniza și alte cîntări psaltice bisericești, în afară de cele

5. *Ibidem*, p. 371—372; Doru Popovici, *op. cit.*, p. 70—71. 6. Doru Popovici, *op. cit.*, p. 73.

strict liturgice. Ca profesor de muzică și priceput dirijor al corului mitropolitan din Chișinău, a experimentat cu corul său tot ce a lucrat și, astfel, a tipărit la 1 martie 1941, la Chișinău, o lucrare amplă care cuprinde *Cîntări din slujba Vecerniei și Utreniei de duminică,* precum și *Imnele sfintei liturghii,* armonizate pentru cor mixt și bărbătesc, atît după melodiile tradiționale ale Bisericii noastre, cît și după melodii create în stil psaltic și liber. În transcrierea acestor cîntări folosește barele de măsură pentru despărțirea frazelor muzicale — sistem practicat și astăzi în transcrierea cîntărilor omofone. În general M. Berezovschi utilizează tehnica armoniei, care, fiind deseori prea încărcată, nu scoate cu claritate în evidență scriitura corală a vocilor. De altfel, se observă în prelucrarea armonică influența muzicii rusești. În mai puține cazuri armonia încearcă să fie adecvată caracterului cîntărilor psaltice, folosind isonul specific psaltichiei. Cîntările glasului 1, al 3-lea, al 4-lea, al 5-lea, al 7-lea și al 8-lea, precum și *Mărimurile polieleielor* de la Praznicele împărătești și Sfinți mari, *Binecuvîntările Învierii, Laudele, Doxologiile* glasului al 3-lea și al 8-lea, *Catavasiile Buneivestiri, Prohodul* și multe altele mențin în mare măsură melodia psaltică, deși uneori prescurtată, ceea ce duce la sărăcia formulelor melodice și de aci la monotonie. Glasurile cromatice sînt în general diatonizate. Excepție fac cîntările *Crucii Tale* și *Hristos a înviat,* glasul al 2-lea, care sînt corect-transpuse, prelucrate și armonizate. Iată un astfel de exemplu:



Lăsînd la o parte unele scăpări inerente oricărui compozitor, putem spune că M. Berezovschi a contribuit în chip efectiv la prelucrarea și armonizarea cîntărilor psaltice bisericești și deci la îmbogățirea repertoriului coral religios.

5. *Gheorghe Popescu-Brănești* s-a născut la 16 aprilie 1876 în comuna Brănești-Ilfov. După absolvirea Seminarului «Nifon», unde a avut profesor pe Ștefanache Popescu și Ionel Brătianu, s-a înscris la Conservatorul din București, studiind, între 1900 și 1904, cu D. G. Kiriac, Paul Ciuntu și alții. În calitatea sa de cîntăreț și dirijor la mai multe biserici din Capitală, a simțit lipsa unui repertoriu coral pur-bisericesc; de aceea s-a străduit și el, alături de alții, să realizeze ceea ce lipsea de multă vreme. Asemenea înaintașului său Alexandru Podoleanu, Gh. Popescu a reușit să-și formeze un stil al său cu rădăcini adînc-înfipte în cîntarea psaltică, evitînd cu desăvîrșire elementele laice și rămînînd totdeauna în limitele stilului religios. Aceasta o dovedește un *Caiet* care cuprinde cîntări liturgice pe diferite glasuri, compuse sau aranjate de autorul susnumit și care constituie în mic dezvoltarea operei sale componistice de mai tîrziu, alcătuită din *Liturghia pentru cor bărbătesc, Liturghia pentru cor mixt, Troparele Învierii* — unele prelucrate și armonizate după melodia psaltică tradițională, altele create în stil psaltic sau liber — *troparele unor sfinți,* ca Sfîntul Pantelimon, Cuvioasa Parascheva, Sfîntul Dimitrie cel Nou și alții; *Axionul duminical* în stil psaltic (glasul al 5-lea), *Axioanele:* la Rusalii, Florii, Nașterea Domnului, De Tine se bucură etc.

Remarcabile sînt concertele sale religioase pline de dramatism și îmbrăcate într-o haină polifonică adecvată. Dintre acestea menționăm: *Spune, Doamne, spune nouă..., Veniți la Mine..., De ziua aceea nimeni nu știe..., Privegheați și vă rugați..., Ghetsimani, Ghetsimani...* etc.[7]. Iar dintre colindele prelucrate de el amintim: *Colindă, Doamne, colindă..., Colindul alergării cailor la Bobotează și la Sfîntul Teodor..., Vijîie vîntul, Colindul lui Dumnezeu...* și altele. Toate compozițiile sale religioase poartă pecetea simțirii creștine, iar polifonia lui severă reușește să redea sensul adînc al textului religios[8]. A murit la 4 aprilie 1959 în vîrstă de 83 ani[9].

6. *Gheorghe Cucu* s-a născut la 23 februarie 1882 în comuna Puiești-Tîrg (județul Galați). Și-a făcut studiile muzicale la Conservatorul din București (1899—1905) și la Schola Cantorum din Paris (1907—1912). Revenit în țară, a fost numit profesor de teorie, apoi profesor de solfegii și armonie la Conservatorul sus-amintit, la Seminarul «Nifon», dirijor al corului mitropolitan (1920—1932) și, în ultimul an al vieții sale (1931—1932), profesor de armonie la Academia de muzică religioasă din București. A murit la 24 august 1932[10].

Compozițiile, prelucrările și armonizările sale bisericești au contribuit în mod substanțial la fixarea și îmbogățirea repertoriului pur bisericesc, deoarece el a fost unul din bunii cunoscători ai cîntării psaltice bisericești și ceea ce a lucrat în acest domeniu a însemnat foarte mult. Dintre lucrările sale tipărite amintim următoarele: *Liturghia pentru cor*

7. Ultimele două sînt tipărite în culegerea de coruri religioase *Iubi-Te-voi, Doamne.*

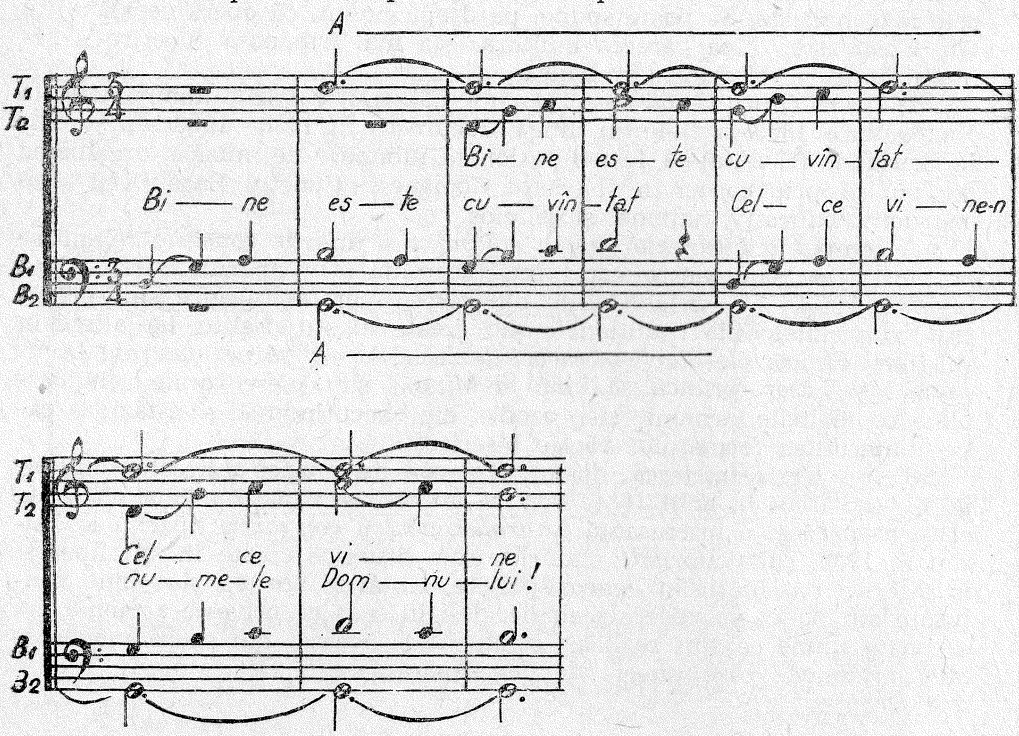
8. Cele mai multe dintre ele au fost executate de Corala Patriarhiei, condusă de Dl. Prof. Nicolae Lungu, în cadrul unui concert festiv închinat activității compozitorului Gh. Popescu-Brănești, în slujba Bisericii strămoșești, în 1957.

9. Datele biografice mi-au fost furnizate de fiica răposatului, Marilena Popescu (căsătorită Mihăilescu), precum și de conferința festivă susținută, în cadrul concertului amintit, de Dl. Gh. Alexe și publicată în «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 6—7, p. 456—462.

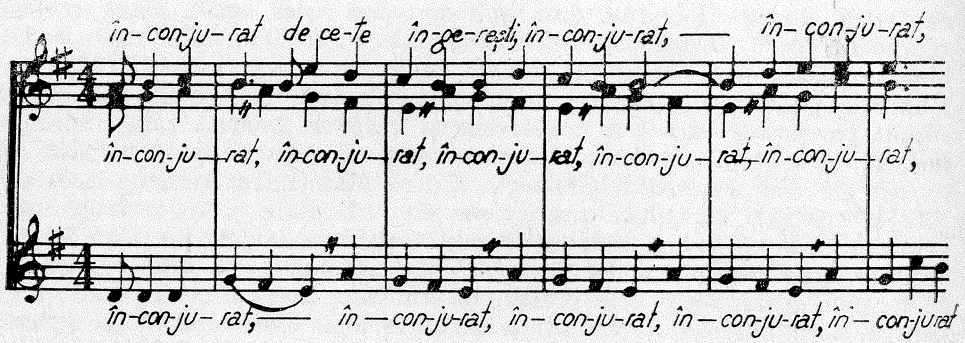
10. Viorel Cosma, *op. cit.*, p. 101: Al. Ivela, *Dicționar muzical ilustrat,* București 1927, p. 59.

mixt (1917), *Coruri religioase* (1919) pentru care a obținut «Premiul al II-lea George Enescu», *Liturghia pe trei voci egale*, *Zece cîntece religioase* (1930), *Două sute colinde populare* (1936), alte colinde în colecții separate — *Treizeci de colinde* și *douăsprezece colinde* (1932), armonizate pentru cor mixt și voci egale. Trebuie încă menționat că și *Imnul patriarhal* care s-a îmbisericit și care se execută pînă în zilele noastre, precum și cîntarea *Nădejdea mea*, pe melodie proprie, sînt tot creații ale compozitorului Gheorghe Cucu. Majoritatea pieselor sale corale bisericești, transpuse sau create în stil psaltic, se caracterizează printr-o linie melodică bine conturată, polifonie bogată — fără însă a recurge prea mult la concepția polifonică străină — îmbinate excelent cu tehnica armoniei, și prin preferința autorului pentru legea persistenței, pentru schimbul des de tonalități înrudite logic (vezi *Heruvicul pentru cor mixt)*, pentru utilizarea isonului, sincopelor, măsurii de 3/4, a stilului canonic etc.

Ilustrative sînt în sensul acesta *Răspunsurile mari pentru cor mixt și bărbătesc*, *Axionul duminical*, precum și minunatele *Cîntări psaltice* armonizate de Gh. Cucu ca *Pripelele cîntării a IX-a de la Întîmpinarea Domnului: Nu pricep Curată*, pentru cor mixt și solo bariton, *La rîul Babilonului*, *De frumusețea fecioriei tale*, toate pe glasul al 3-lea, capodopere ale muzicii corale psaltice; concertul religios *Miluiește-mă Dumnezeule*, pe cît de simplu, pe atît de impresionant, și multe altele. Redăm un scurt exemplu din *Răspunsurile mari* pentru cor bărbătesc:



Sau, iată un alt exemplu de stil canonic la trei voci în *Ca pe Împăratul.*



De remarcat că Gheorghe Cucu și-a ales ca teme, pentru lucrările sale, melodii atît de complete prin ele însele, încît armonia și polifonia, aplicate cu multă pricepere, vin să dea o și mai mare amploare, făcînd din aceste cîntări adevărate monumente de arhitectură corală bisericească în care autorul utilizează toate mijloacele armoniei clasice și contrapunctului, fără însă ca melodia să fie umbrită, ea fiind susținută cel mai adesea de solist. De aceea cîntările sale corale s-au făcut foarte repede cunoscute, nelipsind pînă astăzi din repertoriul tuturor formațiilor corale bisericești, de la cele mai complete și bine puse la punct pînă la cele mai modeste. Se poate spune, pe drept cuvînt, că opera corală a lui Gh. Cucu este, după părerea multora, cea mai frumoasă cucerire a geniului muzical bisericesc românesc.

7) *Ioana Ghica-Comănești* (născută Băleanu) a văzut lumina zilei la 5 noiembrie 1883 la Bolintin, lîngă București. În 1938—1939 s-a stabilit la Lausanne (Elveția). A fost o pasionată iubitoare de muzică, organizînd pe cont propriu coruri în districtul Comănești (județul Bacău), cu scop instructiv, educativ, național și religios.

A compus o *Liturghie pentru cor mixt* și diferite concerte religioase pe voci egale sau pentru cor mixt. Liturghia este tipărită într-o ediție revăzută de D. G. Kiriac. Multe din piesele corale liturgice sînt prelucrate după melodiile tradiționale sau create în stil psaltic, iar altele în stil liber. Concertele *Slavă întru cei de sus..., Veniți să ne bucurăm Domnului...* și *Lăsați pruncii să vină la Mine...*, sînt piese corale religioase pline de melodie, armonie și prozodie, ele executîndu-se și astăzi de către majoritatea formațiilor corale bisericești.
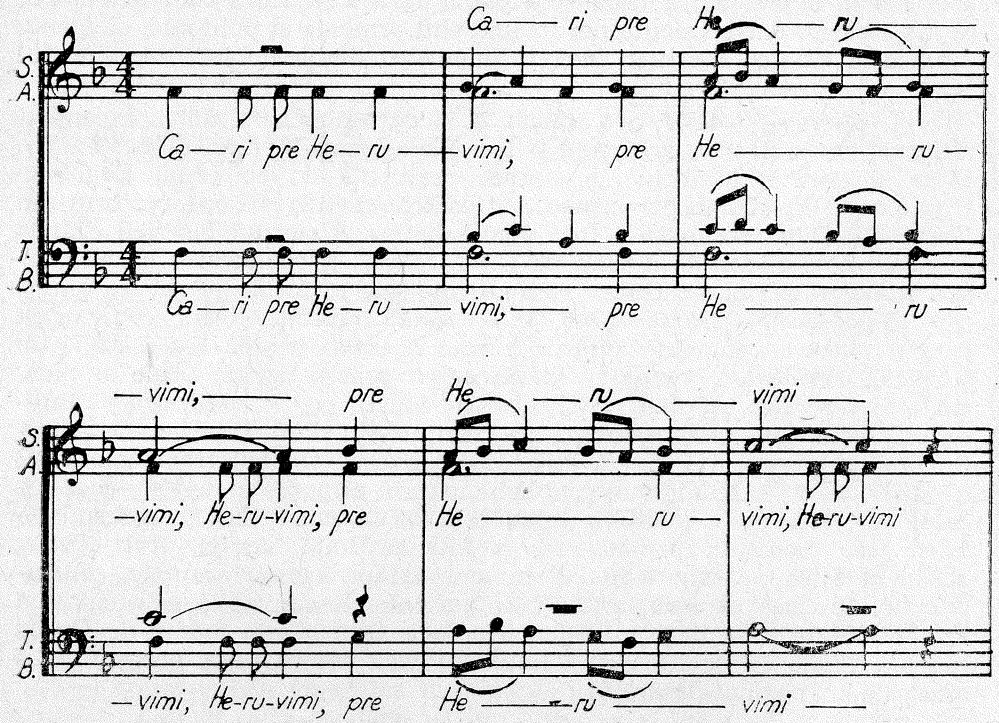
8. *Ion Cr. Danielescu*, fostul profesor de muzică al liceelor din Ploiești, s-a născut în anul 1884. Printre numeroasele piese corale scrise de el se numără și o interesantă *Liturghie pentru cor mixt*, tipărită la Buzău în 1930, care cuprinde cîntări corale liturgice create în stil liber și în diferite tonalități. În general-privite, cîntările acestea sînt bine conturate din punct de vedere melodic, deși în ceea ce privește armonia, nu se poate spune că sînt realizări strălucite și aceasta din cauza monocromiei armonice, care uneori devine supărătoare [11]. Deși nu are nici o

11. Doru Popovici, *op. cit.*, p. 130.

cîntare psaltică sau în stil psaltic, autorul rămînînd în afara curentului tradiționalist caracteristic secolului al XX-lea, totuși el a contribuit la îmbogățirea repertoriului coral bisericesc, într-un moment în care acesta era destul de sărăcăcios în piese corale pur românești.

9. *Ion Croitoru* s-a născut la 9 martie 1884 în comuna Bogza (județul Prahova). După absolvirea Conservatorului din București, unde studiase între 1902—1909 cu D. G. Kiriac, Alfonso Castaldi și G. Ștefănescu, a funcționat ca profesor de muzică la Ploiești (1909—1926), iar din 1926 la București, unde între 1933 și 1939 a fost profesor de pedagogie muzicală, cor și dirijat la Academia de muzică religioasă [12].

În ceea ce privește cîntarea corală bisericească, a scris o *Liturghie omofonă* în stil psaltic pentru bisericile de la sate, o *Liturghie pentru cor mixt* (care nu s-a tipărit) și a armonizat diferite cîntări psaltice, ca *Lumină lină* glasul al 8-lea, după melodia tradițională compusă de Filoftei Moroșanu și altele. Dintre cîntările liturghiei o importanță deosebită prezintă *Heruvicul* și *Ca pe Împăratul*, create în stil psaltic glasul al 8-lea și prelucrate armonic și contrapunctic imitativ, ca de exemplu:



În portativul al III-lea, la măsura II-a, partitura sopran va fi citită: *do-re-do*, în loc de *la-si-do*.

În *Ca pe Împăratul* și *Lumină lină* se observă preferința autorului pentru executarea alternativă și fragmentară a cîntării sau reluarea aceluiași fragment de către vocile de femei și bărbătești.

12. Viorel Cosma, *op. cit.*, p. 97.

Ion Croitoru a acordat atenție și uniformizării și transcrierii pe ambele notații a cîntărilor bisericești, făcînd parte, la început, din comisia care avea ca sarcină trasată de Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române această problemă.

10. *Dimitrie Cuclin* s-a născut la 5 martie 1885 la Galați. A studiat la Conservatorul din București (1904—1907), la Conservatorul din Paris (1907—1908) și la Schola Cantorum (1908—1914). După aceea a funcționat succesiv, ca profesor la Conservatorul din București (1920—1922; 1930—1948) și la Conservatorul și Colegiul de muzică din New York (1922—1930) [13].
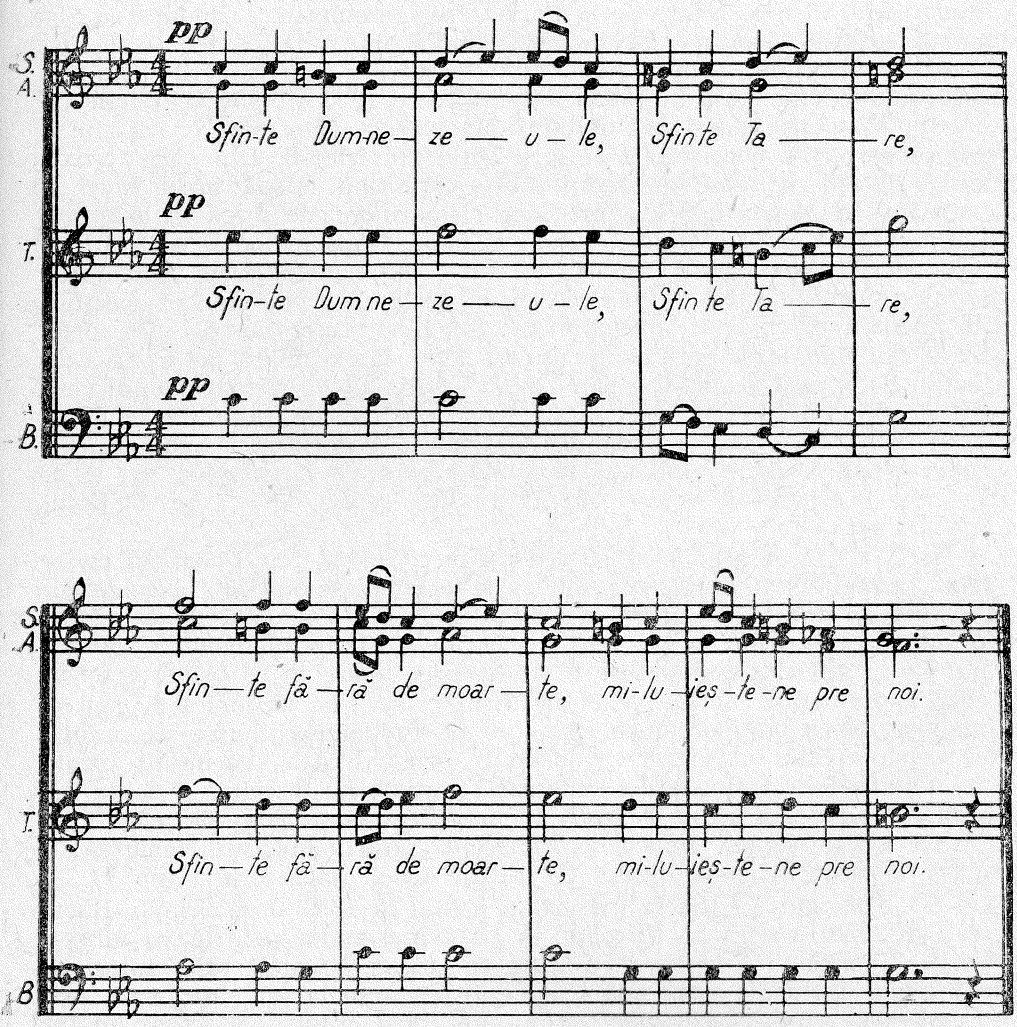
A compus 18 simfonii fără să neglijeze muzica corală, nici chiar pe cea bisericească. Astfel, a compus patru *Liturghii, Hristos a înviat* în 40 de variante. Cantata *Iisus în fața morții...* Cantatele înserate în *Simfonia a V-a, Aliluia, Crezul* și multe altele.

Liturghiile sale dezvăluie un stil cu influențe populare și psaltice, ca și la D. G. Kiriac. Prima *Liturghie* este concepută în stil clasic, a doua ceva mai grea din punct de vedere tehnic, mai ales în intonație, este foarte expresivă; a treia și a patra, fără a înlătura funcționalismul de tip clasic, aduc elemente noi în limbajul armonic și polifonic, elemente modale și ritmice specifice folclorului nostru (îmbină foarte bine modul lidic, eolic și doric.) [14].

11. *Simion Nicolescu* s-a născut la București în anul 1888. Îndemnat și ajutat de tatăl său, arhiereul Nifon Ploieșteanu-Nicolescu, bun cunoscător al cîntării bizantine, a studiat psaltichia cu episcopul Evghenie Humulescu-Pitești, iar armonia și contrapunctul, la Conservatorul din București. După absolvire a fost numit dirijor al corului bisericii Zlătari și apoi l-a secondat cîtva timp pe D. G. Kiriac în conducerea corului bisericii Domnița Bălașa. Dintre compozițiile sale muzicale religioase amintim următoarele: *Miluiește-mă Dumnezeule* (1915), *Credo* — concert pentru solo, cor și orgă, *Cîntările sfintei liturghii pentru cor mixt* (1913 și 1929), *Fericirile* — melodie bisericească pentru bariton, celo și pian, *Ad majorem Dei gloriam* (1933) pentru soliști, cor și orchestră [15]. Interesantă este *Liturghia* aprobată de Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române prin raportul din 20 mai 1913, în care autorul transpune fidel cîntările psaltice tradiționale, aplicîndu-le o armonie potrivită caracterului lor, așa încît lucrarea întrunește toate condițiile și corespunde întru totul scopului pentru care a fost alcătuită. Astfel, *Antifoanele*, glasul al 5-lea, transpuse în Sol minor, sînt prelucrate armonic, contrapunctic, pe bază de ison, dublări de voci etc. Remarcabilă este cîntarea *Sfinte Dumnezeule* glasul al 6-lea irmologic transpus în modul de Do cu cadență finală pe septima de dominantă fără cvintă (Vezi această piesă muzicală în pagina alăturată).

Răspunsurile mari și *Pe Tine Te lăudăm,* transpuse după melodia glasului al 6-lea compusă de Pr. I. Năpîrcă, sînt armonizate în așa fel, încît nu-și pierd de loc caracterul lor cromatic, deși melodia a suferit la originea ei, o influență romantică. În general cîntările corale biseri-

13. *Ibidem,* p. 98. 14. Doru Popovici, *op. cit.,* p. 145—146. 15. *Ibidem,* p. 127—129.



cești ale lui S. Nicolescu dovedesc o temeinică pregătire muzicală psaltică și liniară, mai ales că folosesc din plin armonizarea glasurilor cromatice, reușind în bună măsură ca această armonizare să fie cît mai adecvată. În felul acesta autorul și-a adus prețiosul său aport la progresul cîntării corale psaltice bisericești din secolul al XX-lea.

12. *Ioan D. Chirescu*, născut la 5 ianuarie 1889 la Cernavodă, și-a făcut studiile muzicale la Seminarul «Central» (1902—1910), la Conservatorul din București (1910—1914) și la Schola Cantorum din Paris (1922—1927). A fost dirijor la cîteva biserici din București. Între anii 1914 și 1916 a suplinit catedra de teorie și solfegii a maestrului său D. G. Kiriac, iar după război a suplinit aceeași catedră a profesoarei Sofia

Teodoreanu, la Iași. Întors de la Paris, i se încredințează conducerea Societății corale «Carmen», iar în 1928, cînd a murit D. G. Kiriac, a fost numit profesor la Conservatorul din București, la catedra acestuia, unde a funcționat pînă în 1962, deținînd între 1950 și 1955 și funcția de director al acestui așezămînt de cultură muzicală. O parte din activitatea sa creatoare și-a consacrat-o cîntării corale bisericești. Din cele aproximativ 20—30 de piese de genul acesta amintim: *Răspunsurile mari* și *Tatăl nostru* glasul al 5-lea, prelucrate și armonizate după melodia lui A. Pann, *Pe Tine Te lăudăm,* glasul al 5-lea, după melodia psaltică tradițională, *Fecioara astăzi...* glasul al 3-lea, după melodia lui Ștefanache Popescu și multe altele — lucrări care au prilejuit o polifonizare specifică pur modală și chiar în forma motetului (vezi *Tatăl nostru).* De altfel cîteva din piesele sale corale religioase au fost executate pe scena Ateneului, de către Corala «Carmen» la 20 aprilie 1940, în cadrul unui concert de muzică psaltică bisericească, condus chiar de autor. În calitatea sa de dirijor la cîteva biserici din Capitală a desfășurat o rodnică activitate artistică, promovînd atît lucrările corale ale înaintașilor, cît și pe cele ale contemporanilor. În prezent conduce corala de la biserica Domnița Bălașa.

I. D. Chirescu a cultivat cu aceeași pricepere și genul coral al colindelor, prin cîteva prelucrări deosebite, pe teme culese din Dobrogea. Astfel, *Colindul de Anul nou sau Plugușorul* (1926), *Colo-n umbra pomilor, Masă rotilată..., Colinda leului* și altele, prelucrate, fie în forma temei cu variațiuni, fie în stil clasic, dovedesc o atentă preocupare în ce privește forma largă a prelucrării, formă ce atinge prin procedeele armonice și contrapunctice, construcții organice, crescute pe fundamentul muzical natural al temelor. Este interesant modalismul, originalitatea sistemului ritmic, combinarea foarte nimerită a simetriei cu asimetria, precum și densa polifonie ce o conțin aceste colinde. În felul acesta opera corală a lui I. D. Chirescu a îmbogățit simțitor patrimoniul culturii muzicale românești și a lărgit orizontul posibilităților de creație ale genului coral la noi [16].

13. *Constantin I. Baciu* (născut la Vaslui în 1889 și decedat la București în 1959) a scris o *Liturghie,* în La bemol-major pentru cor mixt și soliști, tipărită la Craiova (f. a) care oglindește bogatele sale cunoștințe polifonice. Influența apuseană (franceză) se simte la tot pasul însă, prin promovarea culorii armonice accentuate. Deși stilul său este neunitar, se întîlnesc piese corale, în această *Liturghie* pentru 6—7 voci, care stîrnesc într-adevăr admirația, dar care păcătuiesc prin amestecul neconvingător al stilului muzicii apusene cu stilul muzicii noastre bisericești.

14. *Paul Constantinescu,* născut la 30 iunie 1909 la Ploiești, și-a făcut pregătirea muzicală la Conservatorul din București (1928—1933) și la Viena (1933—1935). A fost profesor la Academia de muzică religioasă (1935—1941) și la Conservatorul din București (1941—1963) și a murit la 20 decembrie 1963. A compus celebrele oratorii: *Oratoriul de Crăciun* (1936) și *Patimile Domnului* (1943) pentru cor, soliști și orchestră, pe
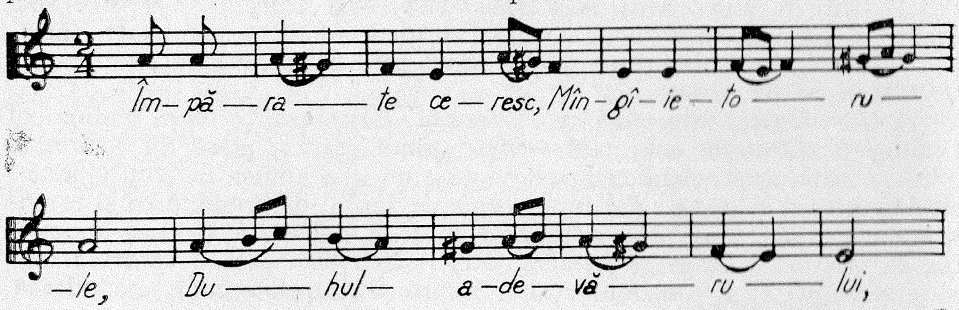
16. Viorel Cosma, *op. cit.,* p. 68; Doru Popovici, *op. cit.,* p. 140; Liviu Rusu, *Ioan D. Chirescu, în slujba muzicii corale,* București, 1959, p. 15.

texte bizantine din epoca medievală, descifrate, traduse și rînduite de Pr. I. D. Petrescu-Visarion, cel mai valoros exponent al renașterii muzicale bizantine din țara noastră; o *Liturghie bizantină*, precum și diferite alte piese psaltice, ca *Fericit bărbatul glasul al 8-lea, pentru cor bărbătesc*, etc. Oratoriile sale, prin prelucrarea creatoare a stilului bisericesc, prin tendința de renaștere a muzicii bizantine, prin noblețea expresiei, prin noutatea limbajului muzical folosit, se înscriu printre cele mai inspirate opere religioase din întreaga Biserică Ortodoxă. Ele au o importanță covîrșitoare în muzica universală [17].
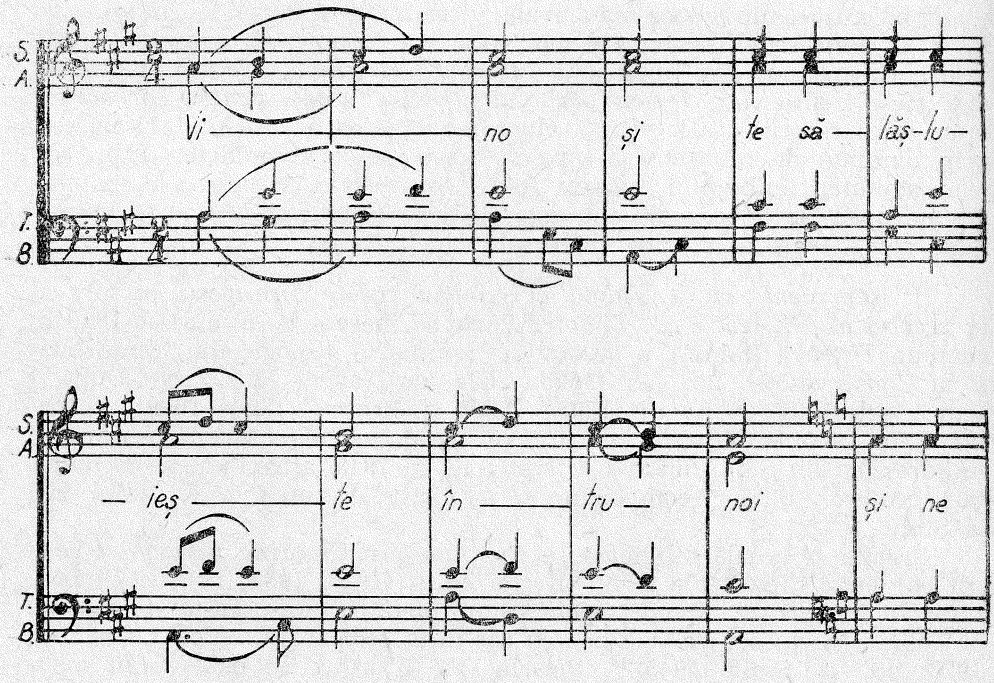
II. *Reprezentanți de seamă ai cîntării corale bisericești în Ardeal în secolul al XX-lea.* — 1. *Timotei Popovici*, născut la 20 august 1870 în comuna Tîncova (Banat), a studiat la Seminarul teologic din Caransebeș și la Conservatorul din Iași (1893—1894) cu Gavriil Musicescu. După o scurtă activitate la Lugoj (1895—1896) și Brașov (1896—1899), a fost numit în 1900, profesor de muzică vocală și instrumentală la Seminarul «Andreian» din Sibiu, unde a activat pînă în 1945, afirmîndu-se ca foarte bun profesor, dirijor, compozitor și publicist. A murit la 11 iulie 1950 la Sibiu.

Creația sa corală religioasă se compune din *Cîntările Liturghiei pentru cor mixt*, tipărite la Sibiu în trei ediții (1923, 1933, 1943), *Cîntările Liturghiei pentru 2—3 voci egale* (Sibiu 1942), *Florile dalbe* — colecție de colinde și cîntece de stea pentru cor mixt și bărbătesc (vol. I, Craiova, 1928; vol. II, Sibiu, 1945) [18]. Piesele sale liturgice se bazează în mare parte pe melosul cîntărilor de strană practicate în Ardeal sau în Banat — piese pătrunse, cel mai adesea, de un lirism elevat și o puternică forță expresivă. Armonizarea este însă simplistă, iar polifonia, caracteristică prelucrării cîntărilor psaltice, aproape inexistentă, deși autorul încearcă să lucreze și astfel (Vezi *Fericirea a IX-a*).

În adaosul la *Liturghie* se găsesc o serie de *tropare*, ca cel al Nașterii Domnului glasul al 4-lea, al Bobotezei glasul 1, al Pogorîrii Duhului Sfînt glasul al 8-lea etc., precum și cîteva irmoase, prelucrate după melodiile bisericești din Ardeal și Banat. O realizare foarte bună constituie cîntarea *Împărate ceresc glasul al 6-lea*, prelucrată, fie omofon, fie armonic, pentru cor mixt. Iată un astfel de exemplu:



17. Doru Popovici, op. cit., p. 343.
18. Alexandru Ivela, op. cit., p. 160—161 ; Viorel Cosma, op. cit., p. 299—300.



Timotei Popovici reușește să valorifice în *Liturghia* sa cîntările de strană ardelenești sau bănățene și să ocupe un loc de frunte între compozitorii bisericești ai secolului al XX-lea.

2. *Augustin Bena* s-a născut la 29 octombrie 1880 în comuna Pianu de Jos (județul Hunedoara). A studiat la Academia de muzică din Berlin (1903—1905) și la Conservatorul din București (1905—1906), apoi a funcționat ca profesor de muzică la Sibiu și Năsăud (1906—1920), precum și la Conservatorul din Cluj (1920—1941), unde, între 1925 și 1941, a fost chiar director. A murit la 10 ianuarie 1962 la Cluj [19].

Augustin Bena a scris *Liturghia în Fa minor pentru cor mixt*, tipărită la Cluj în cîteva ediții și a transpus aceeași liturghie și pentru voci egale. În general toate piesele sale liturgice sînt bine conturate, îngrijite și se mențin pe linia unei cîntări dacă nu psaltică, cel puțin cu caracter bisericesc accentuat.

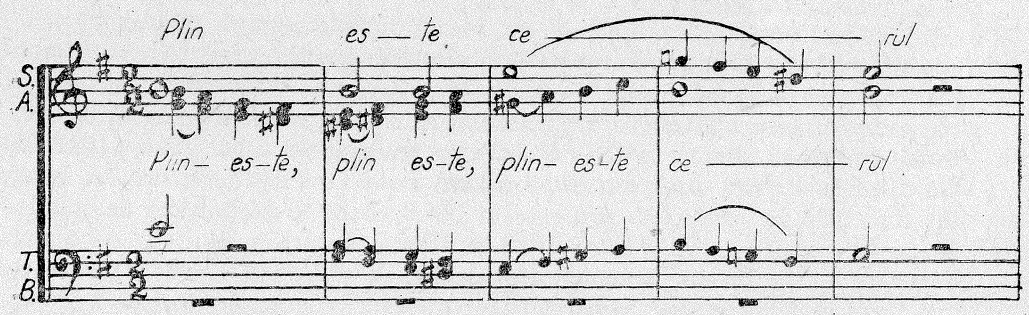
Toate acestea, împreună cu *Heruvicul*, *Răspunsurile mari*, chinonicul *Lăudați pe Domnul*, concertul *Ochiul inimii mele...*, piesa *Să se umple gurile noastre...* și celelalte dovedesc că autorul stăpînea o tehnică muzicală temeinică și că și-a dat bine seama de faptul că prelucrarea și armonizarea cîntării bisericești comportă o grijă deosebită pentru anumite reguli, care nu trebuie să fie neglijate. Astfel, utilizează deopotrivă tehnica armoniei și a contrapunctului, isonul, dublarea vocilor, excluderea, în unele cazuri, a cvintei din acord și se ferește de salturile prea mari,

19. Viorel Cosma, *op. cit.*, p. 29; Doru Popovici, *op. cit.*, p. 130.

exagerate în linia melodică. Într-un cuvînt, Augustin Bena a reușit să scrie piese corale religioase pe cît de simple, pe atît de interesante.

3. *Liviu Tempea* (nu se cunoaște anul nașterii) a murit în anul 1946. Se știe însă că a fost pentru scurtă vreme conducătorul Reuniunii române de muzică și cîntări din Sibiu și profesor de muzică la Școala de fete a acestei asociații, precum și profesor de pian la Conservatorul din Cluj, iar după 1940 s-a refugiat la Timișoara, activînd ca profesor la Academia de muzică și ca pianist la Opera română din Cluj, stabilită temporar aici, la Timișoara [20].

A scris puține lucrări corale, dar interesante. *Liturghia pentru cor mixt*, compusă după melodiile vechi bisericești din Ardeal, notate de Dimitrie Cunțan, și tipărită la Cluj în iunie 1933, se menține aproape în întregime pe linia stilului psaltic bisericesc, fie autentic, fie trecut prin filieră ardeleană. Prin prelucrarea acestor melodii pentru cor mixt, Liviu Tempea se angaja la un lucru destul de greu, deoarece trebuia să mențină melodiile bisericești intacte, dîndu-le un vesmînt polifonic potrivit specificului lor modal prin excelență. Și se pare că a reușit să-și realizeze scopul propus. Desigur că aceste cîntări tradiționale, așa cum s-au păstrat în Ardeal, nu sînt întotdeauna identice cu cele psaltice autentice, păstrate în Principate, pe ambele notații suprapuse, ci se observă confuzia produsă între formulele unui glas cu ale altui glas înrudit sau diatonizarea completă a glasurilor cromatice. Liviu Tempea, ca și Timotei Popovici își prelucrează piesele liturgice, aproape exclusiv armonic și foarte puțin contrapunctic. O prelucrare interesantă ni se pare aceea a *Răspunsurilor mari glasul al 5-lea*, în care autorul păstrează melodia tradițională și creează în stil psaltic melodii foarte frumoase. Iată un exemplu:



În orice caz, această *Liturghie* indică, la începutul secolului al XX-lea, ca și *Liturghia psaltică* a lui D. G. Kiriac, adevăratul drum pe care trebuie să se dezvolte cîntarea corală bisericească în Ardeal și anume acela bazat pe cîntarea de strană. Prin aceasta el ia atitudine împotriva împrumutului de influențe străine în muzica bisericească.

4. *Pr. Gheorghe Șoima*, s-a născut la 13 februarie 1911 în Sibiu [21], unde și-a făcut studiile de cultură generală și studiile teologice (1928—

20. Doru Popovici, *op. cit.*, p. 131—132.

21. În ce privește localitatea de naștere a P. C. Prof. Gheorghe Șoima, muzicologii Viorel

1932), iar în București a urmat cursurile Conservatorului (1934—1938), ca bursier al Mitropoliei din Sibiu. A desfășurat și continuă să desfășoare o bogată activitate artistică în calitate de organizator și conducător al mai multor formații corale de amatori din Sibiu (oraș și județ). Din 1941 funcționează ca profesor de muzică la Sibiu, în prezent fiind conferențiar la catedra de Cîntare bisericească și ritual de la Institutul teologic ortodox de grad universitar din Sibiu. Creația sa corală religioasă cuprinde următoarele cîntări: *Liturghia pentru cor bărbătesc; Heruvic, Axion duminical, Răspunsuri finale și Răspunsuri la Ectenii pentru cor mixt; Psalmul I și LXV,* Concertul *Doamne, iubit-am podoaba casei Tale...* pentru cor bărbătesc; *Opt colinde pentru cor mixt* (în ediție proprie, 1943), *O, noapte liniștită* (cîntec de Crăciun) pentru cor mixt și altele. În prelucrarea acestora Pr. Gheorghe Șoima utilizează atît tehnica armoniei cît și pe cea a contrapunctului imitativ, continuînd cu cinste, în Ardeal, creația corală a înaintașilor săi.

5. *Francisc Hubic* a scris o *Liturghie pentru cor mixt,* tipărită la Beiuș (f. a), în care se vede limpede influența cantatelor apusene. Polifonia este destul de interesantă, dar depășește stilul bisericesc. Repetarea la infinit a unor formule melodice, și mai ales recitative, duce uneori la monotonie și plictiseală. Așa este cazul cu cîte un *Amin* repetat de cîte 23—24 ori, *Aliluia* de 14 ori, *Sfînt e Domnul* (axat pe Sol dublat), de vreo 18 ori, *Osana* de 24 de ori etc., depărtîndu-se de spiritul cîntării din Biserica Ortodoxă Română.

III. *Reprezentanți de seamă ai cîntării corale bisericești în Banat în secolul al XX-lea.* — 1. *Ion Vidu,* s-a născut la 17 decembrie 1863 în comuna Minerău (Banat). Pregătirea muzicală și-a făcut-o la Conservatorul din Arad (1880—1881) și la Conservatorul din Iași (1890—1891) cu Gavriil Musicescu. Încă din 1883 activa ca profesor de muzică la Arad, iar din 1888 la Lugoj, ca profesor și conducător al Reuniunii de muzică și cîntări, pînă în 1927. Între 1922 și 1926 a fost președintele Asociației corurilor și fanfarelor române din Banat. A murit la Lugoj în ziua de 7 februarie 1931 [22]. Ion Vidu este recunoscut ca cel mai iscusit maestru al prelucrării și armonizării cîntecului popular bănățean. În creația sa corală bisericească însă, el prezintă influențe diverse, făcînd ca stilul său să fie neunitar. Cele două *Liturghii* ale sale, precum și un număr de axioane, tropare și alte piese corale religioase au unele calități melodice, dar păcătuiesc prin amestecul stilistic, prin introducerea unor formule de-a dreptul populare, care nu totdeauna se potrivesc specificului cîntărilor bisericești, și mai ales prin lipsa unui meșteșug contrapunctic.

Cosma și Doru Popovici afirmă că e Sebeșul (Brașov); dar autorul declară că s-a născut în orașul Sibiu.

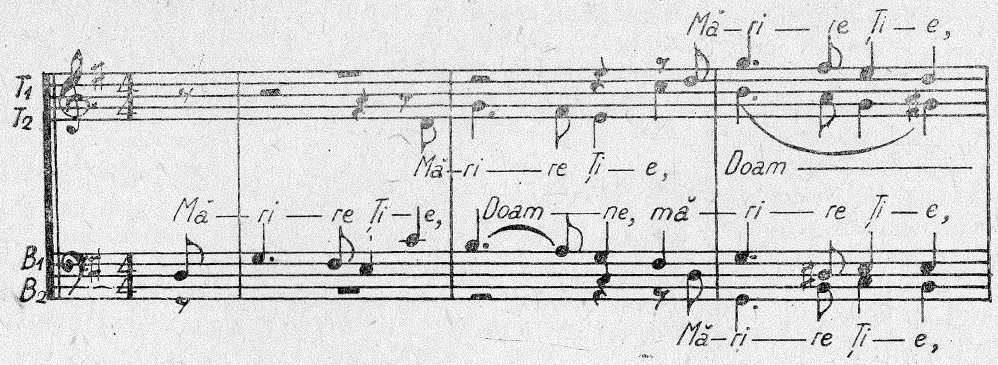
22. Viorel Cosma, *op. cit.*, p. 373.

2. *Emil Monția*, fiul preotului Florian Monția, s-a născut la 7 ianuarie 1882 în comuna Șicula (județul Ineu). Studiile muzicale și le-a făcut la Cluj, Viena și Kiev, unde timp de un an (1916—1917) a făcut parte din orchestra operei. Activitatea sa muzicală este vastă. Ceea ce ne interesează pe noi este faptul că Emil Monția a cules numeroase colinde cu un splendid conținut muzical arhaic, dintre care a selecționat 110 pentru publicare, din care au apărut pînă acum două volume cu 44 piese muzicale de acest fel. Pe foarte multe le-a prelucrat și armonizat, atît pentru voce și pian, cît și pentru cor, o bijuterie rară constituind colindul *Sus la poarta raiului...* De asemenea, a compus pentru cor foarte multe lucrări muzicale pe texte biblice sau liturgice, ca *Tatăl nostru* pentru cor mixt cu solo tenor și multe altele. Creația sa se caracterizează în general printr-o armonizare lejeră, care nu umbrește întru nimic frumusețea melosului utilizat [23].
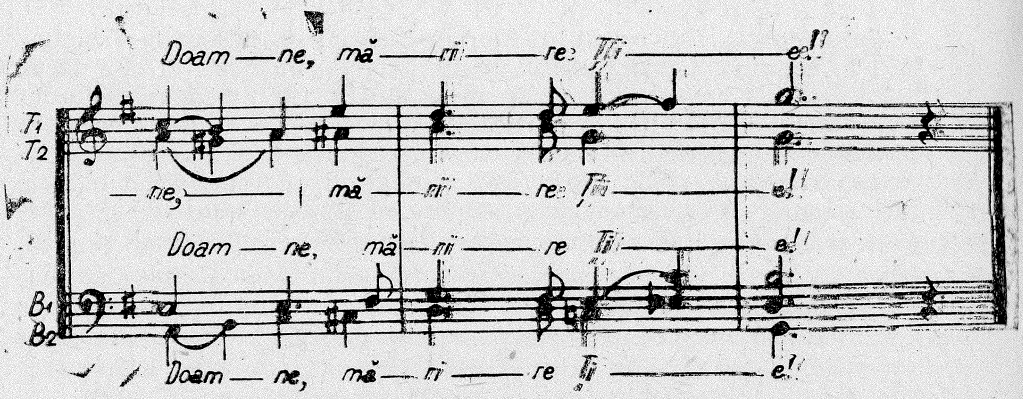
Emil Monția a murit la 15 februarie 1965 în comuna Șiria.

3. *Sabin Drăgoi* s-a născut la 6 iunie 1894 în comuna Selișteș (Banat). Și-a început studiile muzicale la Iași cu Alex. Zirra, le-a continuat la Conservatorul din Cluj cu Augustin Bena (1919—1920) și le-a aprofundat la Conservatorul din Praga între 1920 și 1922. Întors în țară, a fost numit profesor de muzică la Deva și, în scurt timp, profesor de armonie, contrapunct și compoziție (1924—1950) și director (1925—1943; 1949—1950) la Conservatorul din Timișoara, iar din 1950 a îndeplinit funcția de profesor de folclor la Conservatorul din București (1950—1952) și director al Institutului de etnografie și folclor al Academiei Române (1950—1964) [24].

Din creația sa muzicală face parte și o *Liturghie în mi minor*, pentru cor bărbătesc, litografiată la Timișoara la 1 iulie 1926, multiplicată ceva mai tîrziu la Seminarul din Curtea de Argeș și închinată primului patriarh al tuturor românilor, Miron Cristea. Este o lucrare care se remarcă prin minunatele aspecte ale polifoniei vocale, prin melosul bogat inspirat, cursiv, doinit, de factură ardeleană și printr-o mare variație melodică și polifonică ce pătrunde pînă în cele mai mici piese liturgice. Iată un exemplu:



23. Doru Popovici, *op. cit.*, p. 341.



De asemenea, concertele sale religioase create, fie în stil psaltic, ca *Acestea zice Domnul...* glasul al 8-lea, pentru cor mixt cu solo bariton, fie în stil liber, ca *Doamne, buzele mele vei deschide...*, precum și frumoasa cîntare liturgică *Să se umple gurile noastre...*, oferă fragmente de o rară frumusețe și de o minunată realizare melodico-polifonică. Dintre colindele prelucrate armonic sau polifonic amintim: *Coborît-a coborîtu*, *Scrisă-i știre mînăstire*, *Pe plai înfloritu*, *Colo-n susu...* etc. care se caracterizează printr-o mare varietate ritmică. Astfel, continuînd în mod creator activitatea înaintașilor săi, Sabin Drăgoi a realizat bijuterii corale bisericești de o înaltă factură artistică.

4. *Zeno Vancea*, s-a născut la 8 octombrie 1900 în comuna Bocșa Vasiovei (Banat). Compozitor și bun muzicolog, și-a făcut studiile muzicale la Lugoj (1915—1917), la Cluj (1919—1921) și la Conservatorul din Viena (1921—1926) și a funcționat pe rînd ca profesor la Conservatorul din Tîrgu-Mureș (1929—1940), la Conservatorul din Timișoara (1940—1945) și la cel din București (din 1949). A scris un *Requiem* care a fost distins cu «Premiul George Enescu», precum și două *Liturghii*, prin care s-a dovedit un maestru al polifoniei modale în cel mai înalt sens al cuvîntului [25].

5. *Vadim Șumschi* (1900—1956) a scris o *Liturghie pentru cor mixt*, în care, la încadrarea pieselor corale în măsură, autorul preferă măsurile ternare, în majoritatea cazurilor, iar în ceea ce privește recitativele, ele sînt încadrate în grupări de note, ca triolete regulate și neregulate, cvintolete, sextolete etc., așa cum de pildă se poate vedea la *Fericiri*, *Crez* și la alte piese corale. Prelucrarea armonică și polifonică este făcută cu grijă și competență.

6. *Trifon Lugojan*, fost profesor și director al Școlii de cîntăreți din Arad, a armonizat pentru trei voci egale cîntările liturgice practicate în Eparhia Aradului, cîntări care în structura lor sînt cvasipsaltice sau create în stil psaltic. Din prefața acestei *Liturghii* reiese că a fost tipărită la Arad, în două ediții, în 1939 și în 1941, în scopul unei reglementări a cîntărilor bisericești existente și a deprinderii tuturor credincioșilor cu învățarea

24. Viorel Cosma, *op. cit.*, p. 124.
25. *Ibidem*, p. 357; Doru Popovici, *op. cit.*, p. 343.

acestora. Linia melodică a pieselor liturgice se rezumă însă foarte adesea la cîteva formule scurte, specifice glasului al 8-lea și al 4-lea. Cu toate acestea, ele conțin ceva specific bisericesc, au spirit de rugăciune, sînt ușoare, decente și frumoase.

IV. *Intensificarea prelucrării și armonizării cîntărilor psaltice și a creației în stil psaltic după 1948.* — Cea de a doua jumătate a secolului nostru constituie o etapă nouă și de mare importanță în dezvoltarea cîntării corale psaltice în Biserica Ortodoxă Română. Pentru aceasta a trebuit mai întîi să se rezolve problema unei transcrieri corecte a tuturor cîntărilor psaltice bisericești după norme precise. Astfel, Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în frunte cu Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, a luat măsuri, în 1949—1950, pentru alcătuirea unei Comisii speciale, formată din buni cunoscători ai ambelor notații — liniară și psaltică (Pr. Prof. Grigore Costea, Prof. N. Lungu și Prof. I. Croitoru) în scopul elaborării unui îndreptar unic și sigur al regulilor de transcriere — *Gramatica muzicii psaltice* (1951) — ca apoi să înceapă munca de transcriere. A urmat, succesiv, tipărirea unor cărți ce conțin cîntările psaltice strict necesare pe ambele notații suprapuse, ca de pildă: *Cîntările Sfintei liturghii* și *Cîntări la cateheze* (N. Lungu și Pr. A. Uncu, 1951), *Vecernierul* și *Utrenierul* uniformizat (1953 și 1954), *Cîntări la Sfintele Taine și ierurgii* (1964) și *Penticostarul* (1966, Prof. N. Lungu, Pr. Prof. Ene Braniște și Prof. onorar Chiril Popescu), urmînd ca în decursul timpului să apară și restul cîntărilor care sînt tot atît de necesare ca și cele tipărite pînă acum.

Din cele expuse se vede clar că un aport deosebit în ceea ce privește transcrierea cîntărilor psaltice pe ambele notații îl aduc cei trei componenți ai Comisiei de transcriere și uniformizare: Prof. N. Lungu, Pr. Prof. Ene Braniște și Prof. onorar Chiril Popescu. Cel care s-a ocupat mai intens de cîntarea corală psaltică din această perioadă este *Prof. Nicolae Lungu,* născut la 2 martie 1900 în comuna Dobridor (Oltenia), în prezent conferențiar la catedra de Cîntare bisericească și ritual de la Institutul teologic de grad universitar din București și dirijor al Coralei Patriarhiei.

Creația sa corală psaltică, axată pe linia trasată de D. G. Kiriac și Gh. Cucu, este alcătuită din *Liturghia psaltică mixtă* (1957), *Liturghia psaltică pentru trei voci egale, Cîntări psaltice* prelucrate și armonizate pentru cor mixt și bărbătesc, ca: *Stihira a II-a de la vecernia glasului al 8-lea, Stihira a III-a de la vecernia glasului al 6-lea, Cămara Ta... glasul al 8-lea, Ziua Învierii... glasul al 5-lea,* cîteva stihuri din *Anixandare glasul al 8-lea;* cîntări corale create în stil psaltic cum sînt: *Crezul* și *Fericirile glasul al 8-lea, Axionul Nașterii Domnului glas 1, Axionul Bobotezei glasul al 6-lea,* axionul *De tine se bucură glas al 8-lea* și multe altele; cîntări din Triod, Penticostar și la unele Ierurgii, toate prelucrate și armonizate pentru cor mixt și bărbătesc, nepublicate încă.

Pr. Ion Popescu Runcu, născut la 25 decembrie 1901 în comuna Runcu (Tîrgoviște), a desfășurat o bogată activitate artistică, atît în cei 25 de ani

cît a stat în Bulgaria, ca superior al bisericii române de acolo, cît și în țară, în prezent fiind dirijorul Coralei preoților din Capitală. Pr. Ion Popescu-Runcu a compus în stil psaltic *Cîntările liturgice* (1956) pentru toate formațiile corale, cîntări care încearcă să facă o tranziție de la melosul oficial psaltic la unul ceva mai liber, dar plasat în cadrul modurilor bisericești, după cum afirmă și Pr. I. D. Petrescu-Visarion; fresca muzicală *În vremea aceea...* pentru cor, soliști și orgă-pian, creație în stilul oratoriului, pe motive folclorice religioase, motive bisericești și libere; precum și o serie de concerte religioase pentru cor mixt și bărbătesc, care se găsesc tipărite în culegerea de coruri religioase: *Iubi-Te-voi Doamne* — alături de cele ale D-lui Prof. Nicolae Lungu, ale răposatului Gheorghe Popescu-Brănești și ale altor cîțiva compozitori români —, și dintre care menționăm pe următoarele: *Slavă întru cei de sus...*, *Să învieze Dumnezeu*, *Dintru adîncul inimii...*, *Hristos a înviat* (concert), *Dumnezeul mîntuirii mele*, *Vecernii* (concert de Crăciun), *Chinonic în Postul Mare*, *Psalmul III*, *Mîntuiește, Doamne, poporul Tău...* *Imn de slavă...* etc. Majoritatea acestor concerte sînt concepute pentru cor — mixt sau bărbătesc — cu soliști, autorul căutînd să valorifice la maximum ambitusul vocal și variatele posibilități solistice. Stilul său componistic influențat, pe drept cuvînt, de muzica apuseană, mai ales în ceea ce privește procedeele tehnice ale armoniei și polifoniei aplicate, este un stil măreț, viguros și bine închegat.

Amintim și alți cîțiva compozitori bisericești, care (deși unii dintre ei excelează în creația psaltică omofonă), și-au adus aportul lor și pe tărîm coral-bisericesc; vestitul protopsalt Ștefanache Popescu, Pr. Anton Uncu (autor al unei *Liturghii* pur psaltice armonizată pentru cor la trei și patru voci egale — netipărită, precum și al unor concerte religioase), Chiril Popescu, Ioan D. Cristescu († 28 Nov. 1966), foști profesori la Seminarul din București (Chiril Popescu a fost în ultimul timp al activității sale didactice asistent la Institutul teologic de grad universitar din București), Ion Mardare, Mihail Chiriță, foști profesori la Seminarul din Curtea de Argeș și autori de *Liturghii* și diferite cîntări religioase pentru cor bărbătesc; Vasile Pătrașcu, Barbu Anastasescu, Cornel Givulescu și Pr. Asistent Constantin Drăgușin, care desfășoară o bogată activitate didactică și componistică. A compus și a tipărit, fie în revistele bisericești, fie în fascicole separate, două *Liturghii* complete în stil psaltic, concerte religioase și cîntece patriotice, care îndreptățesc afirmația că autorul lor este un compozitor talentat și o speranță pentru cîntarea corală bisericească.

*

Se poate constata așadar o treptată și continuă dezvoltare a cîntării corale în Biserica Ortodoxă Română. De unde în secolul al XIX-lea compozitorii bisericești, cu mici excepții, au lucrat aproape exclusiv sub influența unor curente muzicale străine, ca neoromantismul german și francez, curentul italo-rusesc și altele, în secolul al XX-lea se depun eforturi în vederea unei direcționări a acestui mod de cîntare spre adevărata cale a prelucrării și armonizării cîntărilor psaltice tradiționale, cîntări ce au

avut și continuă să aibă o importanță covîrșitoare în viața moral-religioasă a credincioșilor ortodocși români. Compozitorii secolului al XX-lea au înțeles pe deplin acest lucru; de aceea creația lor corală bisericească este străbătută, ca de un fir roșu, de specificul melosului de strană psaltic tradițional sau creat în stil psaltic.

Trebuie de asemenea precizat că cele mai mari progrese în transcrierea, uniformizarea, prelucrarea și armonizarea sau polifonizarea cîntărilor psaltice s-au înregistrat în perioada de după 1948, adică sub arhipăstoria Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian. În acest răstimp, din grija și inițiativa Sfîntului Sinod, prezidat de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, s-a putut realiza în Biserica noastră ceea ce nu se putuse realiza secole de-a rîndul, pentru fundamentarea cîntării corale bisericești, pe cîntarea psaltică tradițională, ducînd astfel mai departe opera începută de înaintași.

NOTE BIBLIOGRAFICE

André Benoit et Pierre Prigent, *Les citations de l'Ecriture chez les Pères.* Le fichier microphotographique du Centre d'Analyse et de Documentation patristiques de la Faculté de theologie protestante de Strassbourg, în «Revue d'histoire et de Philosophie religieuses», an XLVI (1966), nr. 2, p. 161—168.

Cei doi directori ai Centrului de analiză și de documentare patristică — Centru ce are ca scop «să devină un instrument modern în serviciul cercetării patristice și să ușureze, în măsura mijloacelor sale, lucrările care se ocupă de scriitorii creștini ai antichității și de Sfînta Scriptură — înfățișează necesitatea și posibilitatea realizării unui fișier ușor de manevrat și accesibil tuturor cercetărilor, cu ajutorul căruia să se poată înlesni orientarea în acest domeniu și aflarea în chip rapid a informațiilor necesare studiilor patristice și scripturistice.

Studiile patristice contemporane sînt deosebit de interesante să cunoască folosirea textelor Sfintei Scripturi și interpretarea dată acestor texte de către Sfinții Părinți, însă lipsa unui repertoriu general al citațiilor biblice în literatura creștină veche constituie un impediment pentru toți cei care abordează asemenea probleme. Un astfel de fișier ar facilita toate studiile de exegeză și de ermineutică patristică punînd la îndemînă totalul citațiilor biblice care sînt făcute de Sfinții Părinți în legătură cu un verset sau altul; el ar contribui la dezvoltarea cercetărilor de istoria exegezei; ar permite — prin compararea textelor citațiilor — întocmirea unei istorii a textului biblic în Biserica-Veche; ar aduce lumină în istoria teologiei și a doctrinelor creștine.

În continuare autorii prezintă îndeaproape și exemplifică în ce constă dosarul de fișe microfotografice și cum se realizează fișele care constau din pelicule fotografice de 70×35 mm și cuprind fotografia textului, iar în partea superioară, într-o parte indicarea versetului biblic sau a pasajului fotografiat, iar în partea cealaltă o serie de indicații privind autorul, opera, veacul și limba în care a parvenit textul. Indicarea din prima parte servește la clasarea ulterioară a microfișelor, iar indicarea din partea doua servește la trierea electronică a microfișelor după una din coordonatele dorite.

În anii 1964—1965 Centrul de Analiză și Documentare patristică și-a consacrat întreaga activitate punerii la punct a tehnicii și metodelor de analiză. În anul 1966 Centrul a început cercetarea literaturii creștine din veacul al II-lea: Părinții apostolici, apologeții și Sfîntul Irineu, avînd a continua cu literatura creștină din veacul al III-lea și paralel va fi cercetată literatura apocrifă a Noului Testament. În acest fel Centrul de Analiză și Documentare patristică «va putea oferi în curînd, cercetătorilor un fișier aproape complet asupra literaturii creștine din primele trei veacuri».

François Quiévreux, *Le récit de la multiplication des pains dans la quatrième Evangile,* în «Revue des Sciences religieuses», 41-e Année, nr. 2, avril 1967, p. 97—108.

Comparînd povestirea minunii înmulțirii celor 5 pîini și 2 pești, — cu care Mîntuitorul a săturat 5000 de oameni și s-au adunat apoi și 12 coșuri de fărîmituri —, în redactarea Evangheliștilor sinoptici și a Evanghelistului Ioan, autorul constată că între redactările celor trei sinoptici sînt puține diferențe, în schimb redactarea

Evanghelisului Ioan (care are o mai mare asemănare cu redactarea din Evanghelia după Marcu) se distinge de celelalte prin următoarele puncte:

1) Este mult mai precisă și mai puțin anonimă decît redactarea sinopticilor: Iisus se adresează lui Filip, iar un alt ucenic, Andrei, fratele lui Simon-Petru, îl anunță că un copil din mulțime are cu el 5 pîini și 2 pești;

2) La începutul povestirii se face o precizare cronologică importantă: «Paștile, sărbătoarea iudeilor era aproape»;

3) Numai în redactarea din Evanghelia după Ioan se menționează porunca dată de Iisus, după săvîrșirea săturării mulțimilor: «Adunați fărîmiturile care au rămas, ca să nu se piardă nimic» (Ioan, VI, 12);

4) Evanghelistul Ioan nu menționează cuvintele «Dați-le voi să mănînce», pe care după redactările (identice în acest loc) Evangheliștilor sinoptici le-ar fi rostit Iisus, întrucît în redactarea din Evanghelia a patra povestirea înmulțirii pîinilor are caracter euharistic; într-adevăr prin suprimarea acestei fraze povestirea capătă o orientare cu totul diferită de cea din sinoptici: la Cina euharistică Hristos însuși este Cel care dă celorlalți să mănînce, mai corect se dă El însuși spre mîncare, întrucît El este pîinea vieții (Ioan VI, 35);

5) Acest caracter euharistic este subliniat încă prin faptul că — spre deosebire de redactarea din Evangheliile sinoptice (unde ucenicii distribuie hrana mulțimilor) — în redactarea din Evanghelia după Ioan, Iisus însuși distribuie hrana mulțimilor (Ioan VI, 11).

Socotind că această diferențiere a povestirii înmulțirii celor 5 pîini și a celor 2 pești are un sens mai adînc, autorul cercetează îndeaproape structura ei simbolică, a redactării ei în Evanghelia după Ioan și, pornind de la observația că, spre deosebire de redactarea din Evangheliile sinoptice, în redactarea din Evanghelia după Ioan se constată o concordanță între anunțarea numărului pîinilor (5), al peștilor (2) și repetarea de 2 ori a aceluiași termen grecesc «opsarion», pentru «pește» (Ioan VI, 9, 11), de 5 ori a termenului grecesc «arthos» pentru «pîine» (Ioan VI, 5, 7, 9, 11, 13) și repetarea tot de 5 ori a numelui Iisus (Ioan VI, 1, 3, 5, 10, 11).

Această concordanță, care nu se întîlnește la ceilalți Evangheliști, apare în Evanghelia după Ioan ca centru al simbolismului în care identitatea numărului de menționări urmărește «să exprime faptul că *Iisus este El însuși pîinea*». Iar cuvîntarea despre pîinea vieții (Ioan VI, 26—58) dezvoltă ideea exprimată deja sub formă simbolică în povestirea înmulțirii pîinilor.

Analizînd acestea, în lumina simbolismului numerelor în Vechiul Testament, autorul precizează că «în limbajul simbolic al Evangheliei a patra, numărul 5 are semnificația vechitestamentară: ceea ce este sfînt, consacrat, adică pus de-o parte pentru Dumnezeu (precum este cazul cuvintelor: «aghios»-sfînt; «another»-în sus; «basileia»-împărăția)». De aceea devine neîndoielnic că Ioan a văzut în episodul înmulțirii pîinilor, nu numai o minune, ci a văzut un «semn» (de altfel Evanghelistul Ioan folosește pentru minuni numai termenul grecesc «semeion»). În legătură cu «peștii», Evanghelistul Ioan folosește de 2 ori termenul «opsarion» (în povestirea înmulțirii pîinilor) și de 3 ori termenul «ichtis». În acest fel ajunge la numărul 5 care are sensul simbolic cunoscut. Folosirea însă în povestirea înmulțirii pîinilor a numărului 2 (pentru pești), număr care desemnează «ruptura unității», autorul o leagă de faptul că Mîntuitorul este numit de 2 ori Mesia și de 2 ori Mielul lui Dumnezeu (Ioan I, 29, 36), acceptînd «să aparțină lumii diviziunii pentru a restabili unitatea», prin jertfirea Sa ca Miel pascal, orientînd ideea centrală a Evangheliei a patra spre simbolismul euharistic al Paștilor celor noi.

Ținînd seama că simbolismul numeric aplicat, în Evanghelia după Ioan, Paștilor este reprezentat prin numărul 10 (ca urmare a faptului că sărbătoarea Paștelui iudaic comemora rezultatul celei de a zecea plăgi asupra Egiptului), care conținea simbolismul numerelor 5 și 2 — factorii primari ai numărului 10. În regulă generală în Vechiul Testament simbolismul unui număr este simbolismul factorilor săi primari, care în cadrul simbolismului numerelor, se înmulțesc, nu se adună (în afară de cazul cînd este vorba de simbolismul a două cuvinte diferite — sinonime sau înrudite). De aceea în cazul înmulțirii pîinilor cînd «pîinile» au

asumat simbolismul numărului 5, era necesar — avînd în vedere caracterul euharistic al povestirii — ca «peștii» să fie exprimați prin simbolismul numărului 2.

Autorul conchide în legătură cu simbolismul numerelor 5 și 2, că «din descifrarea semnelor menționate în povestirea despre înmulțirea pîinilor din Evanghelia după Ioan apare cu evidență că menționarea Paștilor în Ioan VI, 4 nu are numai o însemnătate cronologică, ci că ea era destinată înainte de toate să sublinieze raportul între înmulțirea pîinilor și între Pași. Întrucît pentru Ioan înmulțirea pîinilor constituie o trapeză pascală, prima trapeză pascală, iar folosirea numărului de 5000 pentru cei săturați — participanții la această trapeză — constituie chipul celor care sînt puși la o parte pentru Dumnezeu, pe «sfinți» (în conformitate cu limbajul primilor creștini).

*

După aceasta autorul explică simbolismul fărîmiturilor de pîine adunate în 12 coșuri, astfel: termenul grecesc «glasmata» pentru «fărîmituri» folosit numai de 2 ori (Ioan VI, 12—13) în întreaga Evanghelie a patra impune simbolul diviziunii care se cere «reunită» după cum impune verbul grecesc «sinago» (folosit în Evanghelie de 7 ori), care are o înaltă semnificație simbolică, precum în Ioan XI, 52 («ca să-i adune într-una pe copiii lui Dumnezeu cei împrăștiați»). Iar în textul VI, 12 Evanghelistul Ioan redă cuvintele Mîntuitorului (pe care Evangheliile sinoptice nu-l redau): «Adunați la un loc fărîmiturile ca nimic să nu se piardă», al căror sens simbolic este evident: «aceste fărîmituri de pîine, *care nu trebuie să se piardă* sînt simbolul vieții veșnice, viața în Hristos, pe care o comunică Cina euharistică celor ce participă la ea.

În legătură cu înțelesul simbolic al numărului de 12 al coșurilor de fărîmituri, autorul socotește că — datorită faptului că Evanghelistul Ioan folosește pentru cei 12 Apostoli și pentru cei 70 de ucenici termenul grecesc «mathetes»-discipoli, termen care apare în Evanghelia a patra de 78 de ori, ca și termenul «cosmos»-lumea și verbul «didomi»-a da («Tot ce Mi-a dat Mie Tatăl va veni la Mine») (Ioan VI, 37) — numărul 12 are același sens ca și numărul 78, cu observația că ele înglobează pe toți discipolii fără deosebire — prezenți și viitori — și deci cele 12 coșuri în chip neîndoielnic simbolizează pe toți discipolii prezenți și viitori ai lui Iisus, a Cărui misiune este să adune la un loc fărîmiturile.

Autorul ocupîndu-se, după aceea, pe scurt, de sensul simbolic al celei de a doua povestiri despre înmulțirea pîinilor, redată numai de Evangheliștii Matei XV, 32—38) și Marcu (VIII, 1—9) — în care este vorba de 7 pîini, cîțiva pești, de 4000 de oameni săturați și de 7 coșuri de fărîmituri, înclină «să creadă că este vorba de o a doua tradiție a aceluiași eveniment, în care numerele au fost modificate pentru a face să reiasă un simbolism mult mai îndepărtat de Vechiul Testament». Astfel numerele 5 (pîini) și 12 (coșuri) au devenit: 7 (pîini) și 7 (coșuri) desemnînd cele șapte daruri ale Sfîntului Duh și cele șapte Biserici; iar numărul 5000 (de săturați) au devenit 4000 reprezentînd «toate popoarele pămîntului venite din cele patru părți ale lumii». Ar fi deci vorba de o «reacțiune față de iudeo-creștinism pentru a face să apară un simbolism euharistic mai universal», fără a se putea însă spune că această interpretare are întemeiere scripturistică așa cum are interpretarea redactării istorisirii înmulțirii pîinilor în Evanghelia după Ioan.

Ca aplicare la situația actuală a vieții creștine, din expunerea făcută în acest studiu se deduce că «orice cină euharistică este un «semn» așa cum a fost însăși înmulțirea pîinilor: un semn sacru în care Hristos însuși este prezent în taină și se comunică nouă în chip inefabil. Fiind însine schimbați în Hristos — nu mai sînt eu care trăiesc, ci Hristos trăiește în mine — noi devenim membre ale Trupului lui Hristos, care e Biserica. Noi sîntem una din fărîmiturile de pîine care nu trebuie să fie pierdute, și în care rezidă în chip tainic Mielul lui Dumnezeu, Care ridică păcatul lumii».

Astfel după descifrarea făcută, povestirea înmulțirii pîinilor capătă un înțeles plenar, iar valoarea istorică și teologică a Evangheliei a patra apare în adevărata sa lumină și în toată profunzimea ei. Interpretînd simbolurile celor 5 pîini și ale

celor 2 pești — pe care nu le-a inventat el — și dîndu-le semnificația întreagă, Evanghelistul Ioan a făcut să reiasă legătura lor cu Paștile cele noi, pentru care Hristos este Mielul pascal și pentru care Paștile Vechiului Legămînt era doar prefigurare».

Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Profilul ortodox al unei comemorări apostolești: XIX veacuri de la moartea martirică a Sfinților Apostoli Petru și Pavel,* în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 6—7, p. 480—490.

După o atentă demonstrare a faptului că Mîntuitorul a făcut *deosebiri* între Apostoli, dar *n-a creat* trepte ierarhice între ei, întrucît pentru el *toți* Apostolii erau «prietenii» Lui și *toți* stau la temelia Bisericii, a cărei *piatră din capul unghiului* este El însuși, autorul analizează îndeaproape problema *primatului de înșiruire,* creat de Evangheliștii canonici.

În toate cele patru liste de înșiruire în ordine diferită a Apostolilor, Apostolul Petru «beneficiază de acest primat de înșiruire, «pur formal, cîtuși de puțin funcțional», fiind totdeauna începătorul listei.

Autorul demonstrează netemeinicia căutării de întemeiere primațială în această înșiruire evanghelică a Apostolilor, întrucît — ca apariție — ea este «*ulterioară* petrecerii Apostolilor cu Mesia cel întrupat, e *ulterioară* trimiterii Apostolilor Petru și Ioan în Samaria — trimitere făcută (imperativ) de Soborul Apostolilor, e *ulterioară* aprigei confruntări a Sfîntului Petru cu Sfîntul Pavel la Antiohia Siriei».

De altă parte, Sfîntul Apostol Pavel — chemat singur și în alt fel la Apostolat — «este scutit de orice implicație directă în dezbaterile pro și anti-primațiale», care frămîntă și tulbură de veacuri viața Bisericilor Apusene.

Autorul înfățișează apoi poziția ortodoxă în legătură cu «verhovnicia» atribuită în cultul ortodox și altor apostoli, îndeosebi lui Petru, Pavel și Ioan, stăruind asupra «raportului de armonie deplină, de prețuire reciprocă și de libertate de opinie și de acțiune» stabilit între «cei doi corifei ai Apostolilor, Sfinții Apostoli Petru și Pavel, raport stabilit de Biserica primară mai presus de orice discuție».

În continuare este analizată netemeinicia așa-numitului «antagonism conceptional între cei doi corifei ai Apostolilor», creat în lumea protestantă de «Școala teologică de la Tübingen».

Pentru Biserica Ortodoxă Sfinții Apostoli Petru și Pavel «rămîn de-a pururi *slujitori* ai lui Hristos»; iar «slujirea lor e mărturie că și unul și celălalt au socotit *unitatea* Bisericii creștine ca o realitate de sine-înțeles», pe care se întemeiază «*slujirea* pancreștină a omenirii contemporane în spiritul de *solidaritate* frățească și de *unitate bisericească*».

Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga, *Douăzeci de ani de la descoperirea manuscriselor biblice de la Marea Moartă,* în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 7—9, p. 457—466.

O prezentare succintă a manuscriselor descoperite în februarie 1947 la Qumran și a legăturii lor textuale ori ideologice cu cărți, părți ori locuri din Vechiul Testament; precum și o semnalare a metodelor folosite pentru stabilirea vechimii de 2000 de ani a materialelor folosite la scrierea manuscriselor ori a ambalării lor.

De aceea pentru Vechiul Testament manuscrisele de la Marea Moartă prezintă o importanță cu totul excepțională, căci ele prezintă părți din textul Vechiului Testament în manuscrise mai vechi cu 900—1000 de ani decît cele mai vechi manuscrise vechitestamentare cunoscute pînă în 1947 (Codex Cairensis — din 895; Codex Petropolitanus — din 916 etc.).

Din compararea textelor din manuscrisele de la Qumran și a textelor din Vechiul Testament s-a putut constata «o identitate între textul din manuscrise și textul din Vechiul Testament ebraic tipărit» în vremea noastră. În acest fel manuscrisele de la Marea Moartă deschid o perioadă nouă în studierea istoriei textului sacru, aducînd «contribuții prețioase la studiul limbii ebraice și la precizarea autenticității textului original».

Doctorand Constantin Bradea, *Situația Bisericii Bizantine oglindită în opera lui Georgios Sphrantzes (1401—1477)*, în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 6—7, p. 491—498.

Scrierea autentică a lui Sphrantzes, intitulată *Memorii*, concepută ca însemnări personale cu adăugire de știri asupra evenimentelor publice mai însemnate din vremea împăraților Paleologi: Manuel al II-lea (1391—1425), Ioan al VIII-lea (1425—1448) și Constantin al XII-lea (1448—1453), și cunoscută sub numele de *Cronica mică*, a fost prelucrată și amplificată de mitropolitul Macarie Melissenos al Monembaziei, în jurul anului 1571, căpătînd după aceasta numele de *Cronica mare*.

Autorul urmărește să evidențieze din *Cronica mare* elemente privind istoria bisericească bizantină din ultima epocă a imperiului bizantin, caracterizată prin «întărirea autorității spirituale a Bisericii și consolidarea Ortodoxiei», concomitent cu ruinarea «bazelor statului bizantin». Fresca vastă pe care o schițează elementele prezentate cuprinde izvoare prețioase pentru cunoașterea situației Bisericii bizantine în vremea căderii Constantinopolului și în perioada imediat-următoare.

Gabriel Ștrempel, *Fondul de manuscrise românești al Bibliotecii Academiei*, în «Studii și cercetări de documentare și bibliologie», nr. 2—3/1967, «Volum festiv cu ocazia centenarului Bibliotecii Academiei Republicii Socialiste România», p. 251—263.

Cînd, acum o sută de ani, Societatea Academică Română își anunța programul de cercetări lingvistice și istorice, ea conta pe fondul de tipărituri vechi, care formase pînă atunci obiectul preocupărilor unor bibliografi între care și unii membri ai Societății Academice, fără a manifesta vreun fel de interes pentru fondul de manuscrise, întrucît atunci «nu se bănuia că fără manuscrise nu se putea face nici un pas sigur în cercetarea literaturii și istoriei poporului român».

Abia după zece ani s-a pus problema adunării manuscriselor — a celor românești în primul rînd — la Biblioteca Academiei, și, începînd cu donarea, în 1876, de către Ion Ghica a întregului fond de manuscrise ale lui Nicolae Bălcescu, autorul prezintă procesul de creștere a fondului de manuscrise al Academiei Române, care în 1910 ajunsese la 4694 de volume.

În continuare autorul se ocupă de valoarea celor peste 6000 de manuscrise românești păstrate la Academie, încercînd și o clasificare succintă a acestui fond, care poate fi împărțit în două mari grupe: prima grupă este aceea a manuscriselor vechi, a manuscriselor din epoca feudală, scrise cu caractere chirilice, care coboară ca vechime pînă la începuturile veacului al XIX-lea; a doua grupă o formează manuscrisele marilor creatori ai limbii și literaturii române moderne și contemporane, de la I. Budai-Deleanu și poeții Văcărești, pînă la Rebreanu și Topîrceanu. Paralel cu grija de manuscrisele din aceste două grupe, Biblioteca Academiei depune «toate străduințele ca în manuscrisele marilor creatori ai zilelor noastre să fie adunate în acest sanctuar al culturii românești».

Reproducerea în facsimil a nouă pagini din manuscrise vechi românești și a șase pagini din manuscrise ale literaturii române moderne și contemporane, însoțesc studiul.

P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slave ale Bibliotecii Academiei*, în «Studii și cercetări de documentare și bibliologie» nr. 2—3/1967, «Volum festiv cu ocazia centenarului Bibliotecii Academiei Republicii Socialiste România», p. 265—270.

Considerate la început că nu reprezintă o însemnătate reală pentru istoria culturii — datorită faptului că în majoritate constituie texte slave-bisericești —, manuscrisele slave adunate la Biblioteca Academiei prezintă o valoare deosebită pentru «cunoașterea istoriei civilizației bizantino-slave și a celei românești în epoca slavonismului, din momentul în care se admite o unitate a literaturii medievale, laice și religioase, în răsăritul Europei». Fie că este vorba de texte bizantine traduse în limba slavonă-bisericească, adesea prelucrate pentru interesele bulgarilor, sîrbilor și rușilor, fie că este vorba de textele copiate, după anumite criterii, ca literatură destinată mînăstirilor și clerului, dar și laicilor, manuscrisele slave reprezintă «o anume cultură cu caracter religios în limba slavonă, comună întregii clase stăpînitoare din Țara Românească și Moldova, iar pentru Transilvania clasei micilor stăpîni de pămînt, cnejilor și jupînilor ortodocși». Așadar manuscrisele slave înfățișează o literatură destinată clasei stăpînitoare feudale cu o limbă literară ce predomină între veacurile al X-lea și al XVI-lea.

Autorul înfățișează caracterul și proveniența diferită a colecției de manuscrise slave ale Bibliotecii Academiei (majoritatea provenind din bibliotecile mînăstirești); prezintă cele mai de seamă manuscrise slave pe veacuri (de la veacul al XII-lea pînă la al XVII-lea); după ce se ocupă de limba manuscriselor slave, trece la cercetarea ipotezelor emise în legătură cu apariția acestor manuscrise în țările române, adică problema circulației manuscriselor și în linii mari a originilor literaturii bizantino-slave la noi, așa cum se oglindește în manuscrise. În legătură cu această problemă a originii celor mai vechi manuscrise slave din depozitele românești, Prof. P. P. Panaitescu propune ipoteza următoare: «un număr de călugări tineri și chiar de laici au fost trimiși de către căpeteniile lor să studieze limba și filozofia slavă-bisericească în mînăstirile de la Tîrnova, în Bulgaria, la vechile mînăstiri sîrbești, precum și la Muntele Atos. Aceștia se întorceau în țară cu manuscrise slavone copiate de dînșii, după indicațiile primite în acele centre sau chiar după recomandarea autorităților bisericești și domnești, la plecarea lor din țară. Avem dovezi despre prezența unor învățăcei români în mînăstirile de la Muntele Atos, încă în vremea domniei în Țara Românească a lui Vlaicu-Vodă (1364—1377), deci înainte de cucerirea turcească. Această explicare a originii manuscriselor slavo-române pe calea «școlilor», a circulației permanente a învățăturii, este mai plauzibilă decît aceea a transportării întîmplătoare a manuscriselor, datorită unor evenimente politice».

În continuare sînt prezentate manuscrise care au la bază texte aparținînd misticii isihaștilor bizantini, literaturii juridice — pravile sau nomocanoane —, și «cele mai interesante manuscrise slavone — cronicile»; după care trece la înfățișarea «însemnărilor» cu caracter istoric aflate pe marginea manuscriselor slave «într-o proporție cu mult mai ridicată decît acelea din manuscrisele românești cele mai vechi».

În încheiere autorul subliniază importanța pentru istoria medievală culturală a poporului român a manuscriselor slave din Biblioteca Academiei, din bibliotecile mînăstirești și din unele colecții particulare, și propune întocmirea «unui catalog detaliat, alcătuit cu colaborarea cercetătorilor specialiști».

Reproducerea în facsimil a cinci pagini din diferite manuscrise slave însoțesc studiul.

Alexandru Elian, *Manuscrisele grecești din Biblioteca Academiei*, «Studii și cercetări de documentare și bibliologie», nr. 2—3/1967, «Volum festiv cu ocazia centenarului Bibliotecii Academiei Republicii Socialiste România», p. 271—276.

Cel de-al doilea fond de manuscrise din Biblioteca Academiei — după numărul și însemnătatea cuprinsului lor — îl ocupă cele 1490 de manuscrise grecești, și ele ar fi fost mai multe dacă manuscrisele, lucrate în primele decenii ale veacului al XVIII-lea în Țara Românească de celebrii miniaturiști greci, Luca din Cipru și Matei al Mirelor, nu ar fi fost scoase din țară, împodobind astăzi diferite biblioteci.

Semnalînd necesitatea scrierii unei istorii a acestui fond de manuscrise, autorul înfățișează succint «cîteva etape din existența acestei colecții de manuscrise grecești și cîteva aspecte legate de valorificarea acestor codice». Prima perioadă în constituirea fondului se încheia la 1900, cu depozitarea a 160 de manuscrise provenite de la episcopii Dionisie Romano și Melchisedec Ștefănescu, D. A. Sturdza și D. C. Sturdza-Scheianul, Al. Papadopol-Calimah, Facultatea de teologie din București și Ministerul Cultelor. În perioada a doua, de la 1900 pînă în timpul războiului întîi mondial «fondul crește brusc prin încorporarea colecțiilor Muzeului de Antichități, Seminarului Central, diferitelor mînăstiri din țară și unor testatari și donatori, între care mitropolitul Iosif Naniescu, episcopul Ghenadie Enăceanu și Const. Erbiceanu». În perioada a treia, după războiul întîi mondial pînă în prezent colecția s-a mărit cu manuscrise provenite de la colecționarul D. A. Papazoglu și din biblioteca celui din urmă descendent al Brîncovenilor, marele ban Grigorie.

În continuare autorul prezintă pe scurt, dar impresionant de clar, cum a fost realizat *catalogul manuscriselor grecești* din Biblioteca Academiei întocmit de Constantin Litzica — în 1900 pentru 121 de manuscrise; completat în 1909 pentru manuscrisele următoare pînă la manuscrisul de 830; iar în 1912 pentru alte o sută de manuscrise —, și de Nestor Camariano, în 1940 pentru manuscrisele de la 931 pînă la 1066. Pentru restul de circa 420 de manuscrise, autorul înștiințează că au fost începute, în anii trecuți, lucrări pregătitoare, în vederea realizării unui al treilea volum al catalogului, care va fi desigur întocmit ținînd seama de observațiile făcute, în studiul *Cum trebuie să fie întocmit un catalog de manuscrise ideal*, în 1910, de Demostene Russo asupra catalogului lui L. Litzica din 1909, a cărui reeditare a devenit o necesitate.

Din justele considerații pe care autorul le face asupra componenței unui catalog pentru manuscrisele grecești din Biblioteca Academiei, reținem precizările cu caracter informativ că aceste manuscrise «au fost scrise pe o perioadă care pornește din secolul X-lea și se oprește abia în secolul trecut, iar aria în care ele au fost lucrate e aceea proprie extensiunii grecității bizantine și post-bizantine, adică sud-estul european și bazinul oriental al Mediteranei».

Trecînd la aspectul statistic al colecției (în care C. Litzica, în 1900, considera că 30% sînt manuscrise bisericești), autorul semnalează că, alături de numărul mare al manuscriselor bisericești, ocupă sectoare considerabile cărțile școlare, textele juridice, corespondența, beletristica, lucrările istorice ș.a., — aparținînd «epocii post-bizantine și mai cu deosebire veacului fanariot, cînd orizontul de cultură al grecilor se extinde considerabil» ceeea ce îngăduie să se tragă «unele concluzii asupra îndeletnicirilor mai de seamă ale cărturarilor greci din Orient și mai ales — din țările române».

În partea din urmă a studiului sînt semnalate «cîteva din piesele prețioase sub raportul cuprinsului sau al valorii lor artistice» cu specială stăruință asupra vestitului *Imn acatist* (cod. gr. 113) copiat în veacul al XVII-lea, studiat de Orest Tafrali; asupra fragmentului unui canon de pocăință din veacul al XI-lea (cod. gr. 1294), studiat de I. Barnea; și asupra unui *Tetraevanghel* de la Atos, din veacul al XIII-lea (cod. gr. 1175), studiat tot de I. Barnea, — toate fiind împodobite bogat cu miniaturi remarcabile.

În încheiere, se precizează că cercetarea acestor manuscrise, însoțită de o descriere sistematică și completă ar aduce «lumini noi asupra rolului țărilor române în cadrul istoriei sud-estului european și în acela al relațiilor culturale, religioase și artistice cu întreg orientul elenic».

Trei reproduceri în facsimil după pagini de manuscrise însoțesc studiul.

Mihail Guboglu, *Despre manuscrisele orientale din Biblioteca Academiei*, în «Studii și cercetări de documentare și bibliologie», nr. 2—3/1967, «Volum festiv cu ocazia centenarului Bibliotecii Academiei Republicii Socialiste România», p. 277—287.

Colecția de manuscrise orientale din Biblioteca Academiei cuprinde 400 de piese fiind cea mai importantă din țară; în număr mai restrîns se găsesc manuscrise orientale în Biblioteca Filială din Cluj a Bibliotecii Academiei și în alte instituții de cultură din țară (Biblioteca Centrală de Stat din București, Biblioteca Universitară din Iași, Arhivele Statului, Muzeul Brukenthal din Sibiu, Biblioteca «Teleki» din Tîrgu-Mureș, Biblioteca orașului Gherla ș.a.).

Conținutul acestor manuscrise «reflectă aspecte de natură literară, lingvistică, filologică, istorică, artistică, folcloristă, juridică, filozofică, ecleziastică etc.». Aceste manuscrise orientale au ajuns pe diferite căi în bibliotecile indicate; astfel cele din Biblioteca Academiei provin — după datele din însemnările de pe ele — din Muzeul Național de Antichități, din Biblioteca Universității, a Colegiului Sfîntu-Sava, a Seminarului Central, din alte instituții precum și de la diferiți donatori, între care și episcopul Dionisie al Buzăului; cele din Filiala de la Cluj a Bibliotecii Academiei provin din biblioteca lui Timotei Cipariu (Blaj), care a fost un excepțional colecționar și achizitor de manuscrise orientale.

În continuare autorul face o sumară prezentare a elementelor exterioare ale manuscriselor turcești, adică asupra limbii în care sînt scrise aceste manuscrise orientale («o împletire armonioasă a celor trei limbi islamice: *araba, persana* și *turca);* asupra tipurilor și genurilor distincte de scris arab folosite la scrierea acestor manuscrise; asupra cernelii și legăturii lor; asupra titlurilor și datării lor după așa-zisa «eră hegira» (ani lunari, de 354 de zile); precum și asupra minunatelor miniaturi care împodobesc manuscrisele orientale.

După aceasta urmează prezentarea — cu exemplificări care constau în descrierea sumară a diferitelor manuscrise — a conținutului bogat, variat și interesant al manuscriselor, în care se întîlnesc aproape toate genurile literare: «poeme istorice în versuri și proză, cîteva genuri de poezii, disertații literare, diverse opere literare, colecții biografice, antologii, opere gramaticale și stilistice, tratate de caligrafie, diverse genuri și modele de corespondență epistolară, manuscrise cu caracter geografic, filozofic, religios și de altă natură». În aceste manuscrise se cuprind date privind «cultura musulmană, în general, și turcească în special»; doar în manuscrisele cu conținut istoric se întîlnesc știri cu privire la trecutul patriei noastre», între care «*condicile turcești*, începînd de pe la mijlocul veacului al XVIII-lea, privesc în majoritatea lor istoria țărilor române».

În încheiere, autorul propune întocmirea unui *catalog* al tuturor manuscriselor orientale păstrate în Republica Socialistă România.

Șase reproduceri în facsimil de pagini din diferite manuscrise însoțesc studiul.

Ștefan Andreescu, *Mînăstirea Argeșului în ambianța vremii*, în «Mitropolia Olteniei», XIX, (1967), nr. 7—8, p. 510—526.

În paragraful întîi al studiului său, autorul urmărește să precizeze «în ce măsură biserica de la Arges se încadrează în liniile de dezvoltare culturală ale Țării Românești la începutul veacului al XVI-lea, dacă ea «este sau nu este un

monument național», întrucît la prima vedere ea «ar părea distanțată față de posibilitățile societății românești din vremea în care a luat naștere», părînd mai de grabă «rezultatul veleităților costisitoare ale unui Neagoe, fără a avea corespondențe cu realitățile pămîntului românesc».

În cercetarea din acest unghi de vedere a problemei, autorul cercetează nivelul cultural al Țării Românești în epoca lui Neagoe Basarab, «evaluînd acumulările de ordin cultural pe care Țara Românească le realizase în primele sale aproximativ două veacuri de existență ca stat autonom (1330—1521). În acest scop, folosind mulțimea de știri documentare de la sfîrșitul veacului al XV-lea și începutul veacului al XVI-lea, articolul se ocupă mai întîi de oamenii epocii lui Neagoe Basarab, constatînd că «în formele specifice timpului, cultura superioară era generalizată în sînul societății feudale românești, iar cancelaria domnească pare a fi prima școală înaltă în care își perfectau educația fii de mari boieri».

În al doilea rînd este cercetată evoluția arhitecturii în Țara Românească la începutul veacului al XVI-lea, oprindu-se asupra unei căi «nefolosite consecvent pînă acum, de a reconstitui veridic peisajul artistic al epocii prin mijlocirea documentelor, a inscripțiilor și a cronicilor». Utilizînd această cale autorul stabilește «cît se construiesc în Țara Românească pînă la 1521» (ca: mînăstiri sau așezări cu caracter mînăstiresc, biserici) și că «diversitatea modalităților adoptate în arhitectura Țării Românești la sfîrșitul veacului al XV-lea și la începutul veacului următor» este determinată pentru posibilitatea închegării unui stil propriu în arhitectura românească din care a ieșit faimoasa biserică a Mînăstirii Argeșului.

În continuare autorul se ocupă de: «Întemeierea Mînăstirii Argeșului», Domeniul Mînăstirii Argeșului în veacul al XVI-lea», «Egumenii mînăstirii în veacul al XVI-lea și începutul veacului al XVII-lea».

Matei C a z a c u, *De ce a clădit Neagoe Basarab biserica Mînăstirii Argeșului*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 7—8, p. 774—787.

Analizînd împrejurările istorice interne și externe de la începutul veacului al XVI-lea, autorul încearcă să surprindă în activitatea administrativă, politică și culturală desfășurată de boierii craiovești, în frunte cu Neagoe Basarab, anumite mobiluri și aspecte care, dintr-un anumit punct de vedere se finalizează în zidirea măreței biserici a Mînăstirii Curtea de Argeș. Astfel de aspecte ca: «tendința de instaurare a unei noi dinastii, politica de prestigiu personal și de familie, politica religioasă pe plan european, inițierea de scrieri proprii» și tipărirea de cărți completează imaginea unui demn urmaș al împăraților bizantini, care înțelegea să facă din biserica Mînăstirii Argeșului «Mărturisirea de credință a unui popor și a unui domnitor», cu scopul de a întări țara și de a lupta pentru libertatea țării sale, punînd stavilă înaintării otomane pe linia Dunării și de a lupta pentru libertatea popoarelor din Balcani de sub stăpînirea otomană.

Acest gînd a fost materializat în biserica Mînăstirii Argeșului, sortită să fie mausoleul familiei sale și a noii dinastii începută cu el. Ca o dovadă a continuității vechii dinastii a Basarabeștilor, Neagoe Basarab a dispus ca în cripta noilor domni să fie zugrăvite portretele care erau cunoscute atunci, ale tuturor domnilor de mai înainte ai Țării Românești, a căror criptă fusese biserica Sfîntul Nicolae-Domnesc din același oraș.

Pornirea domniei dinastiei celei noi întemeiată de Neagoe Basarab trebuia — pentru gîndirile și scopurile acțiunilor lui — urma să se facă tot din vechea capitală a Argeșului. De aceea el — și unii din urmașii lui — înțelege să rămînă deseori în vechea capitală și să emită acte «din scaunul vechilor domni», expresie «specifică noului mod de gîndire ce se formase în epoca lui Neagoe Basarab», pentru care *Învățăturile* constituie îndreptarul «de conducere politică a noii dinastii, iar biserica Mînăstirii Argeșului constituie îndreptarul ei religios».

Pavel Chihaia, *Semnificația portretelor din biserica Mînăstirii Argeș*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 7—8, p. 788—799.

Portretele, care au existat în pronaosul bisericii Mînăstirii Curtea de Argeș înainte de distrugerea majorității frescelor în timpul restaurării bisericii de către Lecomte de Noüy, care a consemnat «dispoziția tuturor acestor portrete în minuțioasele relevee iconografice pe care le-a efectuat», sînt în parte păstrate în Muzeul de Artă al R. S. România și au fost desenate în întregime de pictorul Gh. Tattarescu în anul 1860 în *Albumul național*. Pe baza acestor documente își întemeiază autorul studierea portretelor pictate, în pronaosul supralărgit al bisericii, în trei faze, din a căror comparare reiese că:

Portretele zugrăvite în prima fază (precizată cu data: 18 septembrie 1526) sînt cele din încăperea mormintelor dinspre sud, și reprezintă cele trei mari familii voievodale: familia Radu de la Afumați și Doamna Ruxandra (purtînd chivotul Mînăstirii Argeș văzut din profil), familia Neagoe Basarab și Doamna Despina cu cei șase copii (purtînd chivotul Mînăstirii Argeș văzut din față) și familia cneazului Lazăr și cneaghina Milița cu doi copii (purtînd chivotul bisericii Ravanița văzut din profil). Aceste portrete prezintă «o desfășurare armonică de chipuri, gîndite într-o corelație compozițională amplă».

Portretele zugrăvite în faza a doua, după moartea lui Radu Paisie (probabil de către soția Doamna Ruxandra și mitropolitul Anania) adaugă portretele voievozilor: pe peretele sudic — Teodosie, Vladislav I («cu inscripția schimbată ulterior în «Radu Negru») și Doamna Ana; Petru (Radu Paisie) cu fiul său Marcu; Vladislav al III-lea; pe peretele vestic — (Vlad) Vintilă cu Vlad cel Tînăr (înecatul). Aceste portrete prezintă «o calitate inferioară picturii lui Dobromir» (care zugrăvise pe cele din prima fază).

Portretele zugrăvite în faza a treia (probabil la vremea lui Alexandru al II-lea Mircea) adaugă portretele voievozilor: Alexandru al II-lea Mircea cu fiul său Mihnea (pe pilastrul nordic), alături de tatăl său Mircea (Pretendentul); și pe pilastrul sudic pe Vlad Țepeș (cum a reținut tradiția; nu Vlad Călugărul cum ar urma dacă acest tablou ar fi fost zugrăvit în faza doua).

Portretele acestor voievozi, care au condus Țara Românească mai mult de o jumătate de secol, au caracter ctitoricesc, funerar sau de familie (cum este cazul cu portretul voievodului Mircea Pretendentul (octombrie 1509 — ianurie 1510, care nu figurează în nici unul din documentele locașului). Modelele, arhetipurile pe care și le aleg voievozii înșiși, ori urmașii lor, pentru a-i reprezenta în tablourile votive simbolizează efortul de înfăptuiri politice și religioase, ca o modificare semnificativă pentru veacul al XVI-lea: că «alături de spiritul ecumenic își face loc spiritul ortodoxiei locale, legat de trecutul propriu al poporului român».

Ștefan Andreescu, *Observații asupra pomelnicului Mînăstirii Argeșului*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 7—8, p. 800—830.

Articolul constă în analiza cuprinsului a două capitole din *Pomelnicul Mînăstirii Argeșului* (publicat de Prof. Aurelian Sacerdoțeanu, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIII (1965), nr. 3—4) care prezintă «un interes cu totul excepțional pentru istoria politică a Țării Românești în deceniul al treilea al veacului al XVI-lea»: Pomelnicul boierilor care «au pierit în luptele cu agarenii pentru credința creștină» în timpul domniei lui Radu de la Afumați (1522—1529) și Pomelnicul boierilor «cei mari» a lui Radu de la Afumați.

Încercînd să identifice pe boierii amintiți în pomelnice după «consemnarea funcției ce deținea» sau după «menționarea moșiei pe care o avea», autorul înfățișează cîteva asupra unora dintre boierii amintiți în pomelnice, dintre care «mulți au fost sfetnici ai lui Neagoe Basarab, stăpîni ai unor întinse domenii și

capi ai unor vestite familii ce s-au ilustrat în viața politică» în veacul al XVI-lea și al XVII-lea; iar «alții sînt aproape complet necunoscuți istoriografiei» și pomelnicul de la Argeș constituie singurul izvor documentar care le consemnează sfîrșitul.

Din confruntarea datelor cuprinse în *Polemnicul Mînăstirii Argeșului* cu materialul documentar istoric corectat, autorul ajunge la încheierea că alcătuitorii pomelnicului au avut la dispoziție informații precise pe care le confirmă documentele și cronicile (la aproape douăzeci de personaje). În privința circumscrierii datei la care a fost alcătuit *Pomelnicul Mînăstirii Argeșului* autorul afirmă că indicațiile puse la dispoziție de materialul cercetat permit datarea lui după anul 1525, cînd «conflictul cu turcii se aplanase prin recunoașterea lui Radu de la Afumați ca domn».

Cel de-al doilea capitol studiat cuprinde o listă a boierilor «ostași rămași vii ai Radului voievod» reprezentînd «o adevărată statistică, prima de acest fel cunoscută, a boierilor Țării Românești», în care cele cîteva sute de nume înscrise în ea «formează o oglindă fidelă a întregii ierarhii feudale, cu toate treptele ei, în momentul întocmirii listei» (primele patru decenii ale veacului al XVI-lea).

Pavel Chihaia, *Cele două locașuri ale Mitropoliei Curtea de Argeș, deduse din hrisoavele bisericii lui Neagoe Basarab*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 7—8, p. 597—612.

Descoperirea recentă a două steme de piatră — una de la Vlad Dracul și alta de la Neagoe Basarab, provenind de la două turnuri-clopotniță ale Mînăstirii Curtea de Argeș, a provocat reluarea discuției dacă Mitropolia Țării Românești a funcționat la Curtea de Argeș numai în «biserica Mitropoliei» pe care aflînd-o ruinată Neagoe Basarab o dărîmă și zidește pe locul ei biserica Mînăstirii Curtea de Argeș, sau, înainte de 1439 (data sfințirii de către Vlad Dracul a «bisericii Mitropoliei»). Mitropolia Țării Românești a funcționat la Curtea de Argeș în biserica Sfîntul Nicolae Domnesc (Biserica Domnească) păstrată pînă astăzi.

Folosind numeroasele hrisoave ale bisericii lui Neagoe Basarab, care conțin date prețioase asupra locașurilor Mitropoliei din Curtea de Argeș (în special în legătură cu averile acestor biserici și cu procesele la care a dat loc mutarea Mitropoliei Țării Românești la Tîrgoviște), autorul încearcă să demonstreze că «biserica Mitropoliei înălțată de voievodul Vlad Dracul a fost prima zidită pe acest loc și prin urmare, inițial, Mitropolia a funcționat în biserica Sfîntul Nicolae-Domnesc».

După analizarea datelor referitoare la această problemă (aflate în special în procesul la care a dat naștere posesia moșiei Flămînzești) și după analizarea motivelor care au putut determina pe Vlad Dracul să mute Mitropolia din biserica Sfîntul Nicolae-Domnesc în ctitoria sa cu hramul Adormirea Maicii Domnului, autorul prezintă date în legătură cu starea «Bisericii Mitropoliei» zidită de Vlad Dracul între ani 1475 și 1512, cînd a început construirea bisericii lui Neagoe Basarab.

Petre Ș. Năsturel, *Cine a fost Macarie al II-lea al Ungrovlahiei? (circa 1512 — circa 1521)*, în «Mitropolia Olteniei» XIX (1967), nr. 7—8, p. 615—617.

Faptul că activitatea tipografică a lui Macarie (care tipărise primele cărți de slujbă pentru Țara Românească la începutul veacului al XVI-lea) încetează în vremea în care un Macarie este mitropolit al Ungrovlahiei în timpul domniei lui Neagoe Basarab a făcut ca cercetătorii să se împartă în susținerea următoarelor poziții:

Unii (Al. Odobescu, N. Iorga, Pr. Nicolae M. Popescu, Pr. Niculae Şerbănescu) susţin că Macarie tipograful şi Macarie mitropolitul sînt una şi aceeaşi persoană. La aceasta, ştiri noi adaugă că după moartea lui Neagoe Basarab, Macarie s-a retras la Sfîntul Munte, ajungînd egumenul Mînăstirii Hilandar.

Alţii (P. P. Panaitescu) susţin că cei doi Macarie sînt două persoane. Încetarea activităţii lui Macarie tipograful s-ar datora încetării lui din viaţă, ori părăsirii teritoriului Ţării Româneşti.

Autorul admite că Macarie tipograful părăsise Ţara Românească la venirea lui Macarie al II-lea în scaunul de mitropolit al Ungrovlahiei; şi combătînd părerea că Macarie al II-lea ar fi ajuns egumen la Hilandar, crede că este cu putinţă ca Macarie tipograful să fi ajuns egumenul Mînăstirii Hilandar.

În ceea ce priveşte identificarea mitropolitului Macarie al II-lea, autorul emite părerea că acesta ar fi de origine român, şi anume Macarie întîlnit la 1494 ca egumen la Mînăstirea Bistriţa din Oltenia, care ar fi fost ales şi sfinţit episcop de Rîmnic de către patriarhul Nifon al II-lea în vremea lui Radu cel Mare (în sprijinul acestei alegeri ar veni faptul că la 1506 egumen la această mînăstire era un oarecare Moise; iar Neagoe Basarab a indicat pe acest episcop Macarie (om de încredere al boierilor craioveşti) pe scaunul Mitropoliei Ţării Româneşti.

Preot Nicolae P e n t e l e s c u, *Un antimis sîrbesc sfinţit de episcopul de Rădăuţi, Dositei Herescul, în anul 1772*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XLIII (1967), nr. 9—10, p. 634—636.

Un antimis rar şi aproape necunoscut, de mare valoare artistică şi istorică se află la biserica Sfîntul Dumitru din Suceava, ctitoria lui Petru Rareş. El este de proveniență sîrbească şi datează din primul deceniu al veacului al XVIII-lea.

Autorul descrie amănunţit materialul din care e confecţionat şi dispoziţia iconografică a scenelor reprezentate pe antimis şi reproduce textul celor patru inscripţii pe care le cuprinde antimisul, inscripţii care constituie interesul deosebit al antimisului, întrucît ele datează din epoci diferite.

Prima inscripţie — cea din anul 1708 — aminteşte că la sinodul ce la Cruşedol a fost ales Isaia Diacovici — donatorul antimisului —, ca arhiepiscop dependent de Patriarhia de Ipec.

A doua inscripţie — din 12 mai 1728 — aminteşte că reşedinţa arhiepiscopului de Carlovit a fost mutată (în timpul ocupaţiei Austriece — 1718—1739) la Belgrad, primul arhiepiscop fiind aci Moise Petrovici, a cărui juridicţie (arătată în inscripţie), cuprindea şi pe mitropolitul de Bucureşti.

A treia inscripţie — din 1772 — precizează sfinţirea antimisului de către episcopul de Rădăuţi, Dionisie Herescul, fără a se menţiona pentru ce biserică a fost sfinţit, deşi în acelaşi an episcopul Dionisie sfinţise antimise pentru bisericile din Sucevita, Todireşti, Părhăuţi, Dragomirna.

A patra inscripţie — din 30 ianuarie 1823 — precizează destinarea, de către arhimandritul Isaia Baloşescul, a antimisului pentru biserica Sfînta Varvara din satul Ruşii Boului.

Antimisul constituie un monument de artă religioasă, de reală importanţă atît ca dovadă materială a dezvoltării culturii poporului sîrb într-o anumită epocă, dar şi ca dovadă privind legăturile tradiţionale şi schimbările culturale dintre Biserica Ortodoxă Română şi Biserica Ortodoxă Sîrbă .

Mircea B a s a r a b, *Conştiinţa originii şi a unităţii naţionale în opera mitropoliţilor Varlaam şi Dosoftei*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XLIII (1967), nr. 9—10, p. 605—611.

Ideile referitoare la originea latină a românilor şi a limbii române, la unitatea neamului şi la continuitatea lui în Dacia erau cunoscute cărturarilor români din veacul al XVII-lea, care încearcă să le popularizeze, fără a ataca direct aceste pro-

bleme, cum făceau umaniștii vremii, ci înfățișîndu-le în chip simplu ca pe adevăruri absolute în predosloviile ce preced operele lor, care aveau alt scop. Încît spațiul rezervat acestor mari idei în predoslovii nu trebuie raportat la întinderea operei însăși ci doar la întinderea prodosloviei, în care autorii nu puteau încadra decît în formă sumară adeziunea lor față de ideile însesi și față de importanța lor.

Analizînd îndeaproape felul cum cei doi mari cărturari din veacul al XVII-lea — mitropoliții Varlaam și Dosoftei — înfățișează în operele lor aceste mari idei, autorul constată că în lupta pentru afirmarea originii romane a poporului român, Varlaam și Dosoftei s-au încadrat într-o tradiție mai veche decît veacul lor, străduindu-se s-o pună în circulație prin mijlocirea tiparului, pentru a contribui la afirmarea conștiinței naționale a poporului român.

Astfel, pe lîngă conținutul lor religios, pe care operele celor doi mitropoliți îl făceau să circule în limba românească în biserici și în mîna poporului din toate țările române, cărțile lor înfățișau aspirațiile poporului român din veacul al XVII-lea, adîncindu-le și propovăduindu-le cu o putere nouă, care a făcut din autorii lor modele de muncă și luptă pentru afirmarea unității neamului și «modele de ierarhi care au luptat pentru introducerea limbii române în cult».

Ecaterina Negruți-Munteanu, *Moșiile Mînăstirilor din Moldova închinate locurilor sfinte, după o statistică alcătuită la 1848*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIII (1967), nr. 7—8, p. 497—504.

La Arhivele Statului din Iași (tr. 1772, op. 2020, dos. 13642) se păstrează prima statistică completă a veniturilor moșiilor mînăstirilor închinate, care reprezentau mai mult de jumătate din suprafața totală a proprietăților mînăstirești. Statistica nu a fost publicată pînă în prezent.

Analizînd materialul oferit de statistica aceasta și însoțind expunerea sa de extrase și diferite tabele, autoarea urmărește să facă posibilă cunoașterea mai deplină a situației mosiilor închinate din punctul de vedere al veniturilor, a modului cum erau înzestrate și a sistemului de exploatare într-o perioadă cînd ascensiunea elementelor capitaliste în economie impunea transformări profunde în viața social-politică a țării.

Iar din analizarea epocii de la mijlocul veacului al XIX-lea, autoarea apreciază că «Împrejurările în care a fost alcătuită această statistică constituie un moment important în lupta dusă de români pentru asigurarea autonomiei țării împotriva amestecului arbitrar al Rusiei țariste și a patriarhilor și călugărilor greci în problema averilor mînăstirești românești închinate Locurilor Sfinte».

Pr. Prof. I. Zugrav, *Un Evangheliar de la Neagoe Basarab la Mînăstirea Sucevița*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIII (1967), nr. 7—8, p. 510—517.

La Mînăstirea Sucevița se găsesc, ca dovadă a circulației de manuscrise între Muntenia și Moldova, două *Evânghеliare* — unul de la Neagoe Basarab (1512—1521) și altul de la Alexandru voievod (1558—1577) și de la fiul său Mihnea (1577—1583) —, care au fost probabil aduse în Moldova de Simion Movilă, fost domn al Munteniei între 1600—1602.

Ținînd seamă de observațiile celorlalți cercetători ai *Tetraevanghelului* de la Neagoe Basarab, — cunoscut și apreciat mai ales pentru ferecătura sa, și considerat «un exemplar de elită și de faimă al artei noastre românești», autorul descrie îndeaproape manuscrisul. Analizînd *ferecătura*, care reprezintă, alături de ferecătura Evangheliarului lui Marcea, din 1519, «singurele exemplare în ceea ce privește epoca bogată în manifestații artistice de toate genurile din vremea lui Neagoe

Basarab». Trecînd la *Evangheliarul* însuși, analizează: hîrtia, scrisoarea, legătura în piele, cuprinsul, frontispiciile.

În încheiere, în legătură cu proveniența Evangheliarului de la Neagoe Basarab, autorul socotește «surprinzător faptul că înăuntrul Evangheliarului nu se află vreo mențiune, vreun epilog referitor la persoana donatorului, la destinația, data, eventual numele copistului». Totuși, după cele expuse privitor la aranjarea textului, la stilul frontispiciului și la asemănarea cu alte manuscrise din Oltenia, autorul crede că «ne aflăm în fața unui manuscris muntean contemporan cu voievodul donator, care a putut să achiziționeze *Evangheliarul* gata scris», mulțumindu-se să înscrie numele său numai în inscripția de pe ferecătură.

N. Grigoraș, *Biserica Aroneanu*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIII (1967), nr. 7—8, p. 521—541.

Biserica Aroneanu, care se află «în partea de răsărit, pe dealul opus Galatei, care face parte din a doua centură de fortificații naturale a Iașului, în fosta «țarină a vechiului oraș», care a fost înălțat către sfîrșitul veacului al XVI-lea și care constituie astăzi unul din cele mai interesante monumente de arhitectură bisericească din Moldova, este singura construcție rămasă din complexul mînăstiresc ce a zidit aci Aron Vodă (1591—1595).

După descrierea stării în care se afla biserica în diferite epoci, autorul se ocupă mai întîi de problema: dacă pe acest loc a existat o construcție bisericească anterioară bisericii lui Aron Vodă și conchide că: «Alexandru Lăpușneanu, probabil în a doua domnie (1563—1568), cînd a mutat capitala țării la Iași, a construit în apropierea actualului sat Aroneanu, «sub dealurile», o mînăstire cu hramul Sfîntul Nicolae. Fiind părăsită și ruinîndu-se, Petru Schiopul s-a gîndit s-o refacă, închinînd-o în același timp unei mînăstiri (Zografu) grecești de la Muntele Atos, din care cauză i s-a spus și «Mînăstirea de la Greci» sau «Mînăstirea grecească din țarina Iașilor», combătînd astfel părerea care susține că numirea «de la Greci» provine de la faptul că negustorii greci ar fi obligat pe Alexandru Lăpușneanu să le zidească biserică grecească în noua capitală.

În paragraful următor, după prezentarea epocii și domniei lui Aron Vodă (fiul natural al lui Alexandru Lăpușneanul) autorul precizează, întemeiat pe textul *Cronicii* lui Grigore Ureche, că el a zidit «mînăstire în *țarină*» (nu în «Ugireni» cum a tradus N. Iorga cuvîntul οὐτσαρίν) Iașilor», la 1593; că biserica a purtat în documente diferite nume: «din țarină: Mînăstirea grecească, din țarină cu hramul Sfîntul Nicolae; Mînăstirea Sfîntului Nicolae din țarina Iașilor; Sfînta Mînăstire a Sfîntului Nicolae din țarină; sfînta mînăstire din deal, unde este hramul Sfîntului Nicolae în Iași: Sfînta Mînăstire numită Aron voievod; Sfînta Mînăstire Aron-voievod din țaria tîrgului Iași».

În paragrafele celelalte — intitulate: «soarta ctitorului»; «locul bisericii Mînăstiri Aroneanu în evoluția arhitecturii moldovenești»; «informații despre strada mînăstirii și bisericii Aroneanu»; «alte știri despre trecutul Mînăstirii Aroneanu»; «date despre fostele proprietăți funciare ale Mînăstirii Aroneanu»; «danii și scutiri de taxe și impozite acordate Mînăstirii Aroneanu»; «odiseia călugărilor români din Mînăstirea Aroneanu»; «însemnări de pe fostele cărți de cult ale bisericii Aroneanu»; «cîteva evenimente istorice în legătură cu Mînăstirea Aroneanu» —, autorul întemeiat pe date culese din documente de arhivă și particulare, pe lucrări de specialitate și pe cercetări directe asupra locașului de cult și asupra obiectelor de cult de la biserica studiată, urmărește istoria zbuciumată pe care a avut-o Mînăstirea Aroneanu, a cărei biserică «este unul din cele mai de seamă monumente de artă de la sfîrșitul secolului al XVI-lea. Realizarea ei arată încă o dată că meșterii noștri nu numai imitau sau copiau ce se clădise mai înainte, ci căutau și reușeau să aducă elemente și inovații, care au fost adoptate influențînd categoric arhitectura construcțiilor bisericești ulterioare».

Longhin I. Oprişa, *Biserici de lemn, monumente istorice din Arhiepiscopia Timişoarei şi Caransebeşului*, «în Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 7—9, p. 545—554.

Continuînd un studiu publicat într-un număr anterior al aceleiaşi reviste, autorul prezintă în formă de schiţă monografică următoarele opt biserici de lemn — aproape toate din veacul al XVIII-lea: Sfîntul Mare Mucenic Gheorghe din Ohabiţa; Cuvioasa Parascheva din Poieni; Sfîntul Mare Mucenic Dimitrie din Dudeşti (reprodusă fotografic); Sfinţii Arhangheli Mihail şi Gavriil din Povergina; Naşterea Sfîntului Ioan Botezătorul din Românești; biserica din satul Topla (reprodusă fotografic); Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel din Zolt; Naşterea Sfîntului Ion Botezătorul din Dragomireşti.

Ca şi vechile aşezări ţărăneşti din regiunile de deal şi de munte, bisericile de lemn reprezintă «cea mai originală creaţie arhitectonică săvîrşită de mîna înaintaşilor: construite din bîrne de stejar şi acoperite cu şindrilă, întreaga lucrare fiind fasonată cu securea, în forma de navă», în ele se mai păstrează mărturia unor vechi tradiţii ca şi colibele şi casele ţărăneşti, construite de meşteri localnici în «stilul lor simplu dar elegant, cuprinzînd modeste nuanţe ale barocului.

Pe lîngă arhitectura veche în arta lemnului, în toate bisericile descrise se păstrează multe valoroase creaţii picturale, atît prin tehnica şi stilul în care au fost lucrate, cît şi prin măiestria celor ce le-au săvîrşit. «Fondul bizantin al iconografiei religioase încadrat de canoanele picturii ortodoxe, simţul artistic, puterea de creaţie a frumosului, suflet generos, toate la lumină talentul şi aleasa pregătire, precum şi originalitatea izvorîtă din bogata tradiţie a neamului românesc a pictorilor bănăţeni din veacul al XVIII-lea».

Mircea Teleguţ, *Crucea ca element decorator în arhitectura populară bănăţeană*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 7—9, p. 484—487.

Ornamentarea faţadelor tencuite ale caselor ţărăneşti constă în modelarea în masa de tencuială a pereţilor exteriori din jurul uşilor şi ferestrelor a unor variante motive decorative, ducînd la «aplicaţii de tencuială» sau «structură». Această ornamentaţie «acoperă cîteva zone precis delimitate în unele regiuni ale ţării». În zona cîmpiei bănăţene — unde casele ţărăneşti ating rar vîrsta de 100 de ani —, decorul faţadelor apare la sfîrşitul veacului al XIX-lea şi se dezvoltă în primele trei decenii ale veacului al XX-lea.

Motivele acestei ornamentări constau într-o transpunere a decorurilor realizate pe crestături în lemn, uneori apărînd şi figuri stilizate — florale sau zoomorfe. De remarcat că, «sub influenţa valului baroc se răspîndeşte în arhitectura satelor bănăţene o nouă serie de elemente decorative», evidenţiind şi mai mult «barocul popular bănăţean».

După o descriere a «erminiei» ornamentării în ştucatură a faţadelor, autorul se ocupă de apariţia crucii care este amplasată, în ornamentaţia caselor din şesul bănăţean, «totdeauna în axul clădirii şi în vîrful triunghiului pe care-l formează calcanul faţadei», fiind «înscrisă într-un cadru circular, ceea ce obliga la schiţarea crucii «ortodoxe», adică cu toate braţele egale».

În continuare autorul încearcă să precizeze simbolica acestui motiv decorativ în arta populară bănăţeană. Patru reproduceri fotografice de faţade ornamentate însoţesc articolul.

Virgil Molin, *«Popa Tunsul din Sad» paroh în Sinnicolaul-Mare (1772—1782)*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 7—9, p. 473—483.

La începerea acelui «tumultus vallachorum din 1760 împotriva tuturor oprimărilor la care erau supuși românii ortodocși din Transilvania pentru a adera la «sfînta unire cu papa», păstorea în comuna Sadul de lîngă Sibiu preotul Ioan Piuariu, care «ascultase cursurile de popie la Mînăstirea Cozia» și fusese hirotonit preot la București, de mitropolitul Țării Românești. Participînd la răzvrătirea împotriva impunerii cu forța a unirii este decretat cap al rebelilor, prins, schingiuit și transportat la Viena, pentru a fi judecat.

Împrejurările noi din Transilvania, amploarea mișcării pentru libertate religioasă conduse de călugărul Sofronie de la Cioara, aduce eliberarea preotului Ioan Piuariu, cunoscut sub numele de «Popa Tunsu» după ce fusese «tuns în mijlocul tîrgului Sibiu» de către vicarul Petru Pavel Aron, «exponentul acțiunii de convertire fără cruțare la uniație». Într-adevăr după ce ridicase toată țara Transilvaniei și după ce se declarase «vicar al Sfîntului Sinod din Carlovăț» călugărul Sofronie a convocat un sinod general la Alba Iulia. Încă din vremea cînd pregătea aceste acțiuni, într-o tatonare de pacificare care a avut loc la 2 august 1760, Sofronie cerea ca «protopopul din Sadu cu toți ce se află în temniță la Sibiu, să fie eliberați». Întărite la Sinodul de la Alba Iulia (14—18 februarie 1761) aceste condiții de pacificare au dus la eliberarea lui «Popa Tunsu» din temnița de la Viena.

În partea a doua a articolului autorul urmărește viața și activitatea lui Ioan Piuariu — «Popa Tunsu» — după eliberarea și după îndepărtarea lui de la parohia Sadu —, în perioada 1772—1782 cît a păstorit ca preot în comuna Sînmiclăuș (Sînnicolaul Mare) din Banat.

Pr. Prof. Milan Șeșan, *Teologia ortodoxă în secolele XI—XIII*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIII (1967), nr. 7—8, p. 467—481.

Ca o continuare a epocii postpatristice de la patriarhul Fotie pînă la Mihail Psellos — în timpul căreia, pe lîngă menținerea Ortodoxiei proclamată biruitoare față de toate ereziile în Duminica Ortodoxiei (11 martie 843), s-a întîmplat evenimentul de seamă al nașterii literaturii slavone bisericești — în lumea creștină de Răsărit a urmat o epocă teologică de inițieri umaniste și de rezistență ortodoxă, care cuprinde veacurile al XI-lea, al XII-lea și al XIII-lea.

Prezentînd această epocă autorul urmărește, în capitolul «Inițieri umaniste», «aplicarea teologiei creștine la concretul uman», prin metoda îmbinării platonismului autentic cu aristotelismul dialectic» în opera a diferiți scriitori bizantini și în activitatea Academiei patriarhale — restructurată la 1084, după înlăturarea lui Ioan Italos «care accentua teza scolastică: «cred ca să înțeleg» cu răspunsul «înțeleg ca să cred» —, în cadrul căreia s-a aprofundat cunoașterea sistemelor lui Pitagora, Platon și Aristotel. Autorul prezintă unele dispute importante ce au avut loc între scriitorii bizantini, împărțite după principiile «cred ca să înțeleg» sau «înțeleg să cred».

În partea a doua a capitolului autorul înfățișează influența ortodoxă, mai ales cea de la Atos, în toate țările creștine ale vremii.

În capitolul intitulat «rezistența ortodoxă», autorul înfățișează organizarea unei împotriviri ortodoxe față de presiunea latinilor — după cucerirea Constantinopolului de către cruciații latini la 1204 — de a face «unirea Bisericii Ortodoxe cu cea Romană prin supunere». Organizarea acestei rezistențe ortodoxe este urmărită nu numai la Bizanț și în celelalte Patriarhate Apostolice, ci și în Bisericile din țările creștine ortodoxe ale vremii, stăruind asupra faptului că în aceste frămîntări s-a ciocnit metoda aristotelică scolastică promovată în Apusul latin, cu platonismul pe care se axa principiul simfoniei lui Mihail Psellos, «care sublinia superioritatea filozofiei lui Platon față de cea a lui Aristotel, precum și relația mai strînsă dintre platonism și creștinism».

În urma analizei acestei circulații de idei teologice în toată lumea ortodoxă, autorul conclude că în veacurile al XI-lea — al XIII-lea, teologia ortodoxă trăia mai departe tradiția patristică și postpatristică, indiferent de regiunile geografice și de existența Bisericii Ortodoxe locale; de la Bizanț venea tradiția ortodoxă în forma veche și nouă și era împărtășită în slavonește către ortodocșii balcanici, carpatici și slavo-ruși, care contribuiau cu creațiile lor proprii la îmbogățirea culturii în Europa Răsăriteană».

D. von A l l m e n, *Des christologies de l'Église primitive à la christologie de Jésus*, în «Revue de théologie et de philosophie», IV (1967), p. 259—266.

Studiul constă în confruntarea următoarelor două opere recente asupra hristologiei Noului Testament: Oscar Cullmann, *Die Christologie des Neues Testaments* (Tiibingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2, durchgesehene Auflage, 1958. Edition française: Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1958) și Ferdinand Hahn, *Christologische Hoheitstitel*. Ihre Geschichte im frühen Christentum (Göttlingen, Vandenhoeck et Rupprecht, 2, durchgesehene Auflage, 1964, FRLANT 83).

Autorul cercetează cele două lucrări — «de mare valoare atît prin sinteza pe care o încearcă, dar și prin bogăția analizei detaliului» — printr-o perspectivă aparte, subliniind chestiunile teologice și istorice care merită să fie comparate, urmînd acest plan: 1) sînt prezentate problemele pe care le pune metoda folosită de Hahn în cercetarea tradițiilor hristologice și apoi criticile ce pot fi aduse metodei lui Hahn — pe care, în chip esențial, ar fi putut să i le aducă Cullmann dacă lucrarea sa ar fi apărut după cea a lui Hahn; 2) Înfățișarea și critica soluțiilor propuse de Cullmann în problema hristologiei lui Iisus sau — reluînd o expresie tradițională — în problema «conștiinței mesianice» a lui Iisus. Criticile aduse lui Cullman sînt în parte cele aduse de Hahn.

În primul capitol, pe care-l intitulează *Istoria tradițiilor hristologice*, autorul sintetizează la început ideile principale ale tezei de doctorat a lui Hahn, care constituie, într-o oarecare măsură, «încheierea magistrală a cercetărilor unei întregi școli teologice, dedicate în chip exclusiv hristologiei», remarcînd faptul că rezultatul acestor cercetări, prezintă calitățile și slăbiciunile proprii metodei «istoriei formelor» folosite. Sînt astfel manifestate: același interes exclusiv pentru teologia Bisericii primare, aceeași «dogmă» a activității creatoare a comunității, legat în chip necesar cu un mare scepticism istoric în legătură cu reconstituirea, pe baza Evangheliilor, a vieții și a învățăturii lui Iisus.

După aceea înfățișează cele trei etape — precedate de un preludiu — pe care le-ar fi urmat hristologia Noului Testament care s-a format, după Hahn, înainte de fixarea sa în scrierile noutestamentare: a) preludiu-Iisus; b) comunitatea iudeo-creștină de expresie arameică; c) comunitatea iudeo-creștină de expresie elenistică; d) creștinismul elenistic.

Subliniind înalta valoare a studiului lui Hahn despre tradițiile hristologice ale Bisericii primare — studiu întemeiat pe o informație extrem de bogată și dotată cu nenumăratele citații exegetice de valoare —, care constituie o «monografie hristologică originală și de cel mai înalt interes», autorul semnalează că: «Hahn, dezvoltînd intuiția lui R. Bultmann, acordă o mare importanță etapei «creștinismului iudeo-elenistic»; el modifică în chip radical schema, tradițională după W. Bousset, care credea că s-a putut trece fără tranziție de la iudeo-creștinism la păgîno-creștinism; el înfăptuiește o imagine mult mai coerentă, mai puțin haotică a dezvoltării tradiției; el demonstrează cum s-a putut face, fără ciocniri, fără crize importante și fără denaturare fundamentală a credinței creștine, trecerea de la o concepție iudeo-creștină la o teologie creștină de expresie greacă».

Trecînd la criticile lucrării lui Hahn — pe care le-ar fi putut aduce și Cullmann — autorul se oprește la faptul că reconstituirea pe care o face Hahn nu ține seama în chip suficient de felul în care au putut să ia naștere tradițiile hristologice în Biserica primară, și la faptul că Hahn reia teza clasică după Albert Schweitzer

și Martin Weber —, ridicată la demnitatea de axiomă de școala «istoriei formelor», după care «comunitatea palestineană trăia exclusiv în tensiune eshatologică fără conștiința precisă a unui prezent semnificativ, fără conștiința prezenței Domnului în sînul său».

În capitolul al doilea, intitulat *Hristologia lui Iisus și tradițiile hristologice*, autorul, pornind de la afirmația că «Cullmann răspunsese deja la aceste probleme», precizează că «pentru Cullmann, ca și pentru majoritatea criticilor moderni, Iisus nu a avut «conștiință mesianică» în înțelesul strîmt al cuvîntului», însă în înțelesul larg El a avut «conștiința netă a misiunii Sale privilegiate în planul lui Dumnezeu»; adică, după Cullmann, Iisus a avut conștiința de a înfăptui, cel puțin aspecte ale speranței lui Israel și deci își asuma două titluri hristologice»; Fiul Omului — după schema tradițională din apocaliptica iudaică, și *Robul Domnului*, figura tipică a Robului Domnului care — după profeția lui Isaia — suferă «dîndu-și viața ca răscumpărare pentru cei mulți»; și că această conștiință mesianică s-a impus lui Iisus în momentul botezării Lui de către Ioan.

Hahn se ridică — pe de o parte, împotriva acestei «concepții mesianice», și demonstrează că trebuie deosebite cu grijă trei curente diferite de gîndire: o noțiune generală despre suferința pentru alții — destul de curentă în iudaismul contemporan cu Iisus; apoi aluzii la figura (tipul profetic) Robului Domnului — comună tuturor imnelor despre Robul Domnului (Isaia XLIII s.u.); și în sfîrșit aluziile precise la Robul care suferă, după Isaia LIII, cărora le este propriu aspectul universalist. Autorul consideră că analiza lui Hahn este apreciabilă, pentru că permite să fie distincte, în tradiția evanghelică, urmele unei «hristologii profetice» atașată de titlul Robului Domnului.

Pe de altă parte, Hahn, însușindu-și concluziile lui Heinz Eduard Tödt (*Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1959), clasează textele sinoptice referitoare la Fiul Omului, în următoarele trei grupe: «cuvintele în care Iisus anunță, la persoana a treia, venirea Fiului Omului; cuvîntările în care Iisus se identifică pe Sine însuși cu Fiul Omului; profețiile asupra necesității suferințelor Fiului Omului», — socotind ca autentice doar textele din prima categorie.

Autorul consideră că pentru Hahn dezvoltarea subsecventă a hristologiei se explică astfel: «prima comunitate a văzut în învierea lui Hristos începutul dramei eshatologice. Descoperind în cuvintele lui Iisus o identificare tainică cu Fiul Omului, comunitatea creștină primară a început să aștepte ca El să revină îmbrăcat în slava acestui Fiu al Omului; și, încetul cu încetul, comunitatea a antedatat identificarea lui Iisus cu Fiul Omului» și a pus identificarea făcută de ea în gura lui Iisus însuși, — la început în textele din categoria a doua și apoi și în cele din categoria a treia. Însă, recunoscînd că Hahn are dreptate cînd afirmă că numai textele din prima categorie sînt «*conforme cu tradiția apocaliptică iudaică*», autorul demonstrează slăbiciunea argumentării lui Hahn cu privire la «inteligibilitatea titlului de Fiu al Omului» și cu privire la «coerența internă» a mesajului lui Iisus, în baza căreia Hahn refuza autenticitatea textelor din categoriile a doua și a treia.

În partea ultimă a articolului său, autorul, pornind de la faptul că, în chiar textele recunoscute de Hahn și Tödt ca autentice, Iisus anticipează judecarea Fiului Omului — pe care n-o putea cunoaște decît dacă era Fiul Omului însuși — demonstrează că «desemnîndu-se încă în existența Sa omenească drept Fiul Omului, El a săvîrșit, de fapt, o *actualizare radicală* a apocalipticii, adică: «ceea ce apocaliptica aștepta pentru viitor se realizează în prezent, într-un chip tainic». Prin aceasta însă Iisus, «printr-o singură lovitură, a făcut ca concepțiile apocaliptice tradiționale să sufere o *răsturnare totală:* Cel ce trebuia să vină în slavă a venit mai întîi, în umilință». Iar acest paradox al hristologiei Fiului Omului, așa cum ea apărea în cuvintele lui Iisus, este schițat destul de clar în două categorii de texte, care derivă în chip esențial dintr-un tip (Tödt) sau din două tipuri de texte (Hahn), cum sînt cele din Evanghelia după Marcu XIV, 21 («Însă Fiul Omului merge cum este scris pentru El; dar vai de omul acela prin care se vinde Fiul Omului...»), de o parte, și Marcu XIV, 41 («...Destul! A venit ceasul și iată Fiul Omului se dă în mîinile păcătoșilor»), de altă parte.

Este cu putință însă ca unele din vestirile Patimii să fi suferit, în procesul tradiției orale, modificări mai mult sau mai puțin adînci, pentru a le armoniza cu istoria Patimilor așa cum ea s-a desfășurat.

Prin această demonstrare a sa, autorul realizează un pas mai departe în explicarea hristologiei lui Iisus și a hristologilor Bisericii primare.

Mitropolitul Emilian al Calabriei, *În vederea Prosinodului*, în «Ἐκκλησία» Buletinul oficial al Bisericii Greciei, Atena, XLIV, nr. 12 (15 iunie 1967), p. 322—325.

Delegatul permanent al Patriarhiei Ecumenice pe lîngă Consiliul Ecumenic al Bisericilor (Geneva), privește procesul de formare al Sfintei Tradiții sub îndoitul ei aspect: de stabilire și fixare a ceea ce Biserica a consacrat ca doctrină, cult, ordine canonică și de îmbogățire treptată a conținutului și de lămurire a ei în cursul veacurilor.

Tradiția nu se identifică cu o anumită civilizație, cu un anumit neam și sistem filozofic, cum le place unora să repete. «Creștinismul nu este monopolul Greciei sau al vreunui alt neam». Unitatea creștinilor, pentru care Mîntuitorul s-a rugat în rugăciunea arhierească, are ca model unitatea dintre Fiul și Tatăl, unitatea Sfintei Treimi.

«Această unitate este legată cu dragostea. Ambele apropie pe unii de alții. Această unitate nu este totuși statică și monolitică. Dincolo de aceasta, ea este și punct de plecare, de punere în mișcare pentru viață creatoare între indivizi și comunități. Credinciosul pornește să interpreteze raporturile sale cu Dumnezeu și cu aproapele. Creează o comuniune specială și o cunoștință mai deplină despre Dumnezeu, pe care o numim azi teologie» (p. 323, col. 1).

Unirea, mergerea împreună, același ideal, nu exclud să apară în acest sacru mers comun manifestări variate, cum au apărut unele încă de la începutul Bisericii. Numai dragostea ne face capabili să trecem peste îngustimile naționale și peste micșorimile uzurilor strămoșești (p. 323, col. 2).

Părinții bisericești n-au ignorat neliniștile sociale și curentele intelectuale ale epocii lor. Urmăreau cu atenție orice fenomen ideologic. Luau de la păgîni ceea ce era bun. Valorile spirituale nu se disprețuiesc. Creștinismul nu este negație a ceea ce există, nici cuptor în care se absorb toate și dispar civilizații și tehnici.

După aceasta autorul trece la considerații speciale asupra Tradiției: *Ce rămîne și ce curge în Tradiție:* Creștinismul s-a născut din Tradiție, de aceea afară de Tradiție este imposibil să fie înțelese adevărurile revelate. Voia lui Dumnezeu a fost formulată în limba omenească. Cuvîntul lui Dumnezeu a încredințat mesajul Său și formularea lui cuvîntului omenesc. Ce înțeles au în realitate și aveau atunci cuvintele întrebuințate?

Tradiția manifestă în același timp două acțiuni opuse una alteia. Pe de o parte ea leagă, pe de alta eliberează. Tradiția înnoiește și totodată învechește. Multe care au fost socotite «tradiții» și — în neștiința poporului — au pătruns în viața religioasă, trebuie combătute, pentru că țin în nemișcare. Este de asemenea adevărat că cei care «ortodoxizează» recurg tot la Tradiție ca să combată ceea ce alții tămîiază și țin în mare cinste. Nu este de ajuns ca să se invoace trecutul, practica veche. Este nevoie să se deosebească trecutul just, practica veche, ceea ce a devenit «uz», ceea ce a predominat în conștiința comunității.

În ajunul Sinodului panortodox este nevoie de o justă situare a importantei probleme a Tradiției. Unii recurg în mod exclusiv numai la ceea ce s-a legiferat în canoanele celor șapte Sinoade Ecumenice. Văd Biserica numai ca trecut, condamnată să fie legată de dispozițiile canonice învechite și devenite inutile. De ce să nu înaintăm dincolo de ele? S-a mărginit Sfîntul Duh la a lumina numai Biserica veche și nu se mai interesează de cea de azi?

Viața Bisericii continuă. Nici o piedică nu poate opri cursul ei. Duhul nu s-a mărginit la o perioadă de timp, cea a formulării canoanelor. Acest Duh a influențat

formarea istoriei Bisericii în diferitele ei stadii. Pentru a se evita orice răstălmăcire, trebuie accentuat că nu este vorba de înfățișat noi adevăruri. Ceea ce este important e să descoperim la lumina antichității modurile punerii lor în raporturi, ale aplicării actuale, ale justei lor interpretări și ale formulării vechilor adevăruri. Unii dintre ai noștri și alți străini ne acuză că rămînem statici și legați de literă. Într-un organism viu cum este Biserica, nu putem să ignorăm adevărul, ccea ce ne este aproape, lipsa ținerii la curent cu cele ce se întîmplă în jurul nostru. O tradiție poate foarte bine să corecteze o altă tradiție, întrucît această nouă tradiție, prelungire totuși a celei vechi, folosește, ajută și urmărește edificarea Bisericii. Să nu se uite că, în această chestiune, clerul și poporul sînt posesori de har. Elementul pnevmatologic constituie o învățătură centrală a Ortodoxiei. Multe tradiții exprimă o epocă, anumite nevoi ale ei, neliniști ale ei. Alte nevoi de azi impun o nouă luare de atitudine, o diagnoză contemporanizatoare, aterizată și aplicabilă.

T. M. P.

Oscar Cullmann, *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel, Éditions Delachaux et Niestlé, 1966, 337 p.

Oscar Cullmann este un teolog protestant francez dintre cei mai prolifici și mai interesanți prin lucrările și luările de poziții din ultima vreme. Este profesor de Noul Testament la Universitățile din Bâle și Paris, și a publicat numeroase lucrări deosebit de apreciate în cercurile de specialitate romano-catolice și protestante.

Cartea pe care o prezentăm este traducerea în franțuzește a lucrării: *Heil als Geschichte*. Esența lucrărilor teologului Oscar Cullmann se poate defini în concepția sa personală asupra mîntuirii. Această concepție este deosebită de a celorlalți teologi protestanți contemporani, care fiecare vine cu originalitatea sa. La este deosebită și de a lui Rudolf Bultmann, care l-a influențat la început, ca și de a lui Karl Barth.

Chiar în prolegomenele lucrării: *Le salut dans l'histoire*, care cuprinde capitolele: Problema pusă de istoria mîntuirii; Istoria mîntuirii și semnificația sa în controversa antignostică din secolul al II-lea; Istoria mîntuirii și eshatologia contemporană a Noului Testament, Cullmann cercetează critic poziția bultmanniană și afirmă că a vedea în mesajul creștin numai «o chemare divină la o decizie din partea credincioșilor», fără a sesiza că apelul include și «o integrare în istoria mîntuirii», așa cum ea a fost realizată de Domnul nostru Iisus Hristos, este pur și simplu un «neognosticism», căci și gnosticii din secolul al II-lea își închipuiau o mîntuire în afara realizării ei în timp de către Mîntuitorul (p. 13—79).

Într-adevăr, Cullmann demonstrează convingător, împotriva școlii lui Bultmann, că mîntuirea a avut o desfășurare cronologică, pregătită de Vechiul Testament și împlinită în decursul activității Domnului nostru Iisus Hristos. Credincioșii trebuie să se integreze în această desfășurare cronologică, nu să caute o întîlnire existențială prin mijlocirea «kerygmei». Reinterpretările bultmanniene succesive, prin care credincioșii protestanți se situează numai pe «apelul divin la o decizie», pot constitui etape subiective pentru acei credincioși, dar ei rămîn închiși în credința lor, neintegrați în fluviul soteriologic al Bisericii, ceea ce constituie o întoarcere spre subiectivismul conștiinței și sentimentalismul lui Schleiermacher.

Trecînd la «Les Caractères phénoménologiques» ale istoriei mîntuirii (p. 135—186), Cullmann, deși-l combate pe Bultmann, ne arată nu numai dezacordul său, dar și influențele suferite. Istoria mîntuirii, așa cum ea este înfățișată de Noul Testament, cuprinde fapte verificabile și mituri, o mulțime de evenimente între «acum» și «nu încă» (p. 167); primul «împlinit din punct de vedere soteriologic», al doilea încă neîmplinit și aparținînd viitorului. Chiar dacă mitul se integrează în curentul mîntuirii, el tot rămîne mit în Noul Testament, iar evenimentele izolate ale istoriei mîntuirii rămîn și ele secundare în această desfășurare cronologică a mîntuirii. Deci noua precizare a lui Cullmann include pozițiile mai vechi ale lui Bultmann și ale discipolilor săi H. Conzelmann, G. Ebeling, E. Fuchs, E. Grässer, E. Kasemann, G. Klein și P. Vielhauer, deși sînt supuse criticii.

Pentru Cullmann, Domnul nostru Iisus Hristos devine «centrul istoriei mîntuirii», teologia sa a Noului Testament fiind hristocentrică. «După drama mîntuirii, după răstignire și înviere, timpul împlinirii a început deja. În Hristos, Capul și Domnul Bisericii, totul este deja împlinit. Însă în credincioși totul trebuie încă să se facă». Aici stă tensiunea între «deja împlinit» și «ceea ce trebuie împlinit de către credincioși și încă nu este împlinit», care-l deosebește pe Cullmann de Bultmann, care cerea luarea unei decizii de către credincios la chemarea divină.

Aparținînd la început școlii lui Bultmann, noua concepție asupra deciziei pe care trebuie s-o ia credinciosul față de apelul divin îl separă de ea. Evenimentele scripturistice nu se pot explica satisfăcător cu ajutorul metodei demitologizante, căci «cuvîntul este eveniment și evenimentul cuvînt», astfel că «kerygma» se izolează pe sine și pe credincioși din cadrul Noului Testament. Ermineutica demitologizantă bultmanniană nu satisface exigențele lui Cullmann și pe drept cuvînt el militează pentru alta, din care însă n-au dispărut mitul și evenimentele izolate de procesul mîntuirii.

Cullmann ridică probleme destul de spinoase pentru interpretarea demitologizantă. Evenimentele scripturistice nu sînt înlănțuite totdeauna cu stringență, ele prezintă goluri. Problemele pe care le-a ridicat demitologizarea în teologia contemporană protestantă se arată a fi destul de anevoioase, avînd largi implicații, pe care teologii protestanți le sesizează și caută să le rezolve, neieșind încă din hățișurile metodologice și doctrinare.

Teologul Oscar Cullmann compară tot timpul doctrina protestantă cu cea romano-catolică, mai puțin cu cea ortodoxă. Făcînd o paralelă între accepțiunea protestantă a mîntuirii și cea catolică, Cullmann precizează: «Protestantul se îndreaptă spre riscul de a uita istoria mîntuirii, ca și cum timpul s-ar fi oprit în momentul în care mărturia apostolică a fost consemnată prin scris și adunată în ceea ce constituie astăzi scrierile biblice, în special Noul Testament. Protestantul se află în primejdie de a sări peste timp și de a uita că istoria mîntuirii se desfășoară pînă la sfîrșit. Protestanții riscă să refuze să trăiască astăzi pe «acum» și pe «nu încă», și într-un fel sau altul, din pricina dragostei lor pentru Biblie, ei sînt mai interesați de «acum». Catolicul se îndreaptă spre primejdia inversă, uitînd că timpul apostolic este închis și dacă istoria mîntuirii continuă a se desfășura în timpul prezent, singurul vizavi valabil, singurul magisteriu al Bisericii este Biblia. Catolicii se îndreaptă spre primejdia de-a suprapune mărturiei apostolice despre tot ceea ce rezultă din moartea și învierea Sa, un magisteriu infailibil.

Cu toate caracteristicile sale, teologia mîntuirii la O. Cullmann este hristocentrică, iar tendința sa de a rămîne pe temeliile neotestamentare este lăudabilă. De fapt așa se exprimă, făcînd o profesie de credință într-un studiu recent: «...primejdia de îndepărtare de la temeliile biblice este din nou prezentă. Din cauza aceasta mă străduiesc să mă țin strict de viziunea neotestamentară».

Lucrarea teologului Oscar Cullmann se citește cu un deosebit interes și slujește la cunoașterea teologiei protestante contemporane, prin magiștrii săi cei mai de seamă. — *(Pr. Prof. Petru Rezuș).*

Prof. Mario Ruffini-Torino. *Controversa asupra purcederii Duhului Sfînt în scrierile lui Raimond Lullo*, traducere de Prot. Dr. Iuliu Rațiu, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr, 7—9, p. 442—456.

Renumitul călugăr franciscan, Raimond Lullo, preocupat de apostolatul creștin între musulmani și între tătari sub forma cruciadei — pentru care Bizanțul constituie o poziție strategică excepțională — socotea că dezbinarea între Biserica Romană și Biserica Greacă constituie o piedică de prim ordin în calea oricărui apostolat între necreștini. De aceea el a ajuns să insereze în programul său — complex de cruciadă și misiunea de cucerire spirituală a lumii grecești.

Poziția exactă a lui Raimond Lullo și valoarea dogmatică și istorică a intervenției lui în problema divergențelor dintre cele două Biserici, nu poate fi cunos-

cută decît prin cercetarea îndeaproape a operelor lui. Este ceea ce face Mario Ruffini în studiul său, «firește — cum spune însuși — din punctul meu de vedere de studios (cercetător) aparținînd de Biserica Romană, care dorește să arate fraților săi ortodocși un moment din istoria Bisericii sale, în cadrul general al unei mai bune cunoașteri reciproce».

După prezentarea **străduinței lui Raimond Lullo** de a demonstra pentru creștinii orientali justețea poziției apusene, Mario Ruffini conclude că ceea ce onorează și constituie un merit pentru Raimond Lullo în cercetarea problemei despre purcederea Duhului Sfînt, «*unul din punctele cardinale pentru readucerea creștinismului la unitate*» (subl. n.), este faptul că el «în orice clipă a îndelungatei sale teologhisiri s-a arătat întotdeauna foarte respectuos față de valorile creștine ale Bisericii Răsăritene».

Trebuie de asemenea recunoscut că «Lullo, pur și simplu omul tradiției latine», a dovedit în chip constant obiectivitate față de sistemele religioase ale Orientului și «în special o cunoaștere mai obiectivă a argumentelor lui Fotie, în comparație cu scolasticii parizieni». Ca un cusur al metodei folosite de Lullo în demonstrarea justeței poziției catolice despre purcederea Duhului Sfînt rămîne faptul că «el a eliminat în mod voluntar toate dovezile scripturistice și tradiționale cu acuza, cum s-a văzut deja, că și unele și altele întrepretau «anctoritates» în favoarea lor».

De fapt în legătură cu aceasta creștinii ortodocși «au urmat de preferință metoda pozitivă și, în loc de a îngrămădi argumentele necesare, s-au ținut strîns de textele scripturistice și de Sfinții Părinți ai Bisericii Grecești, de hotărîrile sinoadelor ecumenice».

De aceea opera lui Raimond Lullo nu s-a putut dezvolta pînă la starea de dialog între cele două părți, «polemica sa rămînînd un lung și inutil monolog».

Michel Van Parys, *Quelques remarques à propos d'un text controversé de Saint Basile au Concile de Florence*, în «Irénikon», tome XL nr. 1, p. 6—14.

În discuțiile aspre care au avut loc la Sinodul unionist de la Florența între teologii greci și latini asupra purcederii Sfîntului Duh, au fost aduse și de o parte și de ceallaltă, texte scripturistice și patristice în sprijinul poziției respective. Unul dintre cele mai controversate texte a fost pasajul din opera Sfîntului Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomius* (cartea III, P.G., XXIX, 653 B—656 A). Discuțiile aprinse purtate (în opt ședințe din luna martie 1439) între dominicanul Ioan de Montenero și mitropolitul Efesului Marcu Eugenicul se întemeiau pe texte diferite ale acestui pasaj din opera *Împotriva lui Eunomius* (două texte — după cardinalul Bessarion patru texte — erau favorabile poziției latine și numai un text era favorabil poziției ortodoxe).

Autorul reexaminează acest text litigios, după ce mai întîi prezintă pe scurt împrejurările istorice și doctrinare în care au apărut: *Apologia* scrisă (între 361 și 366) de Eunomius, episcopul Cizicului, în apărarea extremei stîngi a arienilor și *Împotriva lui Eunomius*, scrisă de Sfîntul Vasile cel Mare aproape în aceeași vreme, pentru combaterea capitolului 25 din *Apologia* lui Eunomius.

Punînd în paralelă — în limba greacă și în traducere franceză — textul din P. G. XXIX, col. 653 B și col. 656 A, după textele folosite de greci și latini în discuțiile de la Sinodul de la Florența, autorul înfățișează succesiunea ideilor Sfîntului Vasile cel Mare; evidențiază ampla polemică ce a avut loc în legătură cu autenticitatea acestui text în veacurile următoare între catolici, ortodocși și protestanți; prezintă îndeaproape (după lucrarea L. Lohn, *Doctrina S. Basilii de processionibus divinarum Personarum*, în «Gregorianum», tom. X (1929), p. 329—364 și 461—500) problema antichității textului susținut de către dominicanul Ioan de Montenero, oprindu-se îndeosebi asupra rolului parafrazei siriace a operei Sfîntului Vasile *Împotriva lui Eunomius*, parafrază care datează din veacul al VIII-lea sau al IX-lea (și care nu a fost luată în seamă de L. Lohn).

În partea doua a studiului său, autorul analizează conținutul însuși al textului, pe care se întemeia Ioan de Montenero, în lumina pozițiilor susținute de Sfinții

364 și 461—500) problema antichității textului susținut de către dominicanul Ioan Părinți în această problemă și ajunge la concluzia că: în textul original din lucrarea Sfîntului Vasile cel Mare *Împotriva lui Eunomius* (col. 653 B: «Chiar dacă Sfîntul Duh este al treilea după demnitate și după ordine (col. 656 A), pentru ce El ar trebui să fie asemenea și după natură? Întrucît că El vine după Fiul, aceasta o spune Scriptura și Tradiția, *poate*. Dar că El ar fi al treilea după natură, Sfinții nu ne învață aceasta și noi nu putem să o deducem în chip logic din ceea ce s-a spus...») — text pe care se întemeia mitropolitul Efesului, Marcu Eugenicul — a putut fi interpolat un pasaj extras din «mărturisirea de credință» a lui Eunomiu, pe care acesta a făcut-o în cărțile IV-a și a V-a lucrării sale de mai tîrziu, *Apologia unei Apologii*. Inițial acest pasaj a putut fi scris pe marginea textului din opera Sfîntului Vasile cel Mare, în care acesta preciza poziția corect ortodoxă despre Sfîntul Duh, tocmai, pentru a preciza poziția teologică a lui Eunomiu că Sfîntul Duh «ar fi al treilea și după natură». «Scholia aceasta a putut fi introdusă după veacul al IX-lea, de către un bizantin din partida unionistă, în textul din lucrarea Sfîntului Vasile, *Împotriva lui Eunomius* (care a devenit: (col. 653 B)». «Chiar dacă Sfîntul Duh este al treilea după demnitate și după ordine, (col. 656 A) pentru ce El ar trebui să fie asemenea și după natură? Întrucît că El vine după Fiul, [urmează cu litere cursive textul interpolat] *din Acesta avîndu-și ființa și de la Acesta luînd ca să ne vestească nouă și fiind cu desăvîrșire dependent de Această cauză*, aceasta ne-o spune Scriptura și Tradiția. Dar că El ar fi al treilea după natură, Sfinții nu ne învață aceasta și noi nu putem să o deducem în chip logic din ceea ce s-a spus...») — text pe care se întemeia dominicanul Ioan de Montenero.

În perspectiva acestei duble tradiții manuscrise, se înlătură și acuzația că «latinii au interpolat acest text», precum și acuzația că «grecii au suprimat în chip necorect acest text» din opera Sfîntului Vasile cel Mare. De aceea autorul încheie: «punctul de vedere grec era în fond singurul adevărat în cea ce privește interpretarea exactă a gîndirii marelui Dascăl Capadocian».

V. Mustakidis, Ἡ τριτὴ Θεολογία (Întreita Teologie), « Ἐκκλησία » Buletin oficial al Bisericii Greciei, Atena, XLIV, nr. 20 (15 oct. 1967), p. 613—614.

Este o încercare de a actualiza teologia, ca prezentare și aplicare la spiritul și la cerințele timpului în care trăim. Deosebește trei feluri de teologie, după calitatea și direcția ei. Cea «stabilită științific», cea dogmatică și cea numită «prototip existențial și dinamic». Pe aceasta din urmă o prezintă autorul ca pe «cea mai necesară și mai interesantă în zilele noastre, ca speranță capitală pentru reușita ideii și practicii ecumeniste.

Teologia verificată științific este utilă și indispensabilă ca presupoziție. Progresele ei sînt legate și se dezvoltă în legătură cu dezvoltarea generală a spiritului creștin căreia îi trasează liniile de la care nu poate să se abată. Ea are multe de oferit îndeosebi în cîmpul efortului ecumenic, dacă, pură și viguroasă din punct de vedere confesional, va concentra lucrarea sa în cercetarea teologiei biblice și a vechii vieți bisericești.

Teologia stabilită științific are un orizont încheiat, finit, ajungînd, ca funcțiune spirituală, pînă la semnele unde se termină cunoștința materială. De acolo, se continuă întreagă sau cel puțin prin învățăturile și inspirațiile ei, de către prototipul dogmatic static și existențial.

Cîmpul teologiei dogmatice statice este în zilele noastre destul de întins și fertil. Tezaurul credinței Bisericii, așa cum s-a dezvoltat și înregistrat în literatura patristică, în Sinoade și teologia conservatoare de cercetare ce a urmat acelor timpuri, are încă posibilități de lămuriri și îndeosebi pe marginea teologumenelor.

Aceasta este o preipoteză indispensabilă pentru funcțiunea teologiei prototip existențial, care mai mult decît ceea ce se întîmplă cu raporturile ei față de teo-

logia stabilită științific, nu se poate înțelege despărțită și independentă de materia și de liniile celei dogmatice statice.

Autorul preconizează promovarea teologiei de prototip existențial în zilele noastre, și anume nu doar în cadrul ei academic, ci ca o emanație și apariție a unei orientări generale spre această direcție.

Teologia existențial și dinamic prototipică deschide căi care sînt de autenticitate și de putere înțelese nu în chip individual, ci ecleziologic. Mărturie curată și edificatoare este cum trăiesc eu, confesiunea mea și, mai just încă, cum trăim noi ca Biserică ceea ce credem, în raport cu simțirea mai adîncă a datoriei noastre de a corespunde dorinței constante a Domnului «ca să fim una».

Deosebirea dintre mărturia teologică statică și cea prototipic existențială, stă, din punct de vedere al rezultatului practic pe terenul ecumenic, în aceea că a doua este imediat și pozitiv sociabilă pe acest teren și este apreciată filozofic și afectiv.

Vorbind concret pentru mărturia ortodoxă de acest fel, se poate spune că atenția conștiinței este întoarsă nu spre absolutul static, ci spre certitudinea că, în general, creștinismul a trăit și a fost crezut în sînul Orientului ortodox printr-o precizie mult mai mare, consecventă cu fundamentele Bisericii primare (Sfînta Scriptură, doctrina și practica apostolică) și a esoterismului dinamic, decît în Occidentul veacurilor de mai tîrziu.

Teologia prototip de mod existențial este chemată să joace un rol care o va aduce la bun rezultat, dacă va trage inspirațiile sale și materialul său din evanghelicitatea izvoarelor și din aprofundarea în această evanghelicitate așa cum o dă tradiția spiritualității ortodoxe în chip teologic, liturgic și ascetic.

Gheorghios I. Mantzaridis, Conferențiar la Facultatea de teologie din Tesalonic, *Părinții asceți și omul contemporan*, în «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», L (1967), fasc. 5—6 (588—589), mai—iunie, p. 203—211.

Atributul asceți (în grecește νηπτικοί) este explicat ca numindu-se asa acei monahi care au trăit și au învățat νῆψις care la rîndul său înseamnă: abținere de la băutură, trezvie, cumpătare, sobrietate, veghere, cumințenie, socotite în cazul nostru ca însușiri ale asceților care trăiau în teoria și în practica îndeosebi a isihasmului. Colecția reprezentativă a scrierilor ascetice de acest gen este *Filocalia* (Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν) întocmită de mitropolitul Macarios Notaras al Corintului (1479—1809), și completată de monahul atonit Nikodimos. Tipărită prima dată la Veneția (1782), în a treia ediție la Atena (începînd din 1957).

Articolul cercetează conținutul cuvîntului νῆψις, pentru a învedera caracteristica trezviei, ca semn de înțelepciune, după înțelesul ce-i dă Filon, ca fiind opusul beției. Noul Testament și scrierile bisericești folosesc cuvîntul ca verb și ca substantiv în sens alegoric: trezire și veghere duhovnicească (II Tim. IV, 5; I Cor. XV, 34; I Tes. V, 6—7).

Pentru a-și menține vigoarea duhovnicească, a-și săvîrși pe deplin chemarea sa și a învinge păcatul, credinciosul trebuie să fie treaz, să vegheze. Temeiul pe care se sprijină veghea este conștiința omului despre înnoirea sa în Hristos și așteptarea eshatologică a Împărăției lui Dumnezeu, al cărei părtaș devine încă din viață, prin împărtășirea cu sfintele taine ale lui Hristos. În așteptarea ei veghează și este treaz, ca să păstreze darul. Prin veghere, omul poate să evite cursele diavolului (I Petru V, 8—9). Trezvia este strîns legată de credința în Dumnezeu, de nădejdea euharistică, de rugăciunea, de dragostea și de toată viața duhovnicească.

În teologia patristică și îndeosebi la sfinții asceți, trezvia devine mijlocul desăvîrșiri duhovnicești a omului. Termenul primește un conținut special și se schimbă în termen tehnic. «Atenția» și «paza inimii» devin sinonime ale trezviei. «Trezvia este metoda duhovnicească, ce eliberează cu totul pe om, cu ajutorul lui Dumnezeu, de gînduri și cuvinte pătimașe și de lucruri rele». Ea dă cunoștință sigură despre Dumnezeu cel necuprins și dezlegare de taine dumnezeiești și ascunse.

Este împlinitoare a toată porunca lui Dumnezeu din Vechiul și din Noul Testament și dătătoare de tot binele veacului ce va să fie. Aceasta este îndeosebi curăția inimii. Trezvia este nu o virtute a sufletului, ci o străduință duhovnicească mai generală, care se leagă cu toată lucrarea desăvîrșirii după Hristos și durează cît toată durata vieții. «Cît trăiește cineva are nevoie de trezvie și de purtare de grijă și de trezire, spre a-și păzi comoara» (Isaac Sirul).

Curățind mintea insului, trezvia îl face în stare să cunoască mai bine pe Dumnezeu și să aplice mai deplin în viață voia Lui. Ca moduri mai deosebite ale trezviei, *isyhios* arată vegherea, pentru a respinge orice atac al diavoului, menținerea inimii în stare de liniște și de rugăciune, cererea cu umilință de ajutor de la Domnul și continuă aducerea aminte de moarte. Ea ține pe credincios departe de păcat. Vegherea continuă unește gîndurile cu fapta, cu «practica», ceea ce este metoda curățirii duhovnicești.

Trezvia este calea care duce la apatie, aceasta fiind «floarea practicii» (Evagrie Ponticul). Apatia este termen filozofic introdus de stoici și însemnînd liniștea sufletească imperturbabilă, care se obține prin deplina supunere a impulsurilor pasiunii sufletești dreptei rațiuni. Neoplatonicul Plotin socotea apatia asemănare cu Dumnezeu. Scriitorii creștini și-au însușit termenul «apatie», dar ca doctrină ea se deosebește mult de cea anterioară, datorită antrapologiei creștine, care nu admite nici un element fizic rău, după ființă, în om pentru că acesta este făcut de Dumnezeu. Omul a fost creat fără pasiuni (Sfîntul Grigore de Nisa). Dumnezeu nu este nici cauză, nici creator al răului sau al păcatului. Păcatul depinde de intenția omului. Oamenii apatici, adică fără pasiuni, deși suferă atacuri dinafară, nu li se supun, pentru multele și diferitele virtuți, pe care le-au dobîndit. Se amintește controversa dintre Sfîntul Grigore Palama și Varlaam. Apatia stoică nu este departe de pasiune, cu toată forma ei externă eroică și impresinantă. În sufletul omenesc sănătos, pasiunea trebuie să se supună rațiunii.

Pentru ca înduhovnicitul să ajungă la apatie prin trezvie, trebuie să treacă prin diferite stadii de progres duhovnicesc, întărit continuu prin rugăciune și prin aducerea aminte de Dumnezeu. Sfîntul Maxim Mărturisitorul vorbește de patru trepte ale apatiei: îndepărtarea de orice faptă rea, de orice cugetare rea, de orice dorință rea și de orice închipuire rea. Ioan Scărarul pune pe culmea celor 30 de trepte iubirea, care se identifică cu apatia, avînd ca și aceasta diferite trepte.

Apatia la care poate să ajungă credinciosul este analoagă cu firea lui; ea nu este îngerească (Grigore Palama) (p. 210). Ea este relativă și nu poate depăși cadrul firii. Celor din lume le este mai grea decît asceților, dar nu sînt excluși dinainte de la calea apatiei. Trezvia trebuie exercitată de către toți credincioșii, pentru că ea nu este un lux moral, ci o datorie comună, ceea ce învederează predica de pe munte a Mîntuitorului.

Cel care practică trezvia și lupta împotriva pasiunilor simte libertate interioară, pace și bucurie. Sfinții asceți au cerectat cu grijă adîncurile tainice ale sufletului omenesc și au vorbit despre el cu adevărată înțelepciune. Nu este o exagerare a zice că ei au studiat sufletul ca nimeni din cei care s-au ocupat pînă azi cu el (citat din I. Kornarakis, *Elemente de psihologie ascetică*, în «Ἀθωνικὴ πολιτεία» Tesalonic, 1963, p. 470, la p. 211). — *(T.M.P.)*.

Giorgio B o u c h a r d, *Spre Reforma de ieri*, în «Protestantesimo», Revista trimestriale publicata sotto gli auspici della Facolta'Valdese di teologia, XXII (1967), nr. 2, p. 99—101.

Autorul face considerații critice asupra unor lucrări protestante recente despre semnificația Reformei (R. Ricau — A. Molnar, *Die Böhmischen Brüder*, Berlin, 1961; J. D. Hromadka, *Von der Reformation zum Morgen*, Leipzig, 1959). Autorul subliniază

faptul că Reforma din secolele al XV-lea — al XVI-lea n-a fost numai o reînnoire a concepțiilor religioase, ci și o zguduire a temeliilor feudale bazate pe un sistem de exploatare laic și eclezial specific evului mediu. Se evocă figurile marilor reformatori a căror preocupare era *eshatologia creștină, Sfînta Cină* și în special *precizarea Evangheliei.*

După o succintă prezentare a vieții lui Jan Hus, autorul arată că Potirul, semnul eshatologic, a fost frămîntarea reformatorilor, întrucît ei doreau împărtășirea credincioșilor la Cina Domnului (sub utraque forma), așa cum însuși Iisus Hristos a lăsat. «Numai papa de la Roma și aristocrația sa au dus la asemenea situație umilitoare pentru credincioși (Împărtășirea numai cu Trupul Domnului și nu și cu Sîngele Său).

Astăzi însă a apărut o formă de renaștere a vieții în Evanghelie: *l'Unitas Fratrum,* în care se încearcă evitarea polemicii între culte, întrucît «dezbinările au cauze secundare nu principale, și se proconizează o activitate vie spre unitate, activitate care trebuie dusă în lume și pentru lume deoarece Duhul Sfînt este acela care ne va conduce spre unitatea prin *speranza, amore e fede...* Acestea sînt posibilitățile de a vedea la un loc «unioni» pe valdenzi, ortodocși, romano-catolici...».

In Dialectica contra Reformei? — capitol consacrat Fraților boemi, care au adus aportul lor considerabil la răspîndirea ideilor religioase noi atît înainte de Luther, dar mai ales după aceea la Witenberg și Heidelberg — se evocă figura lui *Comenius,* ca cel mai ilustru reprezentant al Fraților Uniți, al cărui dicton era: *la Protesta si e'fatta Progresso.* De asemenea se descrie evoluția istorică, înființarea de noi comunități ale Fraților Uniți în Răsărit și Occident; organizarea în Cehoslovacia; misiunile în țările socialiste și capitaliste sînt arătate în continuare (p. 99—101).

Discuții între luterani și reformați, în «Protestantesimo», Revista trimestriale publicata sotto gli auspici della Facolta'Valdese di teologia, XXII (1967), nr. 2, p. 102—118.

Textul inițal a fost alcătuit de către Beatrice și Alfredo Hilfiker și Paolo Ricca.

În *Introducere* se face o succintă dare de seamă asupra tratativelor, întrunirilor și încercărilor de apropiere din ultima vreme între Bisericile Luterană și cea Reformată. Izvorul lor doctrinar este același, desigur cu modificări în funcție de vederile și pozițiile diferiților reformatori din viața celor două Biserici.

Pînă în 1964, dialogul teologic între cele două Biserici era «static»; acum datorită și aparenței lor ca membre în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, situația s-a schimbat radical, iar *documentele* înscrise în preocupările Comisiei «Credință și Constituție» din 1967 arată, că intensificarea relațiilor pentru unitate între luterani, și reformați prin dialog s-au dezvoltat. Cu prilejul *Comemorării a 450 de ani de la Reformă* a fost dat publicității, în cadrul Mișcării ecumenice, un «Raport» asupra rezultatelor obținute pînă acum în ceea ce privește uriașa muncă pentru unitatea celor două confesiuni surori, care cuprinde:

1. *Raportul Bisericii Luterane și Bisericii Reformate din Europa asupra comuniunii între ele,* în care se prezintă situația Bisericii Reformate din secolul al XVI-lea pînă astăzi, subliniind deosebitele rezultate pe linia apropierii dintre Biserici, și mai ales aportul adus de luterani și reformați în ultimii trei ani (1964—1967) în cadrul Mișcării ecumenice. «Sensul și datoria dialogului» este capitolul ce îndeamnă la lărgirea posibilităților de discuție atît pe plan doctrinar cît și pe plan ecumenic cu alte Biserici. Biserica Reformată, în Europa, este împărțită în Biserici naționale fiecare avînd specificul ei autohton. În noul climat ce s-a creat se cere o nouă înțelegere a deosebirilor confesionale; în acest sens se subliniază că o asemenea orientare «spre lume», nu convine romano-catolicismului, care, în special după Conciliul al II-lea de la Vatican, dorește un ecumenism «spre Roma», ceea ce nu convine de loc confesiunilor reformate și neoprotestante. Protestantismul se arată pregătit și dorește conversații, vizite și consulații nu numai cu confesiunile creștine ci și cu religiile necreștine: evreii, mahomedanii, budiștii, brahmanii, șintoiștii, etc.

Principiul real care apropie Biserica Luterană și Biserica Reformată este cel al egalității, care — aplicat de Bisericile Protestante — a dus la «comuniunea deschisă» sau libera comuniune practicată aproape în toate Bisericile Luterane și Reformate îndeosebi în Europa, dar și în cele protestante din America, Asia și Africa.

«Realitatea diferenței», alt paragraf al primului raport, evidențiază deosebirile în problemele doctrinare. Se constată că în afara de Bisericile mame (Reformată și Evanghelică), există și alte Biserici dependente sau auxiliare cu doctrină specifică lor, cu organizarea aparte, cu mijloace de consacrare diferite, lăsînd interpretarea Sfintei Scripturi la îndemîna oricui.

Capitolul «Calea spre unitate» arată că în ciuda diferențelor trebuie găsită soluția practică a unității, singura care ar satisface atît pe credincioși cît și eforturile organismelor ecleziale internaționale. Pentru aceasta Cuvîntul lui Dumnezeu trebuie predicat așa cum a fost lăsat de Sfinții Apostoli Bisericii lui Hristos. Dialogul trebuie intensificat, iar unitatea regională trebuie încurajată. În acest sens sînt menționate Contribuția Federației Mondiale Luterane și Reforma, care au comisii de lucru comune în vederea apropierii, cunoașterii, lărgirii discuțiilor și atenuarea celor ce ar constitui piedici în vederea unei unități trainice. Dialogul este susținut și cu alte confesiuni, în cadrul ecumenismului, cu anglicanii, vechii-catolici; contacte cu romano-catolicii, întîlniri cu ortodocșii.

2. *Raportul asupra propovăduirii cuvîntului lui Dumnezeu și prezența lui Dumnezeu.* Aci se arată poziția protestantă — comună luteranilor și reformaților —, în legătură cu răspîndirea și propovăduirea Cuvîntului lui Dumnezeu, fixînd în cinci puncte codul predicării Evangheliei lui Isus Hristos.

3. *Raportul referitor la îngăduința Legii* (prin lege protestanții înțeleg dorința lui Dumnezeu de a chema pe credincioși la Sine) consemnează faptul că ambele Biserici (Reformată și Luterană) recunosc în aceasta «salvarea» credinciosului. Se face apoi o încercare de a compara Legea veche, dată de Dumnezeu prin Moise și Legea nouă dată de Dumnezeu prin Fiul Său, Iisus Hristos și se urmărește interpretarea acestora de către Sfîntul Apostol Pavel și de către Biserică pînă azi. Raportul se încheie cu o notă de regret că «interpretarea (legii) a fost motiv de discordie, care a născut divizarea Bisericii...».

4. *Raportul cu privire la Mărturisirea de credință* subliniază problematica istorică a Reformei, care constă în diferitele mărturisiri de credință. Reformatorii au căutat a formula o învățătură de credință mai liberă, dispensată de interpretări și speculații teologice romano-catolice, și totodată bazată exclusiv pe Sfînta Scriptură. În continuare sînt amintite diferențele dogmatice între cele două Biserici Reformate, care printr-un dialog asupra *Formulei de concordie*, se vor apropia și mai mult. Pentru aceasta trebuie părăsite vechile poziții de discuție (secolul al XVI-lea) și axarea pe textele Bibliei în conformitate «cu noua situație spirituală a timpurilor noastre». «Mărturisirea de credință este a doua după Noul Testament» pentru că, arată Raportul, este formulată după învățătura Mîntuitorului cuprinsă în canonul Noului Testament, dar se amintește și faptul că «Învățătura de credință stă în raport de reciprocă condiționare cu tradiția istorică...».

În «Valoarea Mărturisirii de credință pentru Biserică» se arată că adevăratul izvor al acesteia (credinței) se află în creștinismul primar, nealterat de certuri și curente. Pentru aceasta Mărturisirea de credință a Bisericii are următorul sens: atestarea și slăvirea actului mîntuirii *(motiv de slăvire);* mărturia lăsată în vederea venirii Judecătorului și Mîntuitorului *(motiv eshatologic);* exprimarea aceleași credințe de către întreaga comunitate *(motiv de «consensus fidei»);* reluarea vechii modalități de a predica *(motiv catehetic);* păstrarea adevărului (conținut al tradiției) și confruntarea lui cu falsificarea Evangheliei, împotriva acestei falsificări credința trebuie întărită și în mod explicit pentru ca «esse» (al credinței) să nu fie împărțit *(motiv apologetic).*

În *Declarația asupra credinței* cele două Biserici sînt de acord că adevărata credință își are originile în Evanghelie. Noile Biserici formate și noile curente născute, care au creat tinerele Biserici trebuie orientate spre un singur țel: învățătura Sfintei Scripturi, valabilă atît pentru trecut, cît și pentru prezent și viitor.

Dr. Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului, *Biserica și lumea în rapidă transformare*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 7—9, p. 422—441.

Faptul că omenirea se află într-o epocă de rapidă transformare, de progrese uluitoare din punct de vedere cultural și social, obligă Biserica creștină să nu stea pasivă în mijlocul acestor transformări ci să treacă la acțiuni de amploare și profunzime necunoscută pînă acum, dînd ascultare «chemării lui Hristos la viața creștină, la verificarea ei în realitatea socială, la înnoirea omului și a societății».

De aceea Biserica creștină «trebuie să-și spună cuvîntul, să se angajeze și să-și arate prezența, în rezolvarea problemelor țărilor în curs de dezvoltare, prin fapte, nu numai prin cuvinte».

În acest studiu sînt analizate sub toate aspectele, cauzele, perspectivele și soluțiile problemelor ce frămîntă lumea în curs de dezvoltare: «forma și subdezvoltarea», «rasismul și neocolonialismul» și sînt precizate concepțiile diferitelor Biserici creștine asupra acestor probleme.

Semnalînd «climatul de colaborare frățească stabilit în Republica Socialistă România, în cauza păcii și a slujirii poporului, nu numai între Bisericile creștine, ci și cu celelalte culte, mozaic și mahomedan, în așa fel încît toate cultele acționează în comun pentru pace și progres, împotriva colonialismului și pentru eliberarea popoarelor din colonii, pentru propășirea țărilor în curs de dezvoltare și pentru înfrățirea și colaborarea dintre popoare», și după ce înfățișează «soluțiile bazate pe învățătura autentic creștină» pe care le susține Biserica Ortodoxă în rezolvarea problemelor lumii aflate în stare de transformări sociale rapide, autorul conclude:

«Biserica creștină este în pas cu marile transformări din lume. Ea ține seama 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. Multe Biserici creștine sînt într-un proces de înnoire, care le îndrumează pe calea sprijinirii năzuințelor superioare ale omenirii. Bisericile Ortodoxe și Biserica noastră — legate de popor — sînt și astăzi un factor activ și pe plan interbisericesc ecumenic. Multe Biserici Protestante pășesc pe aceeași cale a slujirii omenirii contemporane. Înmănunchiate în Consiliul Ecumenic al Bisericilor și în Conferința Creștină pentru Pace și în alte organizații creștine, Biserici Ortodoxe și Biserici Protestante sînt alături de lupta pentru libertate, dreptate socială și pace a popoarelor. Vaticanul însă, sub haina unui «aggiornamento», unei «actualizări», continuă vechea linie a tendinței de a domina asupra celorlalte Biserici creștine și a sprijini orînduirile sociale învechite, depășite, cu afirmarea unor neînsemnate reforme, care în fond nu schimbă nimic».

Giorgio Peyrot, *Dreptul de libertate în problema religiei nu este limitat*, în «Protestantesimo», Revista trimestriale publicata sotto gli auspici della Facolta'Valdese di teologia, XXII (1967), nr. 2, p. 91—94.

Autorul studiului prezintă atitudinea valdenzilor în ceea ce privește libertatea religioasă în raport cu statul, cu societatea și cu indivizii. Trece apoi la analiza, pe scară mai largă, a dreptului de libertate religioasă a popoarelor; pentru aceasta trebuie combătute cu toată puterea tendințele rasiale și discriminările religioase a unor conducători de state care n-au reglementat acest drept cerut chiar de Charta O.N.U. Singura garanție, zice autorul, în privința Bisericii, o constituie conducătorii ei care o reprezintă în fața societății civile, «pe cînd dreptul inviolabil al libertății religioase va fi exercitat numai de credincioși în Iisus Hristos într-un mod al respectului reciproc al unuia față de celălalt...».

M. C. Tron, *Pedagogia italiană după Conciliul al II-lea de la Vatican*, în «Protestantesimo», Revista trimestriale publicata sotto gli auspici della Facolta'Valdese di teologia, XXII (1967), nr. 2, p. 65—90.

Analizînd problema educației tineretului creștin-catolic, autorul face considerații interesante, arătînd că enciclica «Divini illius magistri» (enunțată la 31 dec. 1929, de papa Pius al XI-lea) era profascistă și n-a fost primită de către adevărații credincioși-catolici, întrucît prevedea ca educația să fie făcută exclusiv de Biserica Romano-Catolică, iar familia să aibă un rol secund (*Articolul 113* din codul Dreptului canonic-catolic), pentru că «statul are un rol istoric-temporal, iar Biserica are o misiune supranaturală de sine-stătătoare...».

Autorul subliniază apoi faptul că pedagogia, așa cum o vede Vaticanul, este criticată de credincioși și chiar clerici catolici. «Declarația asupra educației creștine» a fost impusă Conciliului de către cardinalii conservatori, care «au constatat» că tineretul catolic este preocupat de politică, de cultură în general și de cultura modernă în special, neglijînd «preceptele neotomiste»..., și rezolvînd diferențele între cultură și credință după convingeri proprii, convingeri formate în colegii și universități, fără a consulta pe preotul romano-catolic. Acest «neajuns» a provocat Declarația «*Gravissimus educationis*», în care se precizează că «numai pedagogia recomandată de Colegiul episcopal și de papa este singura autoritară...». Educație, se spune mai departe, trebuie făcută în biserică după Biblie împreună cu liturghia, iar Biserica este cea care «dăruiește» adevărata libertate: *extra ecclesiam nulla liberta*. Referindu-se la celelalte confesiuni, Declarația menționează: «Frații separați» nu sînt în ecumenism, ei sînt în «segregație și greșeală». În continuare se arată diferite poziții luate de către unii pedagogi împotriva Declarației (P. Brugnoli, M. Peretti, M. Cosotti ș.a).

Pedagogia catolică și școala italiană formează capitolul în care autorul, indignat de cuprinsul Declarației, arată preocuparea Bisericii Romano-Catolice pentru a ține pe mai departe sub influența scolasticii tineretul catolic și pe educatorii lui. Adevărata pedagogie, cere separarea Bisericii de stat și atunci, zice autorul, lucrurile s-ar califica mult mai bine. În această situație educația ar aduce mai multe foloase, s-ar crea caractere statornice și ascuțirea inteligenței — așa cum se practica în antichitate în Sparta și Atena (calocagateia) etc. Declarația, sfidînd orice libertate, prevede ca și programa analitică în școli să fie controlată de «educatori spirituali» (preotul).

În partea ultimă a studiului («Alternative»), autorul subliniază încercarea de catolicizare a confesiunilor neromane, încercare inițiată de Curia papală. Confesiunile neromane răspund cu o și mai mare prudență la «ispitele» Bisericii pontificale de «a-i atrage în sfera ei». Protestantismul prezintă avantajul rezistenței «datorită faptului că este Biserică a masei», care nu mai poate tolera «autoritatea politică secularâ» a papii, ci el caută să revină la adevărata «autoritate a lui Iisus Hristos», iar educația nu se face din constrîngere, ci prin liber-consimțămînt (J. J. Rousseau, *l'Émile*); umanismul integral include și formarea religioasă (J. Maritain, J. Paul, Richter ș.a.). «Protestantesimo» înțelege prin educație, deschiderea către valorile umane și nu ceva schematic, patronat de corpul didactic. Așa stînd lucrurile și cuvîntul lui Dumnezeu devine ceva viabil; excluzîndu-se «secularizarea» se depășește antinomia, etica penetrează teologia explicînd mistica. Autorul evită însă să ia atitudine împotriva *pesimismului antropologic* specific confesiunilor protestante.

În ceea ce privește pe laici, autorul arată că Biserica Valdenză respectă *Articolul 8* al Constituției Republicii Italia, care stabilește libertatea de educație în școlile confesionale și prioritatea statului asupra laicilor; «în materie de credință trebuie libertate desăvîrșită, libertate pe care Evanghelia a acordat-o și nimeni nu o poate monopoliza» (p. 90). — *(P. I. David)*.

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, INTR. PATRIARHIEI Nr. 9 SECTORUL V, BUCUREȘTI, CONT 118.001 — BANCA NAȚIONALĂ A R. S. ROMÂNIA, FILIALA N. BĂLCESCU, CU MENȚIUNEA: PENTRU «STUDII TEOLOGICE», REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ.