STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

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

BUCUREŞTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

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

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

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

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

COLABORATORI

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

CUPRINSUL

Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, *Ctitor al unei culturi ortodoxe la înălțimea epocii* 5

Diac. Prof. Nicolae Nicolaescu, *Studiile biblice în Biserica Ortodoxă Română* 14

Pr. Prof. Vladimir Prelipcean și Pr. Prof. Grigorie Marcu, *Cuvîntul lui Dumnezeu în viața Bisericii* 31

Diac. Asist. Ion Bria, *Teologie și Biserică la Sfinții Trei Ierarhi* . . 74

A. A. Bolșacov-Ghimpu, *Date ale Bibliei confirmate de cercetările arheologice și istorice* 85

Doctorand Gheorghe Bogdaproste, *Valoarea Vechiului Testament pentru creștini după Fericitul Augustin* 96

Diac. Doctorand Ion Boștenaru, *Muzică și cult în Biserica Ortodoxă* 110

Note bibliografice 119

Manuscrisele (articole studii) trebuie însoţite şi de un rezumat într-o limbă străină de circulaţie, în întindere cel mult 2 pagini (în patru exemplare).

*

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugaţi să-şi păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacţiei.

*

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

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

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

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

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

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

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

Pășind în acest spirit la lucru patriarhicesc, dintr-o Biserică «veche în tradiția ei», a făcut o Biserică «modernă în activitatea ei» [4].

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

---

1. Manolache N. Teodor, *Note pe filele calendarului celor 20 de ani de arhipăstorire a Prea Fericitului Părinte Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române*, în vol. «Douăzeci de ani din viața Bisericii Ortodoxe Române», Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1968, p. 475—476.
2. *Apostolat social*, vol. X, p. 59, 85, 207; «XX de ani...», p. 104.
3. «XX de ani...», p. 22.
4. *Ibidem*, p. 23.
5. *Declarația Pastorului Wesiphal, președintele Federației Bisericilor Protestante din Franța...*, în «XX de ani ...», p. 23.

O dovadă elocventă a grijii Sale părinteşti permanente pe care — împreună cu ceilalţi factori de răspundere în frunte cu Sfîntul Sinod — o arată în slujirea cu abnegaţie a aspiraţiilor vrednicilor credincioşi ortodocşi, o constituie — între altele — realizările epocale pe tărîmul culturii religioase-bisericeşti a preoţilor şi credincioşilor, înfăptuiri care vor exercita o influenţă pozitivă asupra activităţii Bisericii Ortodoxe Române. De fapt, în cadrul multilateralei activităţi bisericeşti a Prea Fericirii Sale, un loc deosebit îl deţine preocuparea de ridicarea nivelului de pregătire a clerului şi de înzestrare a culturii şi literaturii bisericeşti cu lucrări la înălţimea exigenţelor.

Prea Fericirea Sa a făcut să rodească viaţă nouă şi pe acest tărîm. Cu energie inepuizabilă şi cu clarviziunea omului care se orientează cu înţelepciune spre cele practice, cu un adevărat simţ al nevoilor şi posibilităţilor date de fapt, ale Bisericii, Prea Fericirea Sa a canalizat pregătirea clerului şi elaborarea culturii şi literaturii noastre bisericeşti.

Astfel, una dintre cele mai fericite împliniri ale Prea Fericirii Sale s-a concretizat în înfăptuiri de pe urma preocupărilor de a ridica cultura religioasă-morală a clerului şi credincioşilor, precum şi — în legătură cu aceasta — literatura teologică înaltă, necesară înţelegerii învăţăturii creştine de către cler şi credincioşi în spiritul orientării autentice.

Om înzestrat de Dumnezeu cu darul intuirii situaţiilor noi pe care le scoate la suprafaţă necontenit viaţa omenească în general şi cu darul clarviziunii spre viitor, Prea Fericirea Sa a fost chemat de Pronia divină să călăuzească Biserica noastră — în climatul cel nou de viaţă obştească din ţara noastră — într-un duh nou pe făgaşul Apostolatului social.

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

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

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

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

În traducerea în viaţă a acestui program, planul acţiunii a fost luminat — sistematic şi consecvent — de planul teoretic, doctrinar al unei gîndiri teologice în contextul aspiraţiilor vieţii celei noi din Patria noastră. «De aici accentul teologic în toată activitatea Prea Fericirii Sale, în toată activitatea internă şi externă a Bisericii noastre, care îşi fundamentează teologic toate atitudinile şi acţiunile» [6].

Două au fost cu deosebire — între altele — principiile care au inspirat şi prezidat îndeplinirea mai sus menţionatului program: 1. Ortodoxie autentică şi pură *şi 2.* Conştiinţă trează şi dinamică a marii răspunderi împreunate cu chemarea de Patriarh.

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

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

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

În virtutea celor reliefate mai sus, ne dăm perfect de bine seama de ce Prea Fericirea Sa a acordat şi acordă atîta părintească solicitudine pentru pregătirea clerului în cadrul noului învăţămînt teologic: «Prima grijă a fost pentru noi preotul... *Totdeauna gîndul meu a fost la voi, urmărind să vă creăm condiţii demne de viaţă... Pentru voi mun cim şi vom adăuga noi strădanii ale noastre» (Idem, X, p. 60).*

În vederea depunerii «unui efort susţinut pentru însănătoşirea vieţii morale a societăţii», «este nevoie ca preoţii să aibă o credinţă religioasă neclintită, manifestată prin împlinirea cu convingere şi pietate a obligaţiilor sacramentale şi sacerdotale» (Idem, X, p. 90).

---

6. «XX de ani ...», p. 40.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7. *Ibidem*, p. 139—145.

altarelor şi a le ţine la înalt nivel conştiinţa îndatoririlor lor sacerdotale înseamnă a trezi şi acea conştiinţă a responsabilităţii pe care trebuie să o aibă preoţimea în această epocă de transformări istorice în viaţa poporului nostru» (Idem, VIII, p. 188).

Tot atît de clar şi precis a arătat Prea Fericirea Sa şi obiectivele pe care le urmăresc aceste cursuri: «S-a pornit atunci lucrul pe cele două laturi: latura aceasta teoretică a cursurilor, prin care să se creeze convingeri în sufletele preoţilor despre înalta şi sfînta lor misiune în viaţa lumii contemporane, şi latura practică, adică pregătirea lor de învăţători ai credincioşilor Bisericii noastre străbune. Deci cursurile noastre au adîncit latura practică a activităţii preoţeşti ca să poată fi rezolvate cu succes multe probleme...» (Idem, VIII, p. 197).

*«De aceea, cursurile noastre vor avea un caracter permanent, fiindcă unul din obiectivele urmărite a fost să menţină Biserica în actualitate, în problemele contemporaneităţii, ţinînd pas cu vremea, să pună adică preoţimea în poziţia de a putea răspunde tuturor cerinţelor creştine ale vremii» (*Ibidem, *p. 197).*

*Astfel, ne dăm seama cu cîtă satisfacţie constată Prea Fericirea Sa: «Preoţimea a înţeles şi preţuieşte deplin rostul şi importanţa lor» (*Ibidem, *p. 63). Desigur, acesta se datoreşte şi faptului că Întîistătătorul Bisericii noastre nu scapă nici un prilej potrivit de a îndemna şi sfătui clerul în acest sens (În legătură cu aceste cursuri, a se vedea şi* Apostolat Social, *I, p. 185—188; IV, p. 74, 82, 85, 113, 135, 245, 249, 254, 367, 371 ş.u., 411; V, p. 136; VIII, p. 65; IX, p. 238, 355; X, p. 107, 198, 276).*

*Cursurile de îndrumare sînt continuate în cadrul Conferinţelor protopopeşti de orientare (*Apostolat Social, *IV, p. 361; X, p. 344), care prezintă avantajul că se desfăşoară — în aceeaşi lună — cu toţi preoţii din Patriarhia Română.*

*Atît învăţămîntul teologic reorganizat cît şi cel pentru desăvîrşirea pregătirii clerului în funcţiune, au dat şi dau roade bogate şi îmbucurătoare: «Datorită publicaţiilor religioase, Cursurilor de îndrumare misionară şi Conferinţelor periodice, avem azi o preoţime la curent cu problemele mereu-noi ale unei lumi şi ale unei teologii în continuă înnoire» (*Apostolat Social, X, *p. 198; VII, 15; VIII, p. 188). Astfel, Biserica Ortodoxă Română are o preoţime bine orientată şi mereu în pas cu desfăşurarea vieţii bisericeşti o preoţime pregătită şi slujitoare a altarelor din vremea noastră, o preoţime a apostolatului social.*

Acestei preoţimi noi, Prea Fericirea Sa s-a străduit — împreună cu Sfîntul Sinod — să-i pună la îndemînă întreg aparatul de cultură teologic şi de literatură bisericească, necesar nu numai pentru pregătirea ei, ca şi pentru desăvîrşirea acestei pregătiri, ci şi pentru desfăşurarea activităţii sale — de însuşire şi educaţie religioasă-morală în spirit ortodox — în cadrul păstoriţilor încredinţaţi ei.

Această străduinţă îşi are mobilul său în considerente de ordin pastoral, legate de misiunea Bisericii, de chemarea preoţilor şi a credincioşilor ca mădulare ale acesteia. În acest sens, Prea Fericirea Sa subliniază că toţi membrii Bisericii trebuie să fie convinşi «pentru urmarea pildei lui Hristos, ca toată Biserica să devină o Biserică slujitoare *a*

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

În acest sens avem nevoie de mădulare ale Bisericii care întrupează în fiinţa lor chipul adevăratului creştin: «Urmînd învăţătura Bisericii, adevăratul creştin trebuie să fie «după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu», iar roadele vieţii sale duhovniceşti să covîrşească prin credinţă, dragoste şi blîndeţe, prin muncă şi răbdare» (Idem, VIII, p. 223).

Dar virtuţile se realizează prin transpunerea în viaţă a învăţăturii Mîntuitorului, prin păzirea poruncilor Lui. Or, «...ca să păzim poruncile Domnului şi Mîntuitorului nostru Iisus Hristos, sîntem datori să le cunoaştem. *Şi aceste porunci le putem cunoaşte din întreaga învăţătură a Bisericii noastre Ortodoxe, dar mai ales din Sfînta Evanghelie şi din celelalte scripturi ale Noului Testament» (Idem, VII, p. 166).*

Revenind asupra datoriei credincioşilor de a cunoaşte învăţătura ortodoxă a credinţei, Prea Fericirea Sa accentuiază: «Cea dintîi îndatorire *pe care o avem noi, credincioşii Bisericii Ortodoxe,* este aceea de a cunoaşte învăţătura credinţei, *dată nouă de prea bunul Dumnezeu, pentru mîntuirea sufletelor noastre şi pentru dobîndirea vieţii veşnice» (Idem, VII, p. 127).*

Iată şi motivarea în imediată-continuare: «Fără cunoaşterea acestei învăţături, toţi cei care credem şi mărturisim numele cel sfînt al lui Hristos, n-am putea să ne călăuzim viaţa pămînteasc*ă* pe cărările cele bineplăcute Domnului, *care duc către moştenirea împărăţiei cerurilor». Or, «cunoaşterea acestei dumnezeieşti Evanghelii revarsă în sufletele pline de evlavie ale creştinilor lumina înţelegerii cuvîntului lui Dumnezeu şi deschide larg calea împlinirii sfintelor Sale porunci»* (Ibidem, *VII, p. 127). Dar nu numai atît, ci: «acolo unde credincioşii cunosc învăţătura Bisericii lor, unde ei au învăţat bine imnele sfintei liturghii, acolo unde ştiu să cînte minunatele imne ale Sfinţilor Părinţi,* n-au să poată să-i mai amăgească niciodată cei de alte credinţe». *Căci «credincioşii noştri cu dragostea de Biserică adînc-săpată în suflet, nu vor putea fi niciodată atraşi la alte credinţe religioase» (Idem, X, p. 220).*

De aici rezultă implicit — pe seama preoţilor, ca păstori de suflete — o «îndatorire a bunei tîlcuiri a Sfintelor Scripturi şi a dreptei povăţuiri a credincioşilor» *(Idem, VII, p. 128).*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Însuşi Prea Fericirea Sa o adus o contribuţie substanţială la elaborarea acestei teologii noi prin publicarea monumentalei lucrări APOSTOLAT SOCIAL, zece volume (1948—1971), sinteză clară şi larg-cuprinzătoare, multilaterală, care arată drumul just spre o viaţă rodnică şi în conformitate cu exigenţele vremii (Apostolat Social, *VII, p. 8 şi VIII, p. 197).*

Această nouă teologie şi-a dovedit valoarea şi prin faptul că a imprimat tinerelor generaţii de preoţi de la noi un mod nou *de a vedea şi realiza preoţia:* ca slujire jertfelnică închinată tuturor după pilda dată nouă de către Mîntuitorul [8].

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

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

Prin ridicarea culturii teologice şi a literaturii bisericeşti la înălţimea exigenţelor vremii, anii de patriarhat ai Prea Fericirii Sale reprezintă un aport deosebit în istoria Bisericii Ortodoxe Române. La nimbul de strălucire al arhipăstoririi Prea Fericirii Sale, fericitele împliniri din domeniul culturii teologice şi al literaturii bisericeşti, adaugă o preţioasă nestemată.

Aceste împliniri au pentru noi o semnificaţie deosebită, anume aceea de a depune strădaniile noastre în sensul păstoririi credincioşilor noştri cu credinţă luminată şi mai temeinică.

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

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

Diac. Prof. N. Nicolaescu

STUDIILE BIBLICE ÎN BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ

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

Ceea ce s-a înfăptuit la noi, în domeniul gîndirii teologice şi tiparului bisericesc, este, într-adevăr, o continuare mai intensă şi foarte bine organizată a unei vechi şi preţioase tradiţii culturale. Biserica Ortodoxă Română s-a dovedit, din totdeauna, înzestrată cu trei însuşiri fundamentale : *aceea de a păstra, cu fidelitate, întregul tezaur dogmatic, liturgic şi canonic al Ortodoxiei ; aceea de a sluji, cu neclintită statornicie, patriei din care face parte şi de a sprijini, în acelaşi timp, aspiraţiile sociale, naţionale şi culturale ale fiilor ei ; aceea de a fi deschisă spre marile valori ale culturii universale şi spre zările fără margini ale viitorului, sprijinind sincer năzuinţa popoarelor spre libertate, pace, frăţietate şi progres.*

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

Datorită acestor studii şi îndrumări, teologia ortodoxă română a depăşit, de multă vreme, cadrul îngust al speculaţiilor sterile şi şi-a îndreptat mai atent privirea atît spre îndatoririle preoţimii, cît şi spre nevoile sufleteşti ale credincioşilor. Totodată, activitatea pastorală şi misionară a preoţimii noastre a devenit mai temeinică, mai cuprinzătoare şi mai eficace, iar viaţa religioasă a enoriaşilor s-a apropiat şi mai mult de sufletul înaintaşilor de odinioară.

Era firesc ca Biserica Ortodoxă Română — slujită în trecut de ierarhi luminaţi şi de cărturari cu renume, ca mitropoliţii Varlaam şi Dosoftei ai Moldovei, Simion Ştefan şi Andrei Şaguna ai Transilvaniei, Antim Ivireanul şi Grigorie Dascălul ai Ungrovlahiei — să se învrednicească a fi, şi în vremea noastră, la înălţimea misiunii sale şi să aibă, în şcolile ei teologice, centre de înaltă şi autentică gîndire creştină. Cîteva Biserici Ortodoxe, două Biserici Vechi-Orientale : Etiopiană şi Indiană şi unele Biserici Protestante din ţară şi de peste hotare au început să trimită tineri spre a-şi face studiile la Seminariile şi Institutele teologice ortodoxe româneşti, să se aboneze la revistele editate de Patriarhia Română şi să organizeze vizite reciproce de ierarhi şi de profesori.

Inceputul teologiei creştine îl constituie, din totdeauna, citirea şi înţelegerea cuvîntului lui Dumnezeu, pe care-l aflăm întîi în Sfînta Scriptură şi pe care ni l-au tîlcuit Sfinţii Părinţi, ca organe ale Sfintei Tradiţii. Cele mai vechi manuscrise şi tipărituri în limba română cuprind deci mai ales texte biblice, pe primul loc situîndu-se *Psaltirea*, *Dumnezeiasca Evanghelie* şi *Apostolul*, folosite şi în cadrul sfintelor slujbe.

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

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

Propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu şi săvîrşirea sfintelor slujbe în limba credincioşilor se întemeiază pe trimiterea Sfinţilor Apostoli la propovăduire către toate neamurile de pe pămînt (Matei XXVIII, 18—20), pe adînca semnificaţie a glosolaliei de la Cincizecime, cînd prima predică creştină către neamuri a fost auzită de mulţimea ascultătorilor în limba maternă a fiecăruia (Fapte II, 4—12), pe profeţia Mîntuitorului cu privire la vestirea Evangheliei «în toată lumea, spre mărturie la toate neamurile» (Matei XXIV, 14) şi pe nemuritoarele cuvinte ale

Sfîntului Apostol Pavel către păstoriţii săi din Corint : «În Biserică vreau mai bine să grăiesc cinci cuvinte cu înţeles, ca să învăţ şi pe alţii, decît zece mii de vorbe în limbă neînţeleasă» (I Cor. XIV, 19).

Interesul pentru traducerea Bibliei în limbile vorbite de credincioşi a renăscut o dată cu înfiripărea mişcării culturale cunoscute sub numele de *Renaştere* şi s-a accentuat din ce în ce mai mult în epoca modernă, cînd popoarele Europei au început să sfărîme cătuşele feudalismului, să se organizeze pe baze etnice şi să-şi afirme tot mai răspicat dreptul imprescriptibil la independenţă politică şi la dezvoltare social-culturală. Pentru multe popoare, traducerea Bibliei şi a cărţilor bisericeşti în limba poporului a contribuit la odrăslirea celor dintîi opere literare.

La fel s-au petrecut lucrurile şi în viaţa poporului român din această vreme. *Codicele Voroneţean* şi *Psaltirea Scheiană* s-au scris în epoca de înfiripare a literaturii româneşti. *Psaltirea, Tetravangheliul* şi *Praxiul* Diaconului Coresi, *Palia de la Orăştie, Psaltirea de la Bălgrad, Psaltirea în versuri* a mitropolitului Dosoftei, *Noul Testament* tipărit de mitropolitul Simeon Ştefan, *Biblia lui Şerban Cantacuzino* şi celelalte traduceri de Biblii româneşti sînt contribuţii pioase la întărirea sentimentului religios şi a vieţii bisericeşti la românii ortodocşi şi momente de seamă din lupta credincioşilor români pentru închegarea unităţii lor sufleteşti.

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

Dînd expresie năzuinţelor poporului român, marele mitropolit Simeon Ştefan al Ardealului a ţinut să precizeze, în «predoslavia» *Noului Testament* din 1648, că traducătorii (el însuşi şi ieromonahul Silvestru) şi-au dat silinţa să scrie astfel, încît «să poată înţelege toţi românii... Bine ştim că cuvintele trebuie să fie ca banii, că banii aceia sînt buni, carii îmblă în toate ţările ; aşa şi cuvintele, acelea sînt bune, carele le înţeleg toţi ; noi derept aceea ne-am silit, de încît am putut, să izvodim aşa, cum să înţeleagă toţi...».

Trei ani mai tîrziu, cînd tipăreşte în limba română şi *Psaltirea* (Bălgrad, 1651), mitropolitul Simeon Ştefan subliniază necesitatea ca nu numai Biblia, ci şi cărţile de slujbă bisericească să fie puse la îndemîna românilor în limba lor maternă : «Iar dacă le vom face acelea în limbă străină, în care nu înţeleg ascultătorii, ei de acolo ce folos vor lua ?... Rugăciunile şi cîntările şi alte slujbe dumnezeieşti numai ce-s în deşert în limba străină şi înaintea lui Dumnezeu nu-s voite... Şi cu vină se vor păgubi ceia ce slujesc slujba dumnezeiască în limba străină, neînţelegînd-o, cum fac Papii de la Râm şi cei bărbaţi leneşi şi patării ce se

chiamă părinţi, care nimic nu ştiu carte şi încă cîntă Tatăl nostru şi Ave Maria şi Psalomii în limba străină fără de toată ştiinţa, că aceia-s ca gaiţele şi ca păsările, carele-s fără de toată ştiinţa şi încă vor să grăiască, ca şi omul».

De aceeaşi vie conştiinţă a răspunderii sînt călăuziţi, în activitatea lor, şi cărturarii din Ţara Românească. La 1688 se tipăreşte la Bucureşti, pentru întîia dată, întreaga *Biblie* în limba română. Autorii acestei traduceri s-au străduit să transpună Sfînta Scriptură în cuvinte care să fie înţelese cu uşurinţă de toţi cititorii şi care să le trezească, în pofida vicisitudinilor istorice ce-i despărţeau, conştiinţa unităţii limbii române. «Toţi românii dintr-o fîntînă cură», amintesc ei în legătură cu originea dacoromană a neamului nostru şi apoi precizează: «Iară românii se înţeleg nu numai aceştia de aici, ci şi cei din Ardeal, care încă şi mai neaoşi sînt».

După o sută de ani de la apariţia ei, această Biblie românească era încă atît de căutată, încît Samuil Micu (Clain), care o consideră învechită ca limbă şi deosebită de «stilul cel din cărţile bisericeşti, care în toate bisericile româneşti se cetesc şi pentru aceea pretutindenea tuturor şi de toţi iaste cunoscut şi înţeles», consemnează faptul că de multă vreme procurarea ei devenise aproape cu neputinţă: «Afară de aceasta — scrie el in prefaţa *(Cuvînt înainte)* Bibliei sale de la Blaj din 1795 — acele vechi Biblii atîta s-au împuţinat, cît foarte rar, să nu zic bun credincios creştin, ci preot iaste la carele să află, şi nici cu foarte mare preţ făr de mare trapăd şi osteneală nu să află, ca să-şi poată neşcine cumpăra».

Din conştiinţa aceleiaşi înalte răspunderi au izvorît, desigur, şi celelalte traduceri ale Sfintei Scripturi în limba română: *Biblia de la Petrograd,* din 1819, tipărită la stăruinţa mitropolitului român Gavriil Bănulescu; *Biblia de la Buzău,* din 1854—1856, tipărită prin grija episcopului Filotei; *Biblia de la Sibiu,* din 1856—1858, operă a marelui mitropolit Andrei Şaguna; *Biblia de la Bucureşti,* din 1914, ediţie a Sfîntului Sinod; *Biblia de la Bucureşti,* din 1938, tradusă de erudiţii profesori de teologie Vasile Radu şi Gala Galaction; *Biblia de la Bucureşti,* din 1944, tipărită de învăţatul patriarh Nicodim Munteanu şi, în zilele noastre, *Biblia de la Bucureşti,* din 1968, tipărită, cu aprobarea Sfîntului Sinod, prin înţeleapta purtare de grijă şi cu luminata osteneală a Prea Fericirii Sale Părintelui Patriarh Justinian.

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

În prefaţa Bibliei de la Sibiu, Andrei Şaguna, mitropolitul Ardealului, scrie, pe bună dreptate: «Noul Testament, din 1648, de la Bălgrad şi Biblia întreagă, din 1688, de la Bucureşti sînt dară, după ştiinţa noastră, cele mai vechi româneşti; şi nici unul dintre traducătorii de mai tîrziu nu poate fi părtaş laudei ce se cuvine acelora cari au oltoit întîia dată cuvîntul Sfintei Scripturi în pom românesc».

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

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

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

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

Între cei dintîi dascăli de teologie care s-au ocupat de probleme biblice se numără, de exemplu, în a doua jumătate a asecolului al XIX-lea, arhiereul Filaret Scriban [1], profesorii de seminar Nifon Bălășescu [2],

1. Filaret Scriban, *Sfințita Ermineutică*, Iași 1856.
2. Nifon Bălășescu, *Epistolele și Evangheliile*, București 1858; *Isagoghia sau Introducerea în cărțile Sfintei Scripturi ale Vechiului și Noului Testament*, București, 1858.

arhimandritul Melchisedec [3] şi protosincelul Ilarion Puşcariu [4]; trei arhierei ajunşi apoi episcopi: Inocenţie Ploeşteanul [5], Silvestru Piteşteanul [6] şi Gherasim Piteşteanul [7]. I-au urmat, cu sporită rîvnă şi competenţă, profesorii Constantin Erbiceanu [8], Dragomir Demetrescu [9], Ioan Cornoiu [10], Vartolomeu Stănescu [11] — ajuns apoi episcop, Ioan Nitzulescu [12], Ioan Popescu-Mălăeşti [13], Ioan Mihălcescu [14] — ridicat apoi la rangul de episcop-locotenent şi după aceeea de mitropolit şi Haralambie Rovenţa [15], de numele cărora este legat prestigiul fostei Facultăţi de

3. Melchisedec (arhimandritul), *Introducere în Sfintele Cărţi ale Vechiului şi Noului Aşezămînt*, I—II, Iaşi, 1858—1860.

4. Ilarion Puşcariu, *Isagoghia, adică Introducerea în cunoscinţa cărţilor Sfintei Scripturi*, Sibiu, 1878.

5. Inocenţie Ploeşteanul, *Cetirea şi meditarea Sfintelor Scripturi*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1882; *Canonicitatea Sfintelor cărţi*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1882; *Varietatea şi întinderea inspiraţiei Sfintelor cărţi*, Idem, 1885; *Cum este Iisus Christos finitul legii; Cum toate cărţile Vechiului Testament ne conduc la El şi la Biserica Sa*, Idem, 1885; *Sfînta Scriptură*, Idem, 1885; *Scurtă privire asupra Evangheliei Sf. Matei*, Idem, 1887; *Scurtă privire asupra Evangheliei după Marcu*, Idem, 1888 etc.

6. Silvestru Piteşteanul, *Evangheliile. Studii istorico-literare*, Bucureşti, 1895; *Misterul Botezului*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1882; *Misterul Mir-Ungerii*, Idem, 1882; *Misterul Euharistiei*, Idem, 1882—1884; *Misterul Penitenţei*, Idem, 1883—1884.

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

8. Const. Erbiceanu, *Iisus Christos*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1885; *Divinitatea lui Iisus Christos*, Idem, 1886; *Iisus Christos, viaţa şi învăţătura Sa*, Idem, 1901—1902; *Faptele Sfinţilor Apostoli Petru şi Andrei şi a celorlalţi Apostoli*, Idem, 1905—1906; *Despre Descoperirea dumnezeiască*, Idem, 1908; *Epistolele Sfîntului Apostol Pavel către Timotei*, Idem, 1912—1913, etc.

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

10. Ioan Cornoiu, *Introducerea Noului Testament*, Bucureşti, 1902; *Istoria canonului Noului Testament*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1894—1895; *Istoria textului cărţilor Noului Testament*, Idem, 1895; *Schiţe din viaţa Sf. Apostol Pavel*, Idem, 1894—1895 etc.

11. Vartolomeu Stănescu, *Autenticitatea cărţilor sfinte ale Noului Testament*, Bucureşti, 1905.

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

13. I. Popescu-Mălăeşti, *Gramatica limbii ebraice*, Bucureşti, 1904; *Din practicile şi credinţele Israeliţilor*, Piteşti, 1910; *Proorocia lui Ioel. Studiu exegetico-introductiv*, Bucureşti, 1910; *Elemente de gramatica limbii ebraice*, Bucureşti, 1921; *Studii şi Comentarii*, Bucureşti, 1927—1933; *Cartea lui Iob. Studiu introductiv*, Bucureşti, 1935 etc.

14. Ioan Mihălcescu, *Obiecţiunile Iudeilor contra minunilor Mîntuitorului*, Piteşti, 1906; *Cosmogoniile popoarelor civilizate, cosmogonia biblică şi cosmogonia ştiinţifică modernă*, Piteşti, 1907; *Dumnezeirea Sf. Scripturi probată în viaţă*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1910; *Minunea învierii Domnului*, Idem, 1910; *Steaua magilor*, Idem, 1915; *Comparaţie între doctrina Mîntuitorului şi a Sf. Apostol Pavel*, Idem, 1916; *Pot laicii citi Scriptura?*, Idem, 1922; *Citeau laicii Biblia în vremea veche?*, Idem, 1922; *Istoricul cercetării despre «Viaţa lui Iisus»*, Idem, 1922; *Creştinism fără Hristos?* (contra Kalthoff, Jensen, Robertson, Smith, Drews ş.a.), Idem, 1923; *Sf. Scriptură*, Idem, 1924 etc.

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

teologie a Universităţii din Bucureşti în perioada dinainte şi dintre cele două războaie mondiale.

Iuliu Olariu [16] a ilustrat, prin studiile şi traducerile lui, catedra de Studiul Vechiului şi Noului Testament de la fosta Academie teologică din Caransebeş, iar Octavian Isopescu [17], Isidor Onciul [18] şi mai ales erudiţii profesori Vasile Tarnavschi [19], pentru Vechiul Testament şi Arheologia biblică şi Vasile Gheorghiu [20], pentru Studiul Noului Testament şi Ermineutica biblică, au sporit substanţial, prin prelegerile şi publicaţiile lor, în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea şi în primele decenii ale secolului nostru, şi alte facultăţi de teologie şi au contribuit la propăşirea studiilor biblice în Biserica Ortodoxă Română.

O menţiune deosebită se cuvine şi marelui mitropolit al Moldovei Veniamin Costache, care ne-a lăsat, în manuscris, traducerea Comentariilor lui Teofilact al Ohridei la Epistolele pauline, lucrare tipărită între anii 1904—1906, din iniţiativa Sfîntului Sinod, sub îngrijirea episcopului Atanasie Mironescu, fost profesor la Facultatea de teologie din Bucureşti şi devenit apoi mitropolit-primat al Ungrovlahiei [21]. Cuvioasă pomenire se cuvine, din partea teologiei ortodoxe româneşti, şi arhiman-

---

Bucureşti, 1932; *Esenţa şi rolul credinţei în teologie*, Bucureşti, 1932; *Cine a scris Epistola către Ebrei?* Bucureşti, 1933; *Epistola întîia către Tesalonicieni. Introducere şi comentar*, Bucureşti, 1938; *Epistola către Coloseni. Introducere şi Comentar*, Bucureşti, 1946 etc.

16. Iuliu Olariu, *Introducere în cărţile Testamentului Vechi şi Nou*, Caransebeş, 1891; *Introducere în Vechiul Testament*, Caransebeş, 1892; *Introducere în Noul Testament*, Caransebeş, 1892; *Evangheliile după Matei, Marcu şi Luca comentate*, Caransebeş, 1894; *Manual exegetic la Sf. Scriptură a Testamentului Nou*, I (Sinopticii), Caransebeş, 1894; *Explicarea Psalmilor din Orologiu*, Caransebeş, 1901; *Manual exegetic la Sf. Scriptură a Testamentului Nou*, II, Caransebeş, 1904; *Epistolele Sf Apostol Pavel către Romani, I—2 Corinteni, Galateni şi Efeseni, comentate*, Caransebeş, 1910; *Epistolele Sf. Apostol Pavel către Filipeni, Coloseni, I—2 Tesaloniceni, I—2 Timotei, Tit, Filimon şi Evrei*, Caransebeş, 1913, etc.

17. Octavian Isopescu, *Obadia, Introd., trad. şi comentar*, 1901; *Iov. Introd., trad. şi comentar*, 1904; *Maleahi, Introd., trad. şi comentar*, 1908; *Plîngerile lui Ieremia*, 1909 etc.

18. Isidor Onciul, *Manual de Archeologia biblică*, 1884; *Manual de Introducere în sfintele cărţi ale Testamentului Vechi*, 1889; *Cartea Psalmilor* (în colaborare cu Em. Voiuschi), 1898; *Hebräische Grammatik* (curs litografiat), 1891, etc.

19. Vasile Tarnavschi, *Proiectul Haggai, Introd. şi comentar*, 1904; *Exodul, Traducere şi comentar*, 1913; *Introducere în sfintele cărţi ale Testamentului Vechi*, 1928; *Archeologia biblică*, 1929 etc.

20. Vasile Gheorghiu, *Der Jakobusbrief untersucht u. erklärt*, 1899; *Der Brief Judas. Einleitung u. Kommentar*, 1901; *Adresanţii Epistolei către Galateni, studiu isagogic*, 1904; *Reformele recente pe terenul criticii textului Testamentului Nou*, 1909; *Sf. Apostol Pavel, Viaţa şi activitatea*, I, 1909; *Epistola lui Iuda cu comentar*, 1911; *Ce hotărăşte Sf. Apostol Pavel cu privire la căsătoria preoţilor*, 1911; *Der Brief des Judas*, Einl. u. Kom., 1915; *Sf. Evanghelie după Matei*, I—III, 1927—1928—1933; *Anul şi ziua morţii Domnului nostru Iisus Hristos*, 1925; *Tradiţia despre Apostolul şi Presbiterul Ioan*, pînă la Eusebiu de Cezareea, 1926; *Aşa să vă rugaţi* (Matei V, 5—18), 1927; *Împărăţia de «mii de ani» şi lupta cea mai de pe urmă*, 1928; *Problema mîntuirii noastre*, 1928; *Introducerea în sfintele cărţi ale Testamentului Nou*, 1929; *Observaţiuni critice la textul Evanghelistului Matei*, 1935; *Epistola către Romani. Introducere şi comentar*, I—II, 1923—1924 ed. II-a 1938; *Codex Argenteus Upsalensis*, Bucureşti, 1939; *Lecţionarul evanghelic grecesc din Iaşi*, Bucureşti, 1940 etc.

21. Veniamin Costache, *Cele patruspăzece Trimiteri ale sfîntului, slăvitului şi întru-tot-lăudatului Apostol Pavel, tălmăcite de Teofilact al Bulgariei*, traducere, I—III, Bucureşti, 1904—1906.

dritului Teodosie Atanasiu [22], devenit apoi episcop, care a tradus și tipărit, între anii 1894—1906, *Omiliile Sfîntului Ioan Gură de Aur la Epistolele Sfîntului Apostol Pavel.*

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

28. Ioan Beldie, *Genealogia Mntuitorului*, București, 1923; *Sf. Apostol Andrei*, Galați, 1924; *Viața Mîntuitorului scrisă pe scurt*, Galați, 1926; *Epistola către Galateni*, comentar, București, 1926; *Despre Biblie*, Galați, 1926; *Orientarea între manuscrisele Bibliei*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1927; *Ce spune Sf. Apostol Pavel despre a doua venire*, Idem, 1927; *Epistola către Tit, Introducere și comentar*, Galați, 1928; *Sf. Apostol Petru după Sf. Scriptură*, Galați, 1931; *Schițe biblice*, R. Vîlcii, 1937; *Înainte-mergătorul Domnului*, Bîrlad, 1939; *Însoțitorii Sf. Apostol Pavel*, 1940 etc.

29. Gh. Ghia, *Împărăția lui Dumnezeu după Noul Testament*, Craiova, 1925; *Sf. Ioan Botezătorul după Evangheliile canonice*, Craiova, 1926; *Epistola lui Iuda*. Introd. și comentar, Craiova, 1927; *Atitudinea Mîntuitorului față de Legea Vechiului Testament*, Craiova, 1929, etc.

30. Sava Saru și Const. Grigore, *Comentarul Sf. Evanghelii după Matei de Eutiemie Zigabinos*, traducere, cu note și observațiuni, I—II, R. Vîlcii 1931—1933.

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

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

33. Pr. Atanasie Negoiță, *Profetul Nahum*, București, 1932; *Adevărata critică și metodă*, București, 1934; *Limba aramaică din Noul Testament*, București, 1935; *Sabbathul Vechiului Testament*, București, 1935; *Codul lui Hammurapi*, București, 1935; *Metoda misionară a profeților Vechiului Testament*, București, 1936; *Psaltirea în cultul Bisericii Ortodoxe*, București, 1940; *Plantele amintite în Biblie*, București, 1941; *Psalmii mesianici și psalmii babilonieni*, București, 1944; *Cunoști tu Țara sfîntă?* București, 1944; *Gramatica limbii ebraice*, București, 1946; *Terapeuții*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1950; *Instituții sociale în Vechiul Testament*, în «Studii Teologice» II (1950); *Ideile umanitare ale creștinismului*, în «Studii Teologice», III (1951); *Organizația esenienilor și doctrina lor*, în «Studii Teologice», XII (1962); *Manuscrise și gramatici semite în biblioteca Patriarhiei Române*, în «Studii Teologice», XVI (1964) etc.

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

35. I.P.S. Justin Moisescu, *Sf. Scriptură si interpretarea ei în opera Sf. Ioan Hrisostom*, București, 1942; *Originalitatea parabolelor Mîntuitorului*, R. Vîlcii, 1945; *Activitatea Sf. Apostol*

fost mai întîi profesor de studiul Noului Testament şi de Ermineutică biblică la fosta Facultate de teologie din Bucovina, după aceea la fosta Facultate de teologie a Universităţii din Bucureşti şi în continuare la Institutul teologic de grad universitar din Bucureşti şi apoi Mitropolit al Ardealului ; actualii profesori de studii biblice de la cele două Institute teologice de grad universitar ale Bisericii noastre : Pr. Nicolae Neaga [36], Pr. Sofron Vlad [37] şi Pr. Grigorie Marcu [38] de la Sibiu ; Pr. Vladimir Prelipceanu [39], Diac. Nicolae Nicolaescu [40] şi Pr. Mircea Chialda [41] de la Bucureşti, care au sarcina de a ţine aprinsă şi de a transmite cercetătorilor de mîine făclia de lumină primită de la înaitaşi, pentru ca

Pavel în Atena, Iaşi, 1946 ; *Ierarhia bisericească în epoca apostolică,* Craiova, 1955 ; *Sf. Pavel şi viaţa celor mai de seamă comunităţi creştine din epoca apostolică,* în «Studii Teologice», III (1951) etc.

36. Pr. Nicolae Neaga, *Profeţii mesianice în Vechiul Testament,* Sibiu, 1929 ; *Valoarea socială a Vechiului Testament,* Sibiu, 1933 ; *N-am venit să stric Legea,* Sibiu, 1940 ; *Însemnări pe marginea textelor mesianice,* Sibiu, 1944 ; *Hristos în Vechiul Testament,* Sibiu, 1944 ; *Studiul Vechiului Testament,* (în colaborare cu Vl. Prelipceanu şi Gh. Barna), Bucureşti, 1955 etc.

37. Pr. Sofron Vlad, *Prologul Evangheliei a IV-a,* Cluj, 1937 ; *Mărturia Sf. Apostol Pavel despre viaţa şi învăţătura Mîntuitorului,* 1941 ; *Şcoala mitologică, Studiu istorico-critic,* Sibiu, 1943; *Un păstor model : Sf. Apostol Pavel,* Caransebeş, 1946 ; *Ideile fundamentale ale Evangheliei,* în «Studii Teologice», II (1950) ; *Sf. Apostol Pavel păstor de suflete,* în «Studii Teologice», II (1951); *Principii misionare şi morale în Epistolele Sf. Apostol Pavel,* în «Studii Teologice», VII (1955) etc.

38. Pr. Grigorie Marcu, *Saul din Tars,* Sibiu, 1939 ; *Studii Biblice,* Sibiu, 1940 ; *Procesul Mîntuitorului* (în colab. cu I. Fruma), Sibiu, 1945 ; *Epistola Către Tit,* Sibiu, 1947 ; *«Omul cel nou» în concepţia antropologică a Sf. Apostol Pavel,* în «Studii Teologice», II (1951) ; *Premisele biblice ale erorilor papalităţii,* în «Ortodoxia», VI (1954) ; *Studiul Noului Testament* (în colab. cu N. Nicolaescu şi L. Munteanu), Bucureşti, 1954 ; *«Mens divinior», o comparaţie între Sf. Apostol Pavel şi Sf. Ioan Gură de Aur,* în «Studii Teologice», IX (1957) ; *Noi materiale documentare din papyri pentru critica textului original al Sf. Scripturi,* în «Studii Teologice», X (1958) ; *Paternitatea ioaneică a Evangheliei a IV-a, cu specială privire la proba arheologică şi paleografică,* în «Studii Teologice», XII (1960) ; *Elemente de istorie antică profană în scrierile Sf. Evanghelist Luca,* în «Ortodoxia», XII (1961) ; *Gamaliel,* în «Studii Teologice», XIV (1962) ; *Problema unităţii creştine, în lumina Epistolelor pauline,* în «Studii Teologice», XVII (1965) ; *Preocupări şi studii de teologie biblică,* în «Studii Teologice», XX (1968), etc.

39. Pr. Vladimir Prelipceanu, *Profetul Avacum,* Introd., trad. şi comentar, 1934 ; *Importanţa Vechiului Testament,* 1938 ; *Textele de la Sanna şi raportul lor cu Vechiul Testament,* 1939 ; *Vocaţiunea la profeţii Vechiului Testament,* 1943 ; *Sf. Scriptură, cartea de căpătîi a preotului,* în «Studii Teologice», I (1949) ; *Profeţi şi profeţii falşi, după Vechiul Testament,* în «Studii Teologice», I (1949) ; *Probleme sociale în Vechiul Testament,* în «Studii Teologice», I (1949) ; *Idei despre pietate în Vechiul Testament,* în «Studii Teologice», III (1952) ; *Pacea mesianică la profeţii Vechiului Testament,* în «Studii Teologice», V (1954) ; *Studiul Vechiului Testament* (în colab. cu N. Neaga şi Gh. Barna), Bucureşti, (1955) ; *Actualitatea învăţăturilor moral-sociale din cartea lui Isus Sirah,* în «Studii Teologice», VI (1955) ; *Inspiraţia Sf. Scripturi,* în «Ortodoxia», XII (1962), etc.

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

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

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

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

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

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

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

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

În explicarea textelor biblice, teologii Bisericii Ortodoxe sînt stăpîniţi de convingerea, deosebită de cea a teologilor apuseni din evul mediu, că raţiunea este un preţios auxiliar al credinţei, însă n-o consideră, în felul protestanţilor din secolul al XVI-lea, ca fiind autonomă în exegeză şi ca alcătuind criteriul unic şi hotărîtor pentru stabilirea înţelesului Sfintei Scripturi. În explicarea textelor biblice, teologii ortodocşi ţin totdeauna seama, cu respect şi evlavie, de consensul Sfinţilor Părinţi şi se supun, în concluziile lor, magisteriului Bisericii. Dar ei nu subordonează în nici un fel autorităţii bisericeşti interpretarea textelor biblice, şi aceasta pentru două motive : fiindcă nu li se cere şi nu găsesc nici o pricină pentru o asemenea subordonare şi deoarece ştiu, din studiul istoriei altor Biserici creştine, ce consecinţe păgubitoare poate avea, pentru viaţa bisericească şi pentru teologie însăşi, un astfel de procedeu. În teologia ortodoxă, Sfînta Scriptură este studiată doar pentru cunoaşterea adevăratului şi deplinului înţeles al cuvîntului lui Dumnezeu, nu şi pentru justificarea unor rînduieli şi obiceiuri de natură omenească, ori impuse de o conducere bisericească autocrată.

După învăţătura de credinţă a Bisericii Ortodoxe, Sfînta Scriptură are o dublă valoare şi autoritate : ca document istoric obiectiv asupra faptelor de care se ocupă şi ca tezaur autentic al Revelaţiei divine supranaturale. În Ortodoxie nu se susţine însă, ca în protestantism şi în neoprotestantism, că Sfînta Scriptură ar cuprinde toată Descoperirea dumnezeiască cea mai presus de fire. Ortodoxia învaţă că Sfînta Scriptură cuprinde doar o bună parte din Revelaţia divină supranaturală, cealaltă parte aflîndu-se în Sfînta Tradiţie. În consecinţă, teologii Bisericii noastre ortodoxe socotesc, pe bună dreptate, că interpretarea cea mai bună, şi totdeauna ferită de eroare, a Sfintei Scripturi, este aceea care ţine seama de mărturiile istorice şi de luminile spirituale ale Sfintei Tradiţii, adică de preţioasa comoară de învăţături şi de rînduieli pe care o avem în hotărîrile dogmatice, morale şi disciplinare ale Sinoadelor locale şi ecumenice, în scrierile Sfinţilor Părinţi, în cărţile de cult, în mărturisirile de credinţă aprobate de toate Bisericile Ortodoxe surori, în predania oficială şi în aşezămintele Bisericii ai cărei fii credincioşi sînt.

Spre deosebire de primii Reformatori — care susţin inspiraţia verbală, oarecum mecanică, a Sfintei Scripturi şi care încearcă să facă din creştinism o religie a cărţii — teologii români au ştiut să se ferească atît de ispita de a cădea în bibliolatrie, dar şi de ideea greşită a unor teologi protestanţi din secolul al XIX-lea şi al XX-lea, că Sfînta Scriptură ar putea fi analizată, disecată şi explicată, ca oricare altă carte, în funcţie de evoluţia continuă a gîndirii şi comportării oamenilor.

Biserica Ortodoxă vede în geneza şi forma Sfintei Scripturi expresia tainică a unui fenomen de chenoză divină, oarecum asemănător cu minunea întrupării Logosului : printr-un act de pogorămînt, cuvîntul lui Dumnezeu, care depăşeşte puterea de înţelegere a minţii omului, este exprimat în graiul simplu, imperfect şi mereu schimbător al oamenilor. Ea nu profesează deci inteligibilitatea absolută a Sfintei Scripturi, ci învaţă, cu smerenie, că Sfînta Scriptură cuprinde, pe lîngă ideile accesibile oricărui credincios şi susceptibile de dovezi istorice şi explicaţii, adevăruri care aparţin unei lumi suprasensibile şi care, prin natura lor specifică, depăşesc posibilităţile noastre de exprimare, de verificare şi uneori chiar de înţelegere. După ce a fost pus în contact nemijlocit cu această realitate care nu aparţine lumii materiale, marele Apostol Pavel n-a putut scrie despre cele ce i-au fost descoperite, decît că «a fost răpit pînă la al treilea cer» şi că «a auzit acolo cuvinte ce nu pot fi exprimate în grai omenesc» (II Cor. XII, 1—4).

Ortodocşii acceptă, cu deplină încredere, toate afirmaţiile Sfintei Scripturi, fie că ele se referă la fapte obişnuite, despre care uneori nu se află mărturii şi în alte documente, fie că descriu evenimente religioase neobişnuite. Creştinii ortodocşi acceptă ca veridice toate afirmaţiile Sfintei Scripturi, fiindcă să încred din toată inima în sinceritatea şi obiectivitatea aghiografilor care le-au aşternut în scris, sub inspiraţia directă a Sfîntului Duh, şi care ni le istorisesc aşa cum ei înşişi le-au auzit, le-au văzut, le-au experimentat.

Sfinţii Apostoli, ori de cîte ori istorisesc activitatea teandrică desfăşurată pe pămînt de Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, au conştiinţa răspunderii unor martori direcţi : — «Noi nu putem să nu grăim cele ce am văzut şi am auzit», declară ei înaintea Sinedriului din Ierusalim, cînd li se porunceşte să înceteze a mai predica mesianitatea şi divinitatea lui Iisus Nazarineanul (Fapte IV, 20) ; — «Dumnezeul părinţilor noştri a înviat pe Iisus, pe care voi L-aţi omorît, spînzurîndu-L pe lemn. Pe acesta Dumnezeu L-a înălţat cu dreapta Sa Stăpînitor şi Mîntuitor... Iar noi îi sîntem martori ai acestor cuvinte, ca şi Duhul Sfînt, pe care L-a dat Dumnezeu celor ce-L ascultă», declară ei altă dată, cînd sînt din nou anchetaţi, înaintea aceluiaşi temut for de judecată religioasă (Fapte V, 30—32) ; — «Voi ştiţi pe Iisus cel din Nazaret, cum l-a uns pe El Dumnezeu cu Duhul Sfînt şi cu putere, care a umblat făcînd bine şi vindecînd pe toţi cei asupriţi de diavolul, pentru că Dumnezeu era cu El. Iar noi sîntem martori ai tuturor faptelor săvîrşite de El în ţinutul Iudeilor şi în Ierusalim... Pe acesta Dumnezeu L-a înviat a treia zi şi L-a dat să se facă arătat, nu la tot poporul, ci nouă, martorilor celor mai înainte rînduiţi de Dumnezeu, care am mîncat şi am băut împreună cu El, după ce a înviat din morţi şi ne-a poruncit să propovăduim» — declară Sfîntul Apostol Petru, în Cezareea Palestinei, înaintea sutaşului Corneliu şi a familiei acestuia (Fapte X, 37—41) ; iar Sfîntul Apostol şi Evanghelist Ioan, ucenicul iubit al Mîntuitorului, îşi începe prima Epistolă sobornicească prin cuvintele : «Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii

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

Aghiografii sînt organe ale Revelaţiei divine şi crainici ai cuvîntului lui Dumnezeu către credincioşi. Scrierile lor sînt un bun al întregii Biserici. Prin predania bisericească, cuvîntul lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie dobîndeşte, pentru fiecare generaţie de credincioşi, caracterul unui mesaj viu, direct şi plin de putere. Biserica creştină, ca trup tainic al lui Hristos şi ca distribuitoare a harului Sfîntului Duh, este şi ea expresia unui fenomen miraculos de chenoză divină, căci în ea şi prin ea Iisus Hristos se manifestă în istorie. De aceea Sfînta Scriptură poate fi înţeleasă numai în comuniune cu Biserica şi cu ajutorul Sfintei Tradiţii.

Trebuie să recunoaştem că Sfîntul Duh ne-a descoperit, prin graiul aghiografilor care ne-au dat cărţile Sfintei Scripturi şi pe calea Sfintei Tradiţii, tot ceea ce ne este de trebuinţă pentru mîntuire, nu date de ştiinţă pozitivă. Din cuvintele Creatorului către primii oameni: «Întru sudoarea frunţii voastre vă veţi agonisi hrana» (Facere III, 19), rezultă că descoperirea adevărurilor ştiinţifice şi făurirea tehnicii au fost lăsate pe seama omului. Din punct de vedere teologic, ştiinţa şi tehnica ţin de menirea omului şi stau în puterea lui. Prin inspiraţia biblică, Dumnezeu a comunicat aghiografilor un mesaj religios şi i-a ajutat să-l aştearnă pe hîrtie. De aceea Sfînta Scriptură n-a fost niciodată privită, în Biserica Ortodoxă, ca o enciclopedie a tuturor cunoştinţelor despre lume şi viaţă, aşa cum o considerau, de exemplu, unii teologi scolastici din Apus, spre sfîrşitul evului mediu. Avînd caracter şi scop scrict religios, Sfînta Scriptură se referă numai formal şi doar întîmplător la unele probleme ştiinţifice, iar cînd o face, le priveşte potrivit stadiului cultural, mentalităţii şi limbajului epocii în care a fost scrisă şi doar cu scopul de a exprima, în graiul şi pe înţelesul credincioşilor de atunci, ideile divine descoperite prin inspiraţie.

Fiind stăpîniţi de această convingere teologică, înalţii ierarhi, preoţii, monahii şi credincioşii laici care alcătuiesc Biserica noastră nu s-au servit niciodată de textele biblice şi de dogmele bisericeşti pentru a contrazice afirmaţiile oamenilor de ştiinţă despre legile care guvernează universul. Dobîndirea fericirii cereşti depinde de comportarea omului pe pămînt, iar îndatoririle creştinilor nu sînt numai religioase. Biserica Ortodoxă propovăduieşte învăţătura conform căreia credinţa în Dumnezeu, respectul cuvenit Sfintei Scripturi şi Sfintei Tradiţii şi ataşamentul faţă de datinile strămoşeşti nu trebuie să constituie pentru nimeni o

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

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

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

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

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

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

rării libere a aghiografilor cu harul Sfîntului Duh. Nici aghiografii, nici Sfinţii Părinţi nu ne-au descris procesul tainic al acestei colaborări, dar toţi proclamă caracterul dumnezeiesc al Sfintei Scripturi. Din lipsa unei precizări a raportului dintre contribuţia omului şi contribuţia lui Dumnezeu în actul scrierii cărţilor biblice, a rezultat faptul că unii teologi iudei din epoca precreştină şi cîţiva scriitori şi Părinţi bisericeşti din primele veacuri creştine au putut afirma că Dumnezeu s-ar fi servit de aghiografi ca de nişte oarecare unelte, aşa cum se folosesc oamenii de instrumente muzicale şi că Sfîntul Duh ar fi dictat aghiografilor, cuvînt cu cuvînt, întregul cuprins al cărţilor biblice. Această concepţie mecanicistă asupra inspiraţiei biblice a fost părăsită, deoarece nu explică marea varietate de stil, de limbă şi de vocabular, care deosebeşte între ele cărţile biblice.

A fost respinsă, ca greşită, şi părerea unor teologi din vremea mai nouă, că actul inspiraţiei divine s-ar răsfrînge doar asupra principiilor religioase şi morale aflate în Sfînta Scriptură. Împotriva unei asemenea opinii, Biserica Ortodoxă mărturiseşte, împreună cu toată Sfînta Tradiţie, că întregul cuprins al Sfintei Scripturi a fost scris sub insuflare dumnezeiască şi este rezultatul unui sinergism divino-uman, al cărui mecanism lăuntric ne va rămîne totdeauna de nepătruns. Unirea ipostatică, prin care exprimăm, în hristologie, indisolubila legătură dintre firea divină şi firea umană în persoana Mîntuitorului, poate fi amintită ca analogie pentru a ne face o idee asupra raportului dintre contribuţia Sfîntului Duh şi contribuţia aghiografului în actul teandric care a avut drept rezultat scrierea cărţilor Sf. Scripturi.

Cînd afirmă că adevărul religios necesar mîntuirii se află, întreg şi în forma lui originală, în Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie şi că Biserica este aceea care ni le-a păstrat şi care le garantează autenticitatea, creştinii ortodocşi mărturisesc, implicit, indisolubila unitate şi desăvîrşita armonie doctrinară dintre aceste două documente pozitive ale Revelaţiei divine supranaturale, precum şi legătura de nedesfăcut şi deplina concordanţă dintre cuvintele Sfintei Scripturi, mărturiile Sfintei Tradiţii şi misiunea kerigmatică, liturgică şi pastorală încredinţată Bisericii de Domnul nostru Iisus Hristos.

Dacă adevărul religios, descoperit treptat, parţial şi nedesăvîrşit prin Proorocii de odinioară ai lui Israil şi în mod deplin, definitiv şi absolut de însuşi Fiul lui Dumnezeu, s-ar afla numai în Sfînta Scriptură — cum susţineau primii reformatori, din nevoi polemice şi cum mai cred, cu vădită naivitate, unii neoprotestanţi — şi dacă numai lectura directă şi personală a Sfintei Scripturi ne-ar pune în contact cu cuvîntul lui Dumnezeu şi cu harul Sfîntului Duh, cum oare s-au putut mîntui credincioşii care n-au avut Biblia în limba lor şi ce pot face aceia care încă nu ştiu să citească ?

Istoria bisericească demonstrează, împotriva acelora care încearcă să atribuie literii Sfintei Scripturi rolul pe care Domnul Hristos l-a încredinţat Bisericii, că milioane de credincioşi au dus şi duc viaţă creştină chiar fără o lectură individuală a Bibliei — mulţi sfinţi s-au desă-

vîrşit în singurătate, doar prin credinţă, nădejde şi dragoste, unite cu rugăciunea şi postul — şi că nu litera Scripturii, ci predica vie a cuvîntului lui Dumnezeu, în Biserică şi de către slujitorii bisericeşti, este magisteriul viu, autentic, perpetuu şi infailibil instituit de Domnul Hristos pentru păstrarea, propovăduirea şi transmiterea învăţăturii Sale, tot aşa cum Biserica este aşezămîntul căruia Domnul Hristos i-a încredinţat chemarea şi puterea de a învăţa, a sfinţi şi a conduce pe credincioşi la mîntuire. Monoteismul şi mesianismul din epoca Patriarhilor sînt anterioare scrierii Pentateuhului şi celorlalte cărţi ale Vechiului Testament, iar instituirea Bisericii, predania apostolică şi apariţia vieţii creştine în cuprinsul imperiului roman sînt anterioare, istoriceşte, scrierii celor dintîi cărţi din canonul Noului Testament.

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

În urma dialogului teologic organizat de Consiliul Ecumenic al Bisericilor, poziţia confesională a teologilor protestanţi faţă de Sfînta Tradiţie nu mai are însă rigiditatea de altădată. Biserica Ortodoxă nădăjduieşte că nu este prea departe vremea cînd toţi creştinii vor aşeza, la temelia unităţii de credinţă spre care ne-a chemat Domnul Hristos, acelaşi canon al dumnezeieştii Scripturi şi acel adînc respect faţă de Sfînta Tradiţie, în extensiunea şi forma pe care acestea le-au avut în perioada dinainte de dureroasa Schismă din 1054 şi pe care le vor redobîndi, fără îndoială, atunci cînd Biserica văzută a lui Hristos va fi iarăşi una şi nedespărţită în dogmele, cultul şi lucrarea ei mîntuitoare.

Pr. Prof. Vl. Prelipcean şi Pr. Prof. Gr. T. Marcu

CUVÎNTUL LUI DUMNEZEU ÎN VIAŢA BISERICII

UNITATEA SFINTEI SCRIPTURI TEMEI PENTRU INTERPRETAREA HRISTOLOGICĂ A VECHIULUI TESTAMENT *

Unitatea Sfintei Scripturi

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

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

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

Făcînd abstracţie de unele glose şi unele modificări ocazionale, cuprinsul scrierilor anterioare nu se modifică, însă sensul lor evolua ca urmare a experienţelor şi cunoştinţelor religioase noi [2]. De aici constatăm că unitatea Vechiului Testament nu are un caracter static, ci o unitate de creştere, de dezvoltare, care poate fi comparată cu unitatea unei persoane, în continuă creştere, avînd despre sine conştiinţa identităţii sale, pe tot parcursul vieţii [3].

---

* Partea articolului cu Vechiul Testament aparţine *Pr. Prof. Vladimir Prelipcean.*

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

2. *Ibidem,* p. 182—183.

Fiecare stadiu de dezvoltare în Vechiul Testament trebuie considerat mereu în relaţie cu întregul. Funcţiunea fiecărui text, în parte, atîrnă de Revelaţia totală spre care este îndreptată Scriptura teleologic, adică spre Iisus Hristos, mijlocul, ţelul şi punctul culminant al autodeschiderii şi autocomunicării lui Dumnezeu.

În tot cursul construirii seculare a canonului Vechiului Testament, sensul textelor nu înceta a se modifica. Procesul se termină numai cu venirea Mîntuitorului, eveniment care a fost, pregătit în întreg Vechiul Testament prin care canonul Vechiului Testament şi-a aflat împlinirea. După învăţătura lui Iisus, a apostolilor şi a Bisericii primare, preistoria Vechiului Testament s-a împlinit în Hristos. Cartea Vechiului Testament nu era completă. Ea îşi dezvălui întregul său sens o dată cu împlinirea profeţiilor. Venirea lui Iisus Hristos nu înseamnă numai sfîrşitul cronologic al elaborării canonului Vechiului Testament, ci acest eveniment unic dădu întregii părţi pregătitoare a mîntuirii sensul său definitiv şi recapitulă, explicîndu-i semnificaţia hristologică [4].

Biserica primară şi Vechiul Testament. — Creştinismul primar nu putea încă să aibă o idee clară şi unică despre conţinutul şi limitele exacte ale canonului cărţilor Sfinte ale lui Israel, însă, fără îndoială, nu se considerau aceste scrieri, cu toată diversitatea lor, drept o colecţie oarecare a unor lucrări autonome, unite la întîmplare, după criterii exterioare. Credincioşii aveau convingerea că unitatea lor lăuntrică era în planul lui Dumnezeu şi fiecare parte a colecţiei se orînduia cu alte părţi şi în raport cu întregul. Aşa învăţa Iisus şi discipolii Săi. Se vede aceasta din întîlnirea Domnului îndată după înviere, cu cei doi învăţăcei din Emaus.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Recunoaşterea originii divine a Noului Testament implică şi întăreşte convingerea că Vechiul Testament ca anticipare a lui Hristos şi a Bisericii Sale îşi capătă sensul său deplin şi definitiv [5].

Raportul dintre Vechiul şi Noul Testament. — Din cele spuse pînă acum, s-a putut constata că ceea ce uneşte cele două Testamente este persoana Mîntuitorului, care este piatra cea din capul unghiului ca şi piatra de încheiere a întregului edificiu al Sfintei Scripturi. Aceasta mărturiseşte sub inspiraţia Duhului Sfînt cu prisosinţă că Iisus din Nazaretul Galileii este Hristos, vestit de profeţii Vechiului Testament.

Aceste două nume Iisus Hristos, numele propriu şi numele misiunii divine, corespund pe deplin celor două Testamente, Vechiul şi Noul. *Vechiul Testament ne spune ce este Hristos, Noul Testament ne arată cine este şi anume aşa: numai acela îl cunoaşte pe Iisus, care-L cunoaşte ca Mesia şi numai acela ştie cine este Mesia* (Hristos), *care cunoaşte că El este Iisus.* Întregul mesaj biblic se rezumă la propoziţia: a cunoaşte pe Iisus, însemnează, mai presus de toate, a şti că Iisus este Hristos. Aşadar, *pentru cunoaşterea lui Hristos, în întregime, avem nevoie de întreaga Biblie.*

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

Vechiul Testament fiind temelia, iar Noul Testament edificiul întreg al aceleiaşi construcţii, nu se poate concepe o înţelegere deplină a unui Testament fără celălalt.

În multe privinţe Vechiul Testament conţine învăţături care se presupun cunoscute în Noul Testament.

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

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

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

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

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

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

Prin Legea Decalogului, poporul lui Israel a fost educat către o viață morală superioară, pregătitoare spre morala deplină a lui Hristos [7].

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

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

6. Învățătura despre unitatea Sfintei Scripturi, drept prin izvor și cale de cunoaștere a Revelației divine pozitive precum și legile de interpretare a Cuvîntului lui Dumnezeu în tradiția autentică ortodoxă sînt expuse în mod detaliat la Dr. I. Moisescu (azi Mitropolitul Moldovei și Sucevei) *Sfînta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfîntului Ioan Hrisostom*, 1941, p. 125. Ne referim îndeosebi la cap. II: «Raportul între Vechiul și Noul Testament», p. 28—32; Vl. Prelipcean, *Adaptarea divină la condițiile omenești în lucrarea inspirației divine, după învățătura Sfîntului Ioan Hrisostom*, în «Studii Teologice», XI (1959), p. 403—416.

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

7. Pe larg această chestiune este tratată în studiul *Legea Veche ca pedagog spre Hristos a corespuns pe deplin scopului*, de Isidor Onciul, în «Candela», 1882, p. 7—13, 73—78, 107—113, 159—166, 212—219. Se cuvine să remarcăm faptul că prin operele sale de sinteză, *Manual de arheologie biblică* (1884) și *Manual de introducere în cărțile Testamentului Vechi*, 1889, Isidor Onciul poate fi considerat, cu drept cuvînt, ctitorul studiului biblic al Vechiului Testament, științific și academic, în teologia ortodoxă română.

chiului Testament au constituit prototipul sacrificiului celui mai mare adus pe Crucea din Golgota şi reprezentat în sacrificiul euharistic [8].

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

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

Vechiul Testament prin prefigurările sale vorbeşte fără încetare de Iisus Hristos. El este peste tot ascuns, nu ca o idee abstractă, ci ca o prezenţă care se află îndărătul elementelor provizorii, care condiţionează şi limitează, în acelaşi timp, sesizarea misterului credinţei.

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

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

8. Ţinînd seama de eficacitatea tipică a Vechiului Testament, în general, «nu este nici o îndoială, — zice profesorul Vasile Tarnavschi — că graţia îndreptării, Dumnezeu a împărtăşit-o multor pioşi şi drepţi înainte de Hristos, precum au fost Noe, Avraam, Moise, Samuil, David, Hischia, profeţii şi alţii, despre care Sfînta Scriptură mărturiseşte adesea că ei au fost drepţi şi plăcuţi lui Dumnezeu... Însă toate harurile îndreptării, care se dăruiesc în Vechiul Testament sînt produsul sacrificiului sîngeros al lui Hristos, care mult timp înainte de împlinirea sa reală a manifestat eficacitatea sa binefăcătoare» (Vezi *Arheologia Biblică*, 1930, p. 365).

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

10. Valoarea pedagogică a Vechiului Testament, pentru creştini, se scoate în evidenţă în mai multe studii care iau poziţie împotriva unor curente potrivnice Vechiului Testament, de origine rasistă antisemită, apărute la noi după primul război mondial şi accentuate înaintea celui de al doilea război mondial sub influenţa nazismului. Menţionăm aici lucrările profesorilor: I. Popescu-Mălăieşti, *Valoarea Vechiului Testament pentru creştini*, 1932, p. 84. Ne referim îndeosebi la capitolul, «Valoarea pedagogică a Vechiului Testament», p. 75 ş.u. Dr. N. Neaga, *N-am venit să stric legea*, Sibiu, 1940, p. 274; Dr. G. L. Munteanu, *Vechiul Testament şi creştinismul*, Cluj, 1937.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Evenimentele cele mai importante din istoria lui Israel care prefigurează realităţile superioare ale Noului Testament sînt : exodul, legămîntul pe muntele Sinai, intrarea în Ţara Făgăduinţei. Exodul evocă, profetic, «trecerea» lui Iisus din această lume la Părintele Său ceresc (Ioan XIII, 1), trecerea creştinilor din lumea păcatului la viaţa în Hristos prin Botez (I Cor. X, 1—2). Legămîntul sinaitic este tipul Noului Legămînt, încheiat de Dumnezeu prin jertfa Mîntuitorului pe cruce. Intrarea în Ţara Făgăduinţei prefigurează intrarea credincioşilor Legii Noi în patria cerească, unde îşi află adevărata lor odihnă şi fericire. Poporul lui Israel prefigurează pe poporul lui Dumnezeu din împărăţia harului. Ierusalimul şi templul din Ierusalim sînt simbol al Noului Ierusalim, Biserica creştină.

Un număr de persoane din Vechiul Testament l-au prefigurat pe Hristos, prin rolul lor la realizarea operei divine, purtînd în sine un mister care se va dezvălui, la sfîrşit, prin venirea lui Hristos : Moise, Iosua, David, Solomon şi alţii. Alte persoane, prin suferinţele lor, preînchipuie aspectul smereniei lui Iisus : drepţii care au suferit pentru credinţă şi pentru dreptate : Avel (Evr. XII, 36), Isac pe rug (Evr. XI, 17—19), profetul Ieremia şi mai mulţi psalmişti. Iona îl prefigurează pe Hristos înviat din morţi. Mielul pascal şi Şarpele de aramă de asemenea prefigurează pe Iisus jertfit pe cruce pentru mîntuirea neamului omenesc.

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

Recunoaşterea tipurilor în Vechiul Testament nu este o speculaţie, lipsită de fundament real ; ea corespunde credinţei că acelaşi Dumnezeu, care s-a descoperit în Hristos, şi-a imprimat urmele sale şi în istoria poporului Legămîntului Vechiului Testament, încît noi avem a face acolo cu o vorbire a lui Dumnezeu cu cei vechi prin profeţi, aici prin Hristos (Evr. I, 1). Interpretarea tipologică va lăsa şi depăşi fundamental înţelesul de sine istoric al textelor respective. Ea vede în faptele Vechiului Testament ceva care-şi croieşte drum, se conturează, dar care încă n-a devenit conştient mărturiei Vechiului Testament, fiindcă priveşte dincolo de cercul martorilor. Interpretarea tipologică priveşte întreg Vechiul Testament, umbra bunurilor viitoare (Evr. X, 1). Acolo unde s-a dovedit totdeauna lucrarea lui Dumnezeu, există posibilitatea

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

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

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

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

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

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

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

este sesizat cu deplină înţelegere şi multă simpatie de un autor protestant, bine cunoscut prin lucrările sale, S. de Dietrich. El se exprimă astfel : «Primul contact al unui credincios al Bisericii Ortodoxe cu Biblia se face prin mijlocirea liturghiei. El ascultă citindu-se în fiecare duminică şi la toate sărbătorile Bisericii, pericope din Evanghelie şi din epistole, el cîntă psalmi. De asemenea se face o largă folosire a Vechiului Testament şi unitatea Revelaţiei este puternic subliniată prin întreaga simbolică a liturghiei. Liturghia este o actualizare sub formă dramatică a momentelor esenţiale ale activităţii mîntuitoare a lui Hristos» [15]. Aşadar Vechiul Testament ca parte integrantă a Sfintei Scripturi este folosit peste tot, în cărţile noastre de cult, fie direct, oglindindu-se în rugăciunile şi imnele bisericeşti, influenţate direct de exemple din Vechiul Testament.

Cele *Şapte laude ale Bisericii Ortodoxe :* Ceasul al nouălea, Vecernia, Pavecerniţa, Mezonoptica, Utrenia cu Ceasul întîi, Ceasul al treilea şi al Şaselea, sînt alcătuite, în prima linie, din psalmi. În timpul anului bisericesc se citeşte în întregime Psaltirea, împărţită în cele 20 de catisme [16]. La sărbătorile mari şi la diferite ocazii importante avem în cărţile noastre de cult rînduite un număr important de citiri din Vechiul Testament numite paremii : bucăţi alese din cărţile profeţilor şi din alte cărţi ale Vechiului Testament, inclusiv din cărţile numite anaginoscomena (cărţi de citire) pericope alese după importanţa momentelor care se comemorează [17].

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

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

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

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

17. Introducerea în cultul creştin a cititorilor din Vechiul Testament se reazimă parte pe datina veche din cultul sinagogii, parte pe vederile creştinilor despre raportul Testamentului Vechi faţă de cel Nou. Testamentul Nou se privea adică ca plinire a celui Vechi, iar cel Vechi şi anume în cărţile sale profetice drept cheie la priceperea celui Nou, şi astfel se priveau ele, în fiinţă, dependente unul faţă de altul, cuprinzîndu-se în ele (în ambele Testamente) întreg tezaurul descoperirilor dumnezeieşti (fixat în scris). Vezi : V. Mitrofanovici, T. Tarnavschi, *Liturghia Bisericii Dreptcredincioase Răsăritene,* 1909, p. 373.

Despre împărţirea, la evrei, a Pentateuhului în pericope numite parase şi a profeţilor în haftare, în scop liturgic, vezi : V. Tarnavschi, *Introducere în Sfintele cărţi ale Testamentului Vechi,* 1928, p. 93.

ca în această lucrare să se vadă umbra revelației neotestamentare a lui Hristos [12].

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

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

Vechiul Testament în cultul ortodox și în iconografia creștină

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

12. Despre sensul tipic al Vechiului Testament în interpretarea Sfîntului Ioan Hrisostom, vezi I. Moisescu, *op. cit.*, p. 101—111.

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

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

În afară de figuri de îngeri, în chip omenesc, persoane ale Vechiului Testament sînt înfăţişate în raportul lor mai depărtat sau mai apropiat de evenimentul culminant al Revelaţiei: venirea Mîntuitorului. Începînd din pronaos, urmînd apoi în naos se înfăţişează înaintea credincioşilor chipurile lui Adam şi Eva, chipurile patriarhilor Avram, Isac, Iacob, Iosif şi fraţii săi. Urmează chipurile lui Moise, al lui Aron, ale dreptilor Iov şi Tovit ale profeţilor: Ilie, Elisei, Isaia, Ieremia, Daniil, Amos, Iona, zugrăviţi în veşmintele vremii lor cu anumite simboluri din viaţa lor. Atît persoanele, cît şi scenele biblice, zugrăvite pe pereţii bisericilor, arată într-o formă intuitivă rostul Vechiului Testament ca pedagog spre Hristos, ca mijloc de înţelegere mai adîncă a misterului Hristos şi de sporire a credinţei şi a virtuţilor morale [18].

Vechiul Testament în învăţătura Bisericii

Potrivit concepţiei despre unitatea Revelaţiei şi a unităţii Sfintei Scripturi, Vechiul Testament a fost şi este apreciat la justa lui valoare pentru educaţia religioasă a credincioşilor. *În predica şi cateheza Bisericii Ortodoxe*, în general, şi a Bisericii Ortodoxe Române, îndeosebi, Vechiul Testament este utilizat drept un tezaur inepuizabil pentru ilustrarea predicii cu exemplele cele mai potrivite. Îndeosebi, predicatorul recurge la profeţiile mesianice, spre a lămuri misterul lui Hristos, care s-a descoperit treptat pînă ce s-a realizat definitiv în persoana Domnului. Exemplele cele mai remarcabile din viaţa dreptilor Legii Vechi sînt alese cu grijă pentru a demonstra credinţa cea vie în Dumnezeu şi prezenţa Lui în lume.

În învăţămîntul religios, în seminarii şi la catehizarea credincioşilor în biserică, istoria biblică a Vechiului Testament şi catehismul sînt unele din obiectele principale de predare. Începînd cu opera creaţiei şi sfîrşind cu epoca din preajma venirii Mîntuitorului, se arată prezenţa şi lucrarea lui Dumnezeu în istoria poporului biblic, prin care se pregăteşte, în etape, omenirea pentru marele eveniment al întrupării Domnului. Din etapele pregătirii mîntuirii sînt alese momentele cele mai caracteristice şi persoanele cele mai pilduitoare, spre a servi la întărirea şi cultivarea sentimentului religios. Personajele biblice: Avraam, Isac, Iacob, Iosif, Moise, Iosua, Judecătorii glorioşi, regii: David şi Solomon, profeţii şi înţelepţii Vechiului Testament sînt înfăţişaţi ca unii care au trăit şi au experimentat, cu adevărat, în viaţa lor, credinţa în Dumnezeu şi au fost întăriţi de speranţa în Mîntuitorul lumii. În predică ca şi în cateheză se pune mult în relief tipologia Vechiului Testament şi se foloseşte sensul acomodat al diferitelor citate. Neglijarea folosirii Vechiului Testament în predică şi cateheză, aceste două forme de predare a doctrinei creştine, ar fi lipsite de substanţă, de miez şi de viaţă.

18. Frumuseţea cultului divin din bisericile noastre, îmbinat cu împărtăşirea învăţăturii tradiţionale a istoriei mîntuirii, ilustrată intuitiv cu scenele biblice, zugrăvite în frescă pe pereţii locaşelor de închinare, explică într-o mare măsură, faptul că în bisericile noastre, în general, vin credincioşi, care află aici merindea duhovnicească trebuitoare.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vechiul Testament în cadrul lumii antice

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

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

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

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

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

ţele lor pentru neascultare. Şarpele cel viclean, sub care se ascunde diavolul cel ispititor, sub chipul balaurului celui înfricoşat, este foarte răspîndit în basmele populare. Raiul şi iadul, potopul, judecata din urmă, îngerii buni şi îngerii răi mereu se întîlnesc în credinţele populare.

În *colinde* apar figuri cunoscute din Vechiul Testament: Moise şi Aron, dezrobitorii lui «Israel cel iubit». Proorocii: David, Elisei, Ezechiel şi Daniil, l-au văzut cu ochii minţii pe Hristos. «David cel frumos, ăla-i moşu lui Hristos». «Vino şi tu Daniile de vezi a ta proorocire». Unele colinde încep şi sfîrşesc cu fraza: «Iertaţi şi binecuvîntaţi precum a blagoslovit Avraam pe Isac, Isac pe Iacob şi Iacob pe cei doisprezece coconi» [22]. Foarte mult este preţuită la poporul nostru vorbirea în cugetări scurte, sub forma unor maxime şi proverbe, în care se exprimă judecata sănătoasă şi experienţa acumulată a înţelepciunii poporului. Fără îndoială, înţelepciunea biblică, fixată în proverbele lui Solomon, în Cartea lui Iisus fiul lui Sirah şi în alte cărţi didactice, a avut influenţă asupra conţinutului multor proverbe româneşti.

Proverbul auzit adeseori: «Fă binele şi-l aruncă pe apă», ne aminteşte de sfatul Eclesiastului: «Aruncă pîinea pe apă, căci o vei afla după multe zile» (Ecl. XI, 1). Cînd credinciosul este copleşit de o mare nenorocire, care l-a lovit în bunurile sale, se resemnează liniştit, rostind cuvintele, cunoscute din cartea Iov: «Domnul a dat, Domnul a luat, fie numele Domnului binecuvîntat». Expresii şi fraze ca: «Ţap ispăşitor», «a-şi pune cenuşă pe cap», «nimeni nu-i profet în ţara lui» sînt formulate sub influenţa Vechiului Testament. În cele mai multe cazuri, idei şi învăţături din Vechiul Testament au fost astfel prelucrate şi adaptate spiritului propriu al poporului nostru, în doine şi balade, în scrierile cronicarilor şi în general în vechea noastră literatură, este exprimată concepţia biblică despre lume şi viaţă, credinţa în Dumnezeu, fiinţa supremă, proniatoare şi conducătoare a destinelor omenirii.

Influenţa Vechiului Testament în viaţa creştinilor se vede şi din numele de persoane, date pruncilor la botez, nu numai la noi, ci şi la alte popoare creştine, mai ales acolo unde Biblia este cinstită cu un respect deosebit.

Iată cîteva nume proprii de persoane, la români, adoptate din Vechiul Testament şi care figurează şi în calendarul ortodox. Cele mai multe nume de origine ebraică din Vechiul Testament sînt teofore, adică numele lui Dumnezeu Iahve (Domnul) sau El = Dumnezeu intră în componenţa acestor nume. Cel mai răspîndit nume de persoană, nu numai la noi, ci şi în alte ţări este Ioan, în forma lui ebraică Iohanan = Iahve (Domnul) s-a îndurat (de el). Numele celor doi Arhangheli Mihail şi Gavriil sînt, de asemenea, foarte răspîndite. Mihail (Michael) însemnează: Cine este ca Dumnezeu; Gavriil (Gabriel) însemnează omul lui Dumnezeu. Dintre numele profeţilor, mai obişnuite sînt: Ilie, în evreieşte Eliahu sau Elia = Dumnezeul meu este Domnul; Samuil, evreieşte Şemuel = Dumnezeu a ascultat, a fost numele profetului şi judecătorului, care a îndeplinit un rol foarte important în viaţa poporului Israel. Nu-

22. Neaga Nicolae, *N-am venit să stric Legea, op. cit.*, p. 185. (Cap. «Vechiul Testament în folclorul românesc»).

deosebi Vechiul Testament, bun comun al creştinilor şi al iudeilor, este instrumentul principal pentru purtarea unui dialog fructuos între reprezentanţii Bisericilor creştine şi reprezentanţii iudeilor. În ceea ce priveşte problemele realizării dreptăţii sociale şi a unei păci statornice, Vechiul Testament nu ne oferă vreun sistem sau program pentru o ordine socială. Aici însă aflăm doar principii şi adevăruri veşnice, care sînt exprimate în forme adaptate pentru ocazii particulare.

Toţi oamenii sînt creaţi egali după natura lor. Toţi au dreptul la viaţă şi la realizarea personalităţii lor. Acest adevăr îl exprimă dreptul Iov, astfel: «Cel ce m-a făcut pe mine în pîntecele maicii mele nu l-a făcut şi pe robul meu? Nu este, oare, el singur care ne-a alcătuit în pîntece?» (Iov XXXI, 15). De aici rezultă că toţi oamenii trebuie să se considere fraţi întreolaltă, avînd acelaşi Părinte ceresc care poartă grijă de ei. În acest context, înţelegem marea grijă ce au arătat-o profeţii pentru drepturile omului. Ei au fost primii în lumea antică, care au apărat în mod susţinut şi consecvent pe cei slabi şi asupriţi, înfierînd în mod public pe exploatatorii poporului. Profeţii accentuează strînsa legătură care trebuie să existe între adevărata credinţă în Dumnezeu şi iubirea faţă de aproapele. Amos zice: «Căutaţi-mă şi veţi fi vii! Căutaţi binele şi nu răul, ca să fiţi vii, urîţi răul şi iubiţi binele şi daţi hotărîri drepte la porţile cetăţii» (Amos V, 4, 14).

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

O forţă care a animat pe credincioşii Legii Vechi şi le-a întărit speranţa în mîntuirea viitoare a fost credinţa că răul va fi biruit şi binele va triumfa: «Nu va mai fi întuneric pentru ţara care era în nevoie» (Is. VIII, 23). «Atunci săbiile se vor preface în brăzdare şi lăncile în cosoare şi nici un popor nu va mai ridica sabia asupra altuia şi meşteşugul războiului nu-l vor mai deprinde» (Is. II, 4; Mih. IV, 3) [28].

Principiile morale ale Vechiului Testament, înţelese în semnificaţia lor deplină, în lumina învăţăturii Mîntuitorului şi transpuse în viaţa noastră creştină, vor contribui la realizarea idealului unei păci fără sfîrşit şi a unui progres în tot ce este bine şi frumos.

*

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

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

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

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

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

Vechiul Testament în creștinismul contemporan

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

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

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

26. In ce privește Vechiul Testament, ilustrăm cele afirmate prin citarea titlurilor cîtorva studii și expuneri mai noi, apărute în Revistele teologice : *Idei despre pietate în Vechiul Testament*

noutestamentare care să fie cît mai apropiat de ceea ce trebuie să fi fost acele autografe. Textul acesta — acceptat (receptus) ca atare fiindcă poartă girul unei multiple confirmări competente, de durată şi de profunzime — nu este rodul exclusiv al avîntului pe care l-a luat critica textuală mai ales din secolul al XIX-lea încoace [5], cu deosebire la protestanţi. Epoca patristică a adus în acest tărîm contribuţii care nu pot fi neglijate, nici minimalizate (prin Origen, Hesichiu, Lucian ş.a.) [6]. Eliberîndu-le de interpolări şi clarificînd eventuale obscurităţi de stil şi vocabular, critica textului năzuieşte spre ţelul înalt de-a reda cărţilor Noului Testament forma iniţială, aducînd astfel Bisericii servicii preţioase.

Nu se poate spune acelaşi lucru despre critica literară şi critica istorică, în unele din exercitările şi opţiunile lor moderne şi contemporane.

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

Critica istorică — auxiliar al celei literare — stabileşte autenticitatea, data alcătuirii şi valoarea istorică a cărţilor inspirate, cercetînd cu metode valabile în oricare tărîm al istoriografiei cadrul istoric în care se plasează textul respectiv şi modul în care oglindeşte el aceeaşi *unitară* concepţie religios-morală creştină.

Critica biblică este o necesitate inexorabilă pentru dezvoltarea studiilor teologice. Ortodocşii răsăriteni n-au ocolit serviciile ei, dar nici n-au alunecat în stridenţe pseudocritice de specia celor care pricinuiesc atîtea convulsiuni neliniştitoare în teologia occidentală a ultimelor veacuri. La *Primul Congres de teologie ortodoxă de la Atena* (1936), s-a afirmat că «Biserica Ortodoxă Răsăriteană nu s-a ocupat pînă acum cu problemele criticii biblice, aşa cum le pune ştiinţa modernă». Această Biserică — se susţinea, unilateral — «nu s-a pronunţat niciodată asupra chestiunilor atinse de critică». În consecinţă, se sugera — mai curînd: se avertiza — că dacă teologia ortodoxă vrea cu adevărat să pună bazele unei ştiinţe biblice, atunci ea nu mai poate neglija lucrările critice» [7].

Imputarea e pripită, iar recomandarea cu care-i asociată e superfluă. Fără să atingă ritmurile occidentale, critica biblică a fost şi este practicată temeinic în teologia ortodoxă răsăriteană. E ceea ce se poate vedea, pentru greci, chiar în lucrările teologilor citaţi de autorul imputării respective [8]. La noi, critica biblică a fost şi este practicată de teo-

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

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

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

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

CUVÎNTUL LUI DUMNEZEU ÎN VIAȚA BISERICII DUPĂ NOUL TESTAMENT *

1. Originea cărților Noului Testament

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

Fiului lui Dumnezeu — pe care vocabularul tehnic al teologiei actuale o numeşte kerigmă (κήρυγμα) predica misionară prin definiţie, chemare la credinţă care se adresa unor oameni ce nu ştiau încă nimic despre Hristos [13].

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

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

Prin disecţii sterile şi arbitrare, adepţii criticismului formal (ca şi precursorii lor) [16] s-au străduit să implanteze convingerea că evangheliile canonice ar fi colecţii de mici pericope (cu circulaţie independentă) şi nu compoziţii originale. Geneza lor este atribuită geniului creator al comunităţii creştine primare. De la această comunitate ne vine tradiţia, iar tradiţia — socotesc criticii respectivi — nu este numai colecţie şi selecţie, ci şi invenţie. În tot ceea ce ne vine de la această comunitate cu privire la Hristos şi opera de mîntuire am avea nu numai rememorări despre Mîntuitorul, ci şi creaţii cu privire la persoana Lui. Iisus — spune unul din corifeii criticismului contemporan [17] — a putut să pronunţe cuvintele ce-i sînt atribuite de Evanghelii, a putut face cutare sau cutare gest, — dar ce mijloc avem noi de a şti că e riguros exact ce ni se spune ? Între El şi noi se interpune comunitatea creştină primară de la care vine tradiţia şi care a interpretat realitatea istorică aşa cum i-a convenit ei, spre a învesti cu autoritatea lui Iisus anumite practici ale ei, a soluţiona cum voia ea anumite probleme dificile din sînul comunităţii, sau spre a temelui ferm vreun articol de credinţă sau act de cult [18].

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

13. Concomitent, erau cultivate : cateheza (didahia sau didascalia), destinată proaspeţilor convertiţi, şi pareneza, care urmărea instruirea credincioşilor spre a avea o conduită corespunzătoare stării de creştin. Vezi Pierre Benoit, *Exégèse und Théologie,* Gesammelte Ausätze, Düsseldorf, 1965, p. 281.

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

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

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

17. R. Bultmann, la P. Benoît, *op. cit.,* I, p. 44 ş.u.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

12. Corifeii celor două sisteme criticiste sînt Martin Dibelius (1883—1947), fost profesor în Berlin și Haidelberg și Rudolf Bultmann (1884—1969), fost profesor în Breslau (Wroclaw), Giessen și Marburg. Amănunte, între alții, la Pierre Bennoit, *Exégèse et Théologie*, vol. I, Paris, 1961, p. 25 ș.a.

tenţă crescîndă încrederea în valoarea documentară a cărţilor Noului Testament şi convingerea că nu putem cunoaşte ce experimentau şi gîndeau primii creştini cu privire la persoana şi opera mîntuitoare a lui Iisus decît prin aceste scrieri inspirate, tinde, să fie împărtăşită ca o evidenţă. E firesc să fie aşa, căci o dată ce vrednicia de crezare a unui text este stabilită sub toate aspectele, nici un canon nu îngăduie să pui la îndoială exactitatea celor relatate de el pe considerentul că aceste relatări nu pot fi aduse în consonanţă cu concepţia despre lume şi viaţă (Weltanschauung) a cercetătorului respectiv [25].

Teologia biblică ortodoxă răsăriteană consideră că ceea ce putem cunoaşte cu privire la începuturile creştinismului — la Iisus Hristos şi Biserica Sa — cunoaştem din tradiţie, iar cărţile *Noului Testament sînt cea dintîi tradiţie creştină scrisă.* Eventualele materiale scrise, anterioare acestora — dacă ele au existat şi au fost utilizate spre documentare — sînt a se considera în raport cu aceste cărţi ca «izvoare» ale lor. A le califica «evanghelii primordiale» sau chiar «protoevanghelii», este exagerat şi întru nimic necesar deoarece evangheliştii canonici îşi erau ei înşişi sursă de căpetenie la alcătuirea scripturilor lor. Sfîntul Matei şi Ioan relatau ceea ce au văzut şi au auzit ca membri ai Soborului apostolesc, iar Sfîntul Marcu şi Luca — făcînd parte din anturaj petrin şi paulin (desigur din grupul celor 70/72 «ucenici») — relatau *ca şi Apostolii* ceea ce ştiau din experienţă nemijlocită şi din ceea ce culegeau cu zel de la marii martori (între ei : mărturia prestigioasă a Maicii Domnului) ai vremurilor de plinomă mesianică. Constatările lor culminează — ioaneic exprimat — în această concluzie : ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο (Ioan I, 14). Dumnezeu s-a făcut om, consimţind să vieţuiască vremelnic nu numai *pentru* oameni, ci şi *între* oameni, *ca* oamenii, afară de păcat, dar vădindu-se în declaraţii şi în lucrarea Sa fără seamăn ca Fiinţă divină şi umană totodată.

2. Întruparea Fiului lui Dumnezeu

Mărturii profane ; mărturii bisericeşti ; miracolul creştin. — Întruparea Fiului lui Dumnezeu este o problemă de interes general a teologiei creştine. Periodic, această problemă a devenit obiect de discuţii.

Teologia noastră a înregistrat, a examinat critic şi a respins în termeni corecţi indispoziţiile manifestate, nu importă unde, împotriva istoricităţii sau *dumnezeirii lui Iisus Hristos.* Nota fundamentală a acestor contribuţii este ataşamentul profund, necondiţionat şi nu o dată pasionat — dar fără revărsări de exaltare necreştinească — faţă de persoana divin-umană a Mîntuitorului şi faţă de opera Sa fără egal [26].

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

26. În această direcţie, întîietatea o deţine eruditul dogmatist Ioan Mihălcescu (cu o suită de articole şi studii publicate la timpul său în revista «Biserica Ortodoxă Română» (1923 ş.a.), reluate în formă de ediţie (oarecum) definitivă în lucrarea Irineu (Mihălcescu), mitropolitul Moldovei şi Sucevei : *Teologia luptătoare,* Bucureşti, 1941. Alte lucrări (înregistrate cronologic) sînt : Sofron Vlad, *Mărturia Sf. Apostol Pavel despre viaţa şi învăţătura Mîntuitorului,* Caransebeş 1942 ; Grigorie Marcu, *Mythos,* Sibiu, 1942 ; Sofron Vlad, *Şcoala mitologică,* Sibiu, 1943 ; La acestea sînt a se adăuga unele studii de reviste (alcătuite de P. Rezuş, Gr. Marcu ş.a.).

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

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

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

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

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

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

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

21. *Ibidem*, p. 305. 22. *Ibidem*, p. 332 ș.u.

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

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

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

Mărturia lui Plinius nu oferă nimic deosebit pentru cunoaşterea vieţii lui Iisus, dar ea confirmă credinţa creştinătăţii primare în dumnezeirea Lui.

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

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

Dacă această relatare ar fi autentică, valoarea ei documentară ar fi îndoită : ea ar fi cea mai veche mărturie extrabiblică despre istoricitatea lui Iisus şi ar conţine cel mai vechi citat din vreo evanghelie canonică [30].

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

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

Irodian convins, Iosif Flaviu ar fi putut trece sub tăcere creştinismul şi pe Întemeietorul lui, lipsindu-ne de astfel de relaţii preţioase.

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

Bogate şi explicite sînt mărturiile bisericeşti creştine privitoare la istoricitatea Mîntuitorului. Date personale abundente asupra lui Iisus cuprind mai ales Evangheliile canonice, dar nici cele din Corpus Pau-

30. *Ibidem*, p. 10. 31. *Ibidem*, p. 11.

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

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

Aceste mărturii sînt de proveniență romană și iudaică.

Cea mai veche și mai cuprinzătoare provine de la P. Cornelius Tacitus [27].

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

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

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

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

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

28. Vezi și Tillmann, *art. cit.*, p. 9. Altă interpretare poate fi văzută la Tillmann, *art. cit.* și *loc. cit.* 29. *Ibidem*, p. 9.

dea funerară pe care Maurice Goguel a aşezat-o înainte cu aproape o jumătate de veac peste produsele genului, rămîne neclintită la locul ei şi fără fisuri [37].

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

Dar pînă şi Sfinţii Apostoli au ezitat o vreme în faţa identităţii divino-umane a Învăţătorului lor. Şi pentru ei, omenitatea lui Iisus constituia un obstacol în calea perceperii misterului care fiinţa dincolo de ea. A trebuit să vină moartea şi învierea, pentru ca intuiţia lor să se transforme şi să se definitiveze în convingere nestrămutată : «Domnul meu şi Dumnezeul meu» (Ioan XX, 28). La vremea potrivită, Biserica a definit în termenii ontologici de «natură» (φύσις) şi «persoană» (πρόσωπον) ceea ce Iisus n-a găsit de bine să facă în întruparea Sa vremelnică. Termenii aceştia au fost necesari spre a exprima mesajul evanghelic al lui Iisus în formele gîndirii greceşti şi a se pune frîu astfel speculaţiilor deviatorii ale ereziarhilor [39]. Miracolul creştin, dezvăluit precum se putea şi pe cît era necesar la plinirea vremii prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, se explică astfel în definiţiile sinodale ale Bisericii şi se împărtăşeşte în învăţătura de credinţă şi de morală. Pentru acest miracol, Noul Testament este nu numai depozit documentar, ci şi tălmăcitor inspirat, autorizat de Dumnezeu, pe măsura necesităţilor misionare ale veacului apostolic. «Am văzut mărirea Lui, mărire ca a unuia născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr» (Ioan I, 14). Generaţia plinirei mesianice recunoaşte în mărturia ucenicului iubit propriile ei încredinţări neînşelătoare.

---

37. D. Goguel, *L'orientation de la science du Nouveau Testament*, Paris, 1927, p. 36, — reprodusă la Gr. Marcu, *Mythos*, p. 34.

38. P. Benoit, *Exégèse...*, I, p. 141. 39. *Ibidem*, p. 140.

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

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

Deosebit de prețioasă este mărturia paulină privitoare la istoricitatea Mîntuitorului.

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

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

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

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

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

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

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

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

niceşti se află şi în Apoc. V, 8. «Cîntarea nouă» de care e vorba aci apare în Apoc. V, 9—13 şi XV, 3—4 [46].

În ceea ce priveşte scopul utilizării liturgice a Sfintei Scripturi — a Noului Testament în special — acesta este multiplu : pune în lumină funcţia didactică, edificatoare a serviciilor divine, manifestă spiritul creştinesc în viaţa comunităţii credincioşilor, aşează întreg anul bisericesc pe temelia Sfintei Scripturi— şi, deci, a vieţii şi învăţăturii Domnului nostru Iisus Hristos — şi, prin aceasta, realizează şi afirmă unitatea comunităţii şi comuniunea credincioşilor cu Hristos [47].

De reţinut — şi de sine-nţeles — este şi faptul că cultul ortodox răsăritean utilizează masiv vocabular (verbiaj) neotestamentar chiar şi în compoziţiile sale de dată mai tîrzie.

Aceiaşi constatare rezultă din examinarea colecţiilor de canoane ale Bisericii Răsăritene. Tratatele de specialitate admit că Sfînta Scriptură face parte din «izvoarele fundamentale sau canonice» ale Dreptului bisericesc. E firesc să fie aşa deoarece «poruncile lui Hristos formează principiile pe baza cărora s-a organizat şi şi-a dezvoltat Biserica viaţa în lume. Pe principiile acestea, ca izvor primordial, se întemeiază şi dreptul bisericesc». Aceste porunci se cuprind în Sfînta Scriptură a Noului Testament. Ele formează — ca expresie a voii divine — «legile fundamentale ale Bisericii creştine» [48].

Între acestea se numără : poruncile privitoare la slujba Apostolilor, raporturile dintre Apostoli, săvîrşirea Botezului, Euharistiei şi Căsătoriei, dispoziţiile privitoare la jurămînt şi judecata bisericească, definirea şi îndrumarea atitudinii credincioşilor faţă de autoritatea de Stat, etc.

Dar Noul Testament mai cuprinde şi prescripţii emanate de la Sfinţii Apostoli — pe baza puterii conferite lor de Mîntuitorul Hristos (Matei XVI, 19 ; XVIII, 18 ; XXVIII, 18 ş.u.) — cu privire la condiţiile de primire în cler, selecţionarea şi aşezarea treptelor preoţeşti, calităţile şi îndatoririle păstorilor de suflete, ascultarea cu care credincioşii sînt îndatoraţi faţă de aceştia, tratamentul ce urmează să fie aplicat ereticilor şi schismaticilor, păcătoşilor notorii şi semănătorilor de vrajbă, raporturile clerului cu puterea lumească etc. [49].

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

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

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

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

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

49. Texte şi trimiteri la Milaş, *op. cit.*, p. 32—35.

3. Noul Testament în viața bisericii

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

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

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

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

Apostolul are același aranjament calendaristic ca și Evangheliarul.

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

---

40. Aurel Popovici, *Tipicul Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1927, în *Prefață*.
41. V. Mitrofanovici și V. Tarnavschi, *Liturgica Bisericii dreptcredincioase răsăritene*, 1909, p. 34.
42. *Ibidem*, p. 3, ș.u.
43. *Ibidem*, p. 309 și 375, — detalii istorice privitoare la constituirea pericopelor bisericești.
44. *Ibidem*.
45. Explicații posibile — patristice și moderne — la H. Roventa, *Epistola către Efeseni a Sfîntului Apostol Pavel, Introducere și comentar*, București, 1929.

(Matei V, 45). Vameşii, femeile cu purtare urîtă, samarinenii sînt şi ei, ca penitenţi potenţiali, obiect al iubirii şi iertării Tatălui ceresc (Luca XVIII, 10—14 ; Matei XX, 31—32 ; Luca XVII, 16 ; Ioan IV, 39) [54]. Despre lume, Mîntuitorul învaţă nu numai că e creată de Dumnezeu, ci şi cadrul în care se realizează mîntuirea credinciosului. Omul primeşte harul dumnezeiesc în lume prin elemente materiale luate din lume.

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

Azi, ca şi în veacul apostolic şi epoca patristică [55], Noul Testament e prezent în lucrarea omiletică şi catehetică a Bisericii *pe locul întîi.*

În argumentarea teologică — la fel. Nu există disciplină a teologiei din care să lipsească sfaturi din Noul Testament. La protestanţi, participarea Noului Testament — asociată cu cea a Vechiului Testament — la desfăşurarea argumentării teologice tinde nu o dată către limite de biblicism pur [56]. De-o astfel de unilateralizare, teologia ortodoxă răsăriteană — ca şi cea romano-catolică — se păzeşte în mod consecvent, suportul ei patristic nefiind altceva decît valorificare superioară a cuvîntului revelat, care ţine seamă nu numai de afirmarea Bisericii pe traseele existenţei ei istorice, ci şi de dezvoltarea societăţii.

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

Noul Testament domină apoi pictura bisericească a locaşurilor de cult, împreună cu Vechiul Testament şi cu Patristica. Reprezentările iconografice nu sînt destinate numai celor ce «nu ştiu citi» (numărul acestora fiind pe cale de dispariţie), ci şi pentru cei ce «nu au timp de citit». Sfîntul Ioan Damaschin, marele teolog al icoanelor, a precizat acest adevăr cu competenţa-i inegalată [58], adăugînd că şi unora şi altora icoanele le servesc spre a-şi «reaminti la iuţeală» scenele sfinte, dar şi spre a trezi sau spori zelul de imitare a modelelor de viaţă virtuoasă pe care le îmbie ele.

---

54. *Ibidem,* p. 8.

55. Să se vadă, între alte, Iustin Moisescu, *Sfînta Scriptură şi interpretarea ei în opera Sfîntului Ioan Hrisostom,* 1942.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nu există sector al istoriei sfinte neotestamentare care să nu-şi fi influenţat pictura bisericească. Vizionarea ei echivalează cu o catehеză completă. Interpretarea ei este o veritabilă «teologie a imaginilor» [62].

Vorbele înţelepte sînt contemporane cu gîndirea omenească şi deci cu omul. Spiritul omenesc scînteiază în ele [63]. De aceea, o parte a acestei visterii este acceptată ca bun comun, de proveniență anonimă, ca rod al înţelepciunii obşteşti, populare. Preferinţa omului de cultură pentru aceste «sinteze de gîndire» care exprimă cu uimitoare claritate esenţa faptelor [64], este generală şi oarecum de sine-nţeles. Utilizarea lor corespunzătoare realizează economie de timp şi de vocabular, agerînd mintea, stimulînd gîndirea, desfătînd spiritul omenesc, aerisindu-l.

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

În aşa-numita «literatură etică» se întîlnesc infiltraţii neotestamentare — sporadice — numai în proverbe, nu însă în fabule şi destul de puţine în ghicitori. Mîntuitorul a folosit ca metodă de vorbire indirectă parabola (pilda), dar a evitat cu desăvîrşire fabula, desigur din pricină că acest gen de povestire fictivă foloseşte stări şi situaţii neverosimile (pe cînd parabola e pe de-a întregul verosimilă). Ghicitorile, gen literar minor [67] de cuminte şi plăcută «trecere de vreme», nu sînt întru totul compatibile cu sobrietatea conduitei creştine de viaţă.

---

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

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

64. *Ibidem.*

65. I. Berg. *op. cit.*, p. 22, 32, 45, 46, 47, 48, 52, 69, 73, 107, 115, 119, 138, 142, 168, 200; 227, 241, 247, 253, 267, 268, 270, 274, 292, 299, 300, 305, 308, 314, 322, 323, 330, 339, 346, 347; 350; 360, 362, 371, 404, 410, 420, 424, 426, 439, 440, 446, 449, 455.

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

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

Zane ştie — între alte — că «Biblia recunoaşte însemnătatea proverbelor pentru evrei» (— în care vede «rămăşiţele primelor încercări de legislaţiune» ; p. XVII —), iar «Iisus, mai mult ca oricare altul, a preţuit şi a întrebuinţat această formă a cuvîntului pe care poporul o înţelegea şi o păstra mai uşor în mintea lui» (p. XVIII).

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

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

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

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

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

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

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

---

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

60. Mitrofanovici-Tarnavschi, *op. cit.*, p. 261. 61. *Ibidem*, p. 258.

scrieri contrafăcute, naive de multe ori, tendenţioase cîte o dată, totdeauna certate cu cel mai elementar spirit critic prin aglomerări de detalii derutante, prin anacronismele lor evidente şi prin tendinţa lor apologistă nu totdeauna abil camuflată [70]. Istorisirile lor legendare — difuzate pînă nu demult ca «literatură de bîlci» — exercitau atracţie asupra unor credincioşi, căci stîrneau curiozitate prin ineditul lor fantastic. Faptul că se procurau fără concursul şi aprobarea Bisericii, că circulau pe ascuns şi se citeau în taină dovedeşte că credincioşii nu le-au considerat a fi «sfinte» ca scripturile inspirate ale Bibliei nici chiar atunci cînd le foloseau ca talismane păzitoare de rău şi aducătoare de noroc. Religiozitatea credincioşilor români — de atîtea ori subliniată şi apreciată pozitiv — a fost şi a rămas o religiozitate de tip conformist, *ecleziastică*. Audienţa de care s-au bucurat unele produse ale literaturii apocrife a fost sporadică teritorial şi limitată ca centru de interes [71]. Atîta cîtă era, răspîndirea lor se explica şi prin faptul că ele ofereau un conţinut religios *în limba română* într-o vreme cînd limba liturgică era străină de noi [72].

Nu ne interesează aci calea pe care apocrifele au ajuns la noi. Departe de-a tăgădui rolul de cărăuş pe care l-a îndeplinit în această privinţă bogomilismul, socotim că e exagerat şi unilateral să i se atribuie acestei secte exclusivitatea penetraţiei şi popularizării apocrifelor [73]. În bogomilism, diavolul este conceput şi se manifestă ca un principiu aparte, aflat în opoziţie şi în luptă cu Dumnezeu. Bogomilic văzut, satana este creatorul lumii materiale, văzute şi pricina tuturor întîmplărilor rele din viaţa omenească. Are deplină dreptate acel cercetător care afirmă că «înainte de apariţia paulicienilor» amintirea lui satana «se reducea numai la puţinele consideraţii ce se află despre el în Testamentul Nou» [74]. În doctrina Bisericii, diavolul nu este considerat partener dualist al lui Dumnezeu, nu duce luptă cu Părintele ceresc ci cu credincioşii, iar ei sînt conştienţi că dispun de putinţa de-a se sustrage curselor lui, putinţa aceasta augmentîndu-se şi consolidîndu-se prin venirea într-ajutor a sfinţilor, solicitaţi să intervină prin rugăciuni. Căpeteniile îngereşti (Sfinţii Arhangheli Mihail şi Gavriil), Sfîntul Ilie Proorocul şi Sfîntul Apostol Petru sînt luaţi în ajutor în îngrădirea şi temperarea asalturilor şi ispitirilor diavoleşti.

---

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

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

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

73. Cum înclină să creadă I. Ieşan, M. Gaster, B. P. Haşdeu ş.a. Vezi Th. Fecioru, *op. cit.*, p. 28 ş.u. Pavlicianismul a avut succes — e de crezut — mai ales datorită structurii sale de «doctrină socială» : el era duşman declarat al bogăţiei şi al măririlor lumeşti ; el oferea «poporului sărac, împilat... mai multă mîngîiere... şi putere în lupta amară pentru existenţă, mai multă mulţumire sufletească...» I. Ieşan, *op cit.*, p. 823 ş.u.

74. I. Ieşan, *op. cit.*. p. 817.

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

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

5. Apocrifele Noului Testament

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

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

---

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

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

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

6. Noul Testament şi problemele societăţii antice

Lumea în care a apărut istoriceşte creştinismul era nu numai veche ci şi învechită. Ea trecea prin convu siunile unei crize care prevestea că după chinurile «naşterii din nou» avea să urmeze înnoirea ei.

Criza aceasta era multiplă, într-un anumit sens era o criză totală, deoarece afecta religia, gîndirea filozofică, morala publică şi individuală, ordinea socială. Aşteptările mesianice — fără să aibă aceeaşi limpezime şi intensitate ca în monoteismul mozaic — erau generale. Şi popoarele politeiste tînjeau după un «Salvator», lumea veche era obosită de propriile ei rătăciri [80]. Ea ştia că acesta va veni. Cînd a venit, politeiştii l-au recunoscut, în general, mai uşor decît poporul ales al lui Israil şi ataşarea de învăţătura Lui a luat ritm şi proporţii de convertiri în masă.

Noul Testament reflectă — ocazional şi sporadic — criza religioasă în ale cărei ape tulburi se zvîrcolea omenirea antică la «plinirea vremii». Religia mozaică, de Dumnezeu aşezată, continua să exercite o atracţie specială pentru destule spirite luminate din rîndurile păgînilor politeişti greco-romani, cu deosebire prin monoteismul şi morala ei exigentă. Dar aşteptările ei mesianice erau deviate de umilinţele succesive pe care poporul lui Israel le-a îndurat din partea cotropitorilor săi vremelnici în întunecata epocă postexilică.

Spre dezamăgirea majorităţii evreilor şi stîrnind împotrivirea şi înverşunarea prigonitoare a căpeteniilor iudaice, Noul Testament avea să aducă nu numai corectura de Dumnezeu încuviinţată concepţiei mesianice deviate, dar şi pe Mesia însuşi — chip fidel al celui descris cu anticipaţie profetică de Isaia — în persoana divin-umană a lui Iisus din Nazaret. Poziţia Lui faţă de Legea mozaică a dat naştere la nedumeriri, uneori la bănuieli şi învinuiri de «stricare» a ei. Iisus, însă, a arătat desluşit că n-a venit s-o strice ci s-o înlocuiască prin propria-i viaţă şi învăţătură, ca să plinească astfel ceea ce se aştepta, zadarnic, din partea Legii mozaice : mîntuirea.

Ca şi păcatul, mîntuirea este un fapt, nu o idee ; iar acest fapt constituie însăşi istoria vieţii şi operei Fiului lui Dumnezeu întrupat. Opera aceasta este îndoită : s-a săvîrşit *pentru noi* (ţintind să împace pe Dumnezeu cu omul) şi *în noi* (cu scopul de-a ne ridica, progresiv şi real, sfinţindu-ne, la statura «bărbatului desăvîrşit» = (ἀνὴρ τέλειος Ef. IV, 13) [81]. Cu deosebire Sfîntul Apostol Pavel s-a străduit mult să facă înţeles acest adevăr elementar pentru noi : Dacă Legea mozaică l-ar fi putut mîntui pe om, nu mai era necesar să vină Mesia. Legea îndeplineşte însă o funcţie soteriologică de anticipaţie, care este esenţială : conduce la sursa mîntuirii, este «pedagog spre Hristos» (Gal. III, 24). Hristos este încununarea Legii mozaice (Rom. X, 4 : τέλος νόμου). Şi aceasta nu-i puţin lucru dacă ne gîndim — ioaneic — că harul şi ade-

80. Amănunte la G. Esser, J. Mausbach şi colaboratorii, *Religion, Christentum, Kirche* I, München, 1911, p. 783—790.

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

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

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

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

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

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

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

75. Th. Fecioru, *op. cit.*, p. 73.
76. *Ibidem*, p. 76—77.
77. I. Ieșan, *op. cit.*, p. 801.
78. *Ibidem*, p. 810.
79. *Ibidem*, p. 827.

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

Noul Testament rămîne pentru de-a pururi mărturie de Dumnezeu inspirată despre beneficiile fără seamăn pe care creştinismul le-a pus la dispoziţia credinciosului dispus să apuce pe *calea care urcă* (aici şi de aici, dincolo) : calea urmării lui Hristos [87]. În lumina principiilor de viaţă creştinească şi a realităţilor din Biserica lui Hristos, problemele lumii antice căpătau ipostaze care constituie pînă astăzi adevărate anticipări de «cer nou şi pămînt nou, întru care locuieşte dreptatea» (II Petru III, 13). Iar dreptatea este rod al iubirii de Dumnezeu şi de oameni. Cu iubirea a învins creştinismul lumea antică greco-romană, a cărei vitalitate — deşi viciată de starea universală de păcat — nu era de nesocotit.

7. Noul Testament şi problemele vieţii contemporane

Ecumenism, pericolul atomic, discriminarea rasială, colonialismul, consolidarea păcii etc. — În creştinătatea contemporană *unitatea* a devenit — cum spune un expert în problemele ecumeniste — un «cuvînt modern». Fiecare vorbeşte de necesitatea ca Bisericile despărţite să-şi regăsească într-o formă sau alta *unitatea* [88]. Expresiile concrete ale dispoziţiei contemporane spre apropiere şi conlucrare bisericească sînt feluritele organisme creştine ecumeniste şi de apărare a păcii.

Textele Noului Testament încurajează «vocaţia» ecumenistă a vremii noastre. Mîntuitorul a întemeiat o Biserică şi, în perspectivă eshatologică, a conceput şi exprimat voinţa ca toţi să devenim una, «o turmă şi un păstor» (Ioan XVII, 11 ; XXI, 22 şi X, 16).

Cursa contemporană spre unitate are de partea ei, ca suport inspirat, numeroase texte neotestamentare [89]. Avem *un* Domn, *o* credinţă, *un* Botez (cf. Efes. IV, 5), *un* Dumnezeu şi Tată al tuturor, care este peste toate şi prin toţi şi întru noi toţi (Efes. IV, 6).

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

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

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

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

89. Să se vadă, între alte, Grigorie Marcu, *Problema unităţii creştine în lumina Epistolelor pauline*, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 5—6, p. 275 ş.u.

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

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

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

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

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

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

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

82. Herbert Preisker, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Berlin, 1937, p. 296 ș.u.
83. V. Gheorghiu, *Comentariu la Romani*, ed. II, 1938.
84. Grigorie Marcu, *Antropologia paulină*, Sibiu, 1940, p. 164 ș.u.
85. Cf. F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, II-eme partie, ed. 19, Paris MCMXXXIII, p. 46.
86. F. Godet, *op. cit.*, p. 147.

fizică şi echilibrul psihic al omenirii sînt puse sub semnul întrebării atîta vreme cît persistă acest pericol fără egal şi fără precedent. Înlăturarea — sau, incipient, măcar îngrădirea — lui este cerută energic şi de Bisericile creştine, cu motivări care nu ocolesc revelaţia Noului Testament, net favorabilă sprijinirii acelor forţe sociale care promovează aplicarea ştiinţei şi tehnicii exclusiv în lucrări de propăşire a omenirii şi împiedicarea încercării de a le transforma în instrumente de periclitare sau nimicire a vieţii [94].

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

Trecutul, istoria popoarelor stă mărturie dreaptă că Biserica lui Hristos a susţinut totdeauna reformele sociale inspirate din — sau conforme cu — concepţia creştină despre viaţă. În general, «Biserica a luptat cu toate mijloacele care i-au fost puse la îndemînă de Întemeietorul ei, împotriva oricărei forme de sclavie, împotriva exploatării omului de către om, împotriva pauperismului, împotriva urii de neam, de rasă sau de altă natură, împotriva învrăjbirii şi a injustiţiei, amintind neîncetat membrilor săi că Iisus Hristos, ca om, a suferit alături de cei mulţi şi săraci, numai spre a ne arăta că drumul nostru spre El trece prin semenii noştri aflaţi în suferinţă» [95].

Astăzi — sprijinindu-se ferm şi pe Noul Testament, izvor de căpetenie al Revelaţiei — Biserica noastră se ţine la pas cu marile transformări din lume. «Ea ţine seamă de progresele ştiinţei şi tehnicii şi de mersul înainte al popoarelor spre o societate bazată pe muncă, libertate, egalitate, solidaritate, dreptate socială, pace şi colaborare». Ea susţine toate soluţiile de apărare şi înfrumuseţare a vieţii care sînt bazate — sau măcar în consonanţă de fond sau de ţel — cu doctrina autentic creştină descoperită în Iisus Hristos, propovăduită de Sfinţii Apostoli şi urmaşii lor şi transmisă nouă de Biserica primară, cea una. Această învăţătură — cu suport neotestamentar prioritar — urgiseşte şi condamnă «orice fel de discriminări rasiale sau naţionale şi postulează egalitatea, libertatea, frăţietatea tuturor popoarelor, care unite în marea familie a omenirii făuresc prin muncă o viaţă îmbelşugată şi luminată pe pămînt. Mărturisind această învăţătură de credinţă că toţi cei ce vieţuim pe pămînt sîntem fii ai lui Dumnezeu şi fraţi, uniţi prin legătura dragostei şi păcii, chemaţi a participa la plenitudinea vieţii şi aplicînd această învăţătură în împrejurările vieţii actuale... Biserica Ortodoxă Răsăriteană răspunde imperativelor istoriei, cerinţelor popoarelor şi face în lume lucrarea lui Hristos, care este lucrare a păcii şi a iubirii între oameni şi popoare» [96], lucrare generatoare de viaţă care

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Diac. Asist. Ion Bria

TEOLOGIE ŞI BISERICĂ LA SFINŢII TREI IERARHI

Una din problemele dificile şi grave care confruntă creştinismul apusean contemporan este dubla contradicţie dintre teologie şi Biserică, dintre teologie şi Dumnezeu [1]. Fenomenul acesta — care se manifestă sub diverse aspecte şi tendinţe — se întîlneşte atît în gîndirea teologică europeană cît mai ales în cea americană, unde curentul denumit «noua teologie» [2] adoptă o atitudine radical opusă gîndirii teologice tradiţionale.

Cea dintîi contradicţie, pe cale să se contureze în catolicismul contemporan, este teologia opusă Bisericii, adică curentul care, vrînd să înnoiască gîndirea teologică şi să adapteze practica pastorală, se situează împotriva autorităţii Bisericii, pe care o socoteşte o instituţie a trecutului, interesată să menţină intacte formele bisericeşti tradiţionale, sau să apere structuri sociale perimate. Această teologie nu se mai mulţumeşte să conceapă dogma ca o «propoziţie doctrinară» impusă de autoritatea instituţională; o astfel de dogmă nu mai are semnificaţie pentru prezent, deoarece împiedică pe credincios să intre în comuniune cu Dumnezeu. Căutînd răspunsuri la problemele existenţiale ale credinciosului de azi, pe care însă nu le găseşte în Biserică, această teologie a devenit anti-sau parabisericească [3].

A doua contradicţie, întîlnită în protestantismul contemporan, este teologia seculară care, pornind de la teoria că în epoca de «maturitate» a omului singura formă de creştinism este «creştinismul fără religie» [4], sau fără un Dumnezeu transcendent [5], s-a transformat într-o speculaţie neteologică asupra problemelor existenţiale pe care şi le pune credinciosul modern. Respingînd faptele istorice pe care se întemeiază Revelaţia biblică [6] şi mai ales transcendenţa lui Dumnezeu [7], această teolo-

---

1. J. A. T. Robinson, *Church and Theology: From here to where,* în «Theology Today», vol. XXV, 1968, nr. 2, p. 149—168.

2. Theodore Stylianopoulos, *New Theology and the Orthodox Tradition,* în «St. Vladimir's Theological Quarterly», vol. 14, 1970, nr. 3, p. 136—154. Vezi seria de publicaţii intitulată «New Theology», editată de Martin E. Marty şi Dean G. Peerman (New York, The Macmillan Company).

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

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

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

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

7. Harvey Cox, *The Death of God and the Future of Theology,* în «New Theology», nr. 4, 1967, ed. cit., p. 243—253.

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

*

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

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

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

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

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

Teologia Duhului Sfînt. — În lucrarea *Despre Duhul Sfînt*, Sfîntul Vasile, folosind argumente biblice şi din tradiţia apostolică nescrisă, a elaborat bazele pnevmatologiei ortodoxe [13]. Împotriva ereziei timpului, el susţine că Duhul Sfînt nu este o creatură, deoarece nu poate fi despărţit de Tatăl şi de Fiul, cărora se cuvin aceeaşi cinstire şi adorare. Al II-lea Sinod Ecumenic (Constantinopol, 381) a preluat întocmai doctrina pnevmatologică formulată de Sfîntul Vasile şi a inclus-o în Simbolul său de credinţă. Este interesant de sub'iniat, în legătură cu aceasta, faptul că deşi Sfîntul Vasile a fost în provincia sa interpretul doctrinei hristologice atanasiene, el n-a folosit termenul *homousios* pentru Duhul Sfînt, ci *homotimos*, un sinonim pe care l-a apărat cu o deosebită ardoare [14]. În «teologia» Sfîntului Vasile cel Mare, Duhul Sfînt este izvorul sfinţeniei, «sfinţitorul» însuşi, de aceea nu există sfinţenie fără Duhul Sfînt [15] şi nici fără Biserica lui Hristos, care este manifestarea Duhului Sfînt [16]. În consecinţă, cei ce se separă de Biserică se exclud de la harul Sfîntului Duh, iar tainele săvîrşite de ei, în afară de Biserica Duhului Sfînt, nu au valabilitate sacramentală [17].

Teologia tradiţiei dinamice. — Sfîntul Vasile citează în mod curent «tradiţia nescrisă a Părinţilor», în care s-au transmis elemente indispensabile vieţii bisericeşti, mai ales din domeniul ritualului Sfintelor Taine (epicleza, de pildă) [18]. Doctrina Bisericii se sprijină pe autoritatea Sfintei Scripturi («Ce zice Scriptura?» — este cea dintîi întrebare a teologului), dar Sfînta Scriptură trebuie citită şi înţeleasă în spiritul tradiţiei neîntrerupte a Bisericii. El recunoaşte importanţa dogmatică a imnelor şi textelor liturgice, subliniind faptul că între formele de exprimare a credinţei cea mai vie şi mai autentică este *doxologia* [19]. De asemenea, el face deosebire între *dogma şi kerygma*, *dogma* fiind doctrina de totdeauna a Bisericii, uneori păstrată şi transmisă în taină, iar *kerygma*, definiţia oficială dată de Biserică unei doctrine, proclamată public ca normă de credinţă [20].

Tradiţia ortodoxă este principiul unităţii în Biserică, unitate care se păstrează şi se exprimă prin comuniunea episcopatului de pretutindeni [21]. Dar, tradiţia este nu numai un izvor, ci şi un fluviu care curge neîncetat; de aceea ea are un caracter dinamic. Sfîntul Vasile a arătat

---

13. Basile de Césarée, *Traité du Saint Esprit*. Introduction, traduction et notes de Benoît Pruche (col. «Sources Chrétiennes» nr. 17), Éditions du Cerf, Paris, 1947. Vezi şi Pr. Mag. Ioan Chirvasie, *Învăţătura despre Sfîntul Duh la Sfîntul Vasile cel Mare*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 7—8, p. 475—484.

14. *Ibidem*, cap. VI, p. 126—131.

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

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

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

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

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

20. *Despre Duhul Sfînt*, XVII, *trad. cit.*, p. 232, text şi notele traducătorului.

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

gie se preocupă de contextul istoric în care se manifestă credinţa creştină, punînd în valoare îndeosebi consecinţele ei etice şi sociale [8].

Nu este cazul să analizăm aici motivele care au dus la această ruptură dintre teologie şi Biserică, dintre teologie şi Dumnezeu. Trebuie să reţinem totuşi din aceasta un fapt semnificativ şi anume : creştinismul apusean încearcă azi să renunţe la teologia scolastică, conceptualistă, care vedea pe Dumnezeu ca o entitate metafizică, situat «dincolo de lume» într-o imobilitate eternă, şi să revină la învăţătura biblică despre Dumnezeu ca fiinţă vie şi personală, nedespărţit de creaţia Sa. Dar creştinismul apusean, încercînd acest lucru, a intrat într-o mare confuzie pe care unii o descriu ca un «haos teologic» [9]. El n-a putut să rezolve această problemă decît recurgînd la poziţii extremiste : teologie fără Biserică, teologie fără Dumnezeu. Astfel, teologia apuseană, desfăcîndu-se de mediul Bisericii şi de bazele revelate ale credinţei, a intrat într-un impas pe care în prezent nu-l poate depăşi.

Desigur, Ortodoxia nu are soluţii gata făcute pentru a rezolva această criză a teologiei apusene. Dar faptul că ea nu cunoaşte acest fenomen constituie o realitate care spune mult. Din această cauză ea prezintă o semnificaţie deosebită pentru gîndirea apuseană de azi [10], şi este de datoria teologilor ortodocşi de a arăta în ce constă această semnificaţie [11].

În învăţătura Sfinţilor Părinţi, a face teologie stînd în afară de Dumnezeu este un nonsens [12], deoarece substanţa gîndirii teologice este însăşi descoperirea lui Dumnezeu, prezenţa Sa personală şi lucrarea Sa creatoare şi răscumpărătoare, care se concretizează în Biserica întemeiată de Fiul Său. A face teologie stînd în afară de Biserică, de problemele, frămîntările şi aspiraţiile umane ale credincioşilor, înseamnă a face o teologie artificială, dezorientată, care, în loc să îndrumeze viaţa bisericească, o derutează. Aceste adevăruri stau la temelia întregii cugetări patristice. Spre exemplificare, vom sublinia cîteva aspecte mai importante din teologia Sfinţilor Trei Ierarhi, aceşti arhitecţi ai doctrinei Bisericii ecumenice.

Sfîntul Vasile cel Mare (c. 330—379), unul din cei trei Părinţi capadocieni, ierarh cu o pregătire academică de reputaţie, a impus ortodoxia atanasiană în provinciile Asiei şi mai ales a înălţat în Cezareea Capadociei un monument important de caritate şi asistenţă creştină, Basiliada, simbolul umanismului patristic. De la el Ortodoxia păstrează :

---

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

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

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

11. Vladimir Rodzianko, *«Honest to God» under the Fathers' Judgement*, în «Theology», february 1964, p. 59—64 ; Christos Giannaras, *An Orthodox Comment on «The Death of God»*, în «Sobornost», 1966, nr. 4, p. 249—257.

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

teologie, care privește ființa lui Dumnezeu-Sfînta Treime și *iconomie*, care privește opera de mîntuire a lumii prin Iisus Hristos [26].

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

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

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

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

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

---

26. *Cuvîntarea XXXVIII-a la Nașterea Mîntuitorului*, 8, (trad. de Pr. Dr. Gh. Tilea), în «Glasul Bisericii», XXI (1962), nr. 1—2, p. 17. Referitor la doctrina hristologică, vezi *Împotriva rătăcirii hristologice apolinariste*, trad. de Prof. Dr. Nicolae Cotos, în «Mitropolia Ardealului», XI (1957), nr. 3—4, p. 242—253 și Magistrand Vasile I. Bria, *Hristologia Sfîntului Grigorie de Nazianz*, în «Ortodoxia», XII (1960), nr. 2, p. 197—211.

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

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

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

30. *Ibidem*, 35, 39—40, p. 139—141.

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

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

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

Teologia spiritualităţii monastice. — Mare ascet şi monah, Sfîntul Vasile a creat un nou stil de viaţă monastică. Spre deosebire de stilul eremitic din Egipt, el a creat mînăstirea după modelul unei familii, potrivit căruia monahii duc o viaţă comună de rugăciune, studiu şi muncă manuală [23]. El a subliniat faptul că viaţa solitară are multe pericole, printre care şi acela de a reduce comuniunea cu Dumnezeu la apatie şi contemplaţie pasivă. «Dacă trăieşti singur, cui speli picioarele ?», obişnuia să întrebe pe eremiţi, spunînd astfel că iubirea aproapelui devine imposibilă pentru monahul solitar. Prin sistemul basilian, care îmbină asceza cu studiul şi cu viaţa activă, monahismul răsăritean s-a deschis pentru nevoile sociale, atît de mari în acea epocă încît solicitau efortul întregului trup al Bisericii, cler şi credincioşi, inclusiv monahii.

Teologia umanismului creştin. — Deşi intelectual prin origine şi formaţie, Sfîntul Vasile a fost un ierarh plin de umanitate şi cu un simţ practic deosebit, care a deschis Biserica sa faţă de nevoile sociale ale epocii. În Cezareea, el a înfiinţat Basiliada, instituţie creştină de caritate, dovedind astfel că Biserica nu se retrage din lume, ci este prezentă şi activă acolo unde omul suferă şi este nedreptăţit. Biserica patristică, pe lîngă misiunea ei spirituală, a îndeplinit deci o însemnată funcţie umanitară, samariteană, rămînînd un exemplu pentru efortul Bisericii de azi în deschiderea ei faţă de lume.

Sfîntul Grigorie de Nazianz (329—389), teolog capadocian cu excepţional talent literar, a adus o contribuţie însemnată la crearea culturii creştine din epoca sa [24]. A scris teologie în imne, poeme şi scrisori, voind să introducă spiritul creştin sub formă poetică în literatura vremii. El a pus în circulaţie curentă şi generală doctrinele învăţate pe amvonul Bisericii. Ortodoxia ecumenică îi datorează :

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

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

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

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

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

toate formele de expresie umană, cea mai plăcută lui Dumnezeu. Citînd textul din Osea : «Aduceţi cu voi cuvinte» (14,3), el afirmă că cuvîntul omului are valoare de jertfă, «jertfa cea mai mare, cea mai sfîntă şi cea mai presus de orice» [39]. De aceea în ziua judecăţii vor fi cercetate şi cuvintele (Matei XII, 36). Cuvîntul este o jertfă, dar şi un instrument pastoral de primă importanţă. Preotul are în mîinile sale puterea cuvîntului cu care încălzeşte sufletul şi cu care vindecă păcatul. «În afară de pildă prin faptă, spune Sfîntul Ioan Gură de Aur, preoţii n-au decît un singur mijloc, o singură cale de vindecare : învăţătura cu cuvîntul, predica. Aceasta e instrumentul, aceasta e hrana, aceasta e cel mai bun aer... Prin predică ridicăm sufletul deznădăjduit, smerim sufletul îngîmfat, prin predică lucrăm toate celelalte cîte ne ajută la însănătoşirea sufletului» [40].

Teologia moralei creştine. — Sfîntul Ioan Hrisostom a subliniat în mod insistent inseparabilitatea dintre credinţă şi viaţa spirituală. Credinţa fără virtute este o falsitate. Interpretînd cuvintele Sfîntului Apostol Pavel : «Dacă cineva este în Hristos, este o făptură nouă» (II Cor. V, 17), Sfîntul Ioan Gură de Aur consideră că credinţa şi Botezul sînt temelia unei profunde înnoiri spirituale [41].

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

Trebuie amintit, de asemenea, că etica hrisostomică, etica progresului spiritual [42], are la bază o concepţie antropologică optimistă [43] : «Natura umană — spune Sfîntul Ioan Gură de Aur — este instabilă şi aplecată să alunece, dar şi gata să părăsească greşala — şi deşi cade repede, ea se ridică şi mai repede» [44].

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

39. *Predică la hirotonirea în preot*, 1, (trad. de Pr. Prof. Ioan G. Coman), în «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 12, p. 884.

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

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

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

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

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

mai bogată operă teologică şi cel mai strălucit exemplu de sobrietate şi integritate morală [33]. De la el moştenim :

Teologia sacerdoţiului creştin. — Nimeni n-a descris cu atîta forţă de pătrundere experienţa unică şi răspunderea copleşitoare pe care le are şi le trăieşte preotul în faţa Sfintei Mese, aşa cum a făcut-o Sfîntul Ioan Gură de Aur în dialogul său *Despre preoţie* [34]. Pentru el, experienţa altarului este un eveniment unic, dumnezeiesc, plin de sfinţenie şi măreţie, întrucît pe Sfînta Masă preotul atinge pe Iisus Hristos proslăvit [35]. Se poate afirma că toată teologia şi etica hrisostomică au la bază experienţa liturgică, această participare totală a spiritului la misterul Tainei Euharistice. De altfel Liturghia rămasă de la el este ea însăşi o operă de teologie şi de spiritualitate.

Sfîntul Ioan Gură de Aur a avut o activitate pastorală de profunzimi şi proporţii covîrşitoare. Pentru el preoţia este o slujire unică şi ţine de fiinţa Bisericii, încît fără preoţie n-ar exista Biserică. Măreţia slujirii preoţeşti stă în aceea că numai prin invocarea Sfîntului Duh de către preot, Hristos devine prezent în Trupul şi Sîngele euharistic : «Chiar dacă este om cel ce stă în faţa voastră — se adresează Sfîntul Ioan credincioşilor săi —, Dumnezeu este însă cel care lucrează prin el. Aşadar, nu te uita la firea celui care se vede, ci gîndeşte-te la harul cel nevăzut. Nimic nu este omenesc din cele ce se întîmplă în acest jertfelnic sfinţit. Dacă n-ar fi de faţă Duhul, n-ar exista Biserica ; iar dacă Biserica există, evident, este de faţă Duhul [36]. De aceea el cere preotului o curăţie îngerească, o demnitate fără pată, o conştiinţă pură : «Spune-mi, te rog, unde îl vom pune pe preot cînd cheamă Duhul Sfînt, cînd săvîrşeşte înfricoşata jertfă şi cînd atinge necontenit pe Stăpînul tuturor ? Cît de mare curăţie, cît de mare evlavie îi vom cere ? Gîndeşte-te, ce fel trebuie să fie mîinile acelea care slujesc, ce fel trebuie să fie limba aceia care rosteşte acele cuvinte ? Nu trebuie să fie oare mai curat şi mai sfînt decît orice sufletul care a primit atîta Duh ?» [37].

Teologia cuvîntului. — Sfîntul Ioan Hrisostom a dat o importanţă deosebită puterii cuvîntului în slujirea preoţească, care are drept scop «cunoaşterea exactă a doctrinei adevărate şi corectitudinea vieţii» [38]. Din cugetările şi predicile sale s-ar putea extrage o adevărată teologie a cuvîntului. Cuvîntul — această particularitate a omului — este, dintre

33. Pentru biografia, opera şi activitatea Sfîntului Ioan Hrisostom, vezi studiile Pr. Prof. Ioan G. Coman : *Viaţa Sfîntului Ioan Gură de Aur,* în «Glasul Bisericii», XVIII, (1959), nr. 1—2, p. 20—41 ; *Personalitatea Sfîntului Ioan Gură de Aur,* în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 9—10, p. 595—616 ; *Hirotonirea în preot a Sfîntului Ioan Gură de Aur,* în «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 12, p. 867—888 ; *Actualitatea Sfîntului Ioan Gură de Aur,* în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 7—8, p. 403—423.

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

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

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

37. *Despre preoţie,* VI, 4, p. 986.

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

instrument indispensabil transmiterii şi interpretării doctrinei Bisericii [48]. Pornind de la principiul că oriunde se propovăduieşte cuvîntul lui Dumnezeu este necesară tîlcuirea sa adecvată şi actuală, Sfinţii Trei Ierarhi au considerat că cel mai bun mediu pentru predică îl creează Liturghia. Ei au creat *predica liturgică*, pentru că în Liturghie credinţa se exprimă sub formă doxologică şi simbolică, formă care întregeşte caracterul didactic al predicii.

În al doilea rînd, interesul epocii patristice pentru teologie provine din dragostea Sfinţilor Părinţi faţă de Biserică, faţă de adevărul ei mîntuitor : «Ce altă îndatorire are oare preotul decît aceea de a arăta, după puterea lui omenească, trupul lui Hristos, Biserica, vrednică de capul ei» [49]. Şi Sfinţii Trei Ierarhi au dovedit din plin acest lucru.

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

Mai presus de orice, Sfinţii Trei Ierarhi au fost personalităţi harismatice. Înzestraţi cu harisma cunoaşterii lui Dumnezeu, ierarhi cu o vastă cultură creştină şi experienţă pastorală, asceţi şi filozofi, Sfinţii Trei Ierarhi au elaborat o teologie profund autentică pentru că au avut la baza ei cunoaşterea spirituală şi experienţa personală a adevărului dumnezeiesc. Pentru Sfinţii Părinţi, un teolog care ar spune că cunoaşterea personală şi directă a lui Dumnezeu este imposibilă, nu se poate numi teolog, pentru că teologie — în accepţia Sfinţilor Trei Ierarhi — înseamnă şi teologhisire, cunoaşterea şi trăirea adevărului dumnezeiesc.

Desigur, teologia presupune studiu aprofundat şi o imensă muncă intelectuală. Dar ea nu rezultă dintr-o ţesătură conceptualistă. Teologia este pentru Sfinţii Părinţi nu numai elaborare intelectuală, ci mai ales un act spiritual — de aici problema eticii teologului. Ei au ilustrat un adevăr subliniat cu insistenţă în toată gîndirea răsăriteană şi anume, teologia nu se poate face în orice condiţie morală. Teologia înseamnă rugăciune, contemplaţie, asceză, studiu, experienţă liturgică, cunoaşterea omului şi a lumii. Pentru ei nu este posibilă separarea între teologie şi spiritualitate, deoarece dogma nu este o schemă intelectuală sau o combinaţie de noţiuni teoretice, ci o realitate spirituală care trebuie trăită în mod personal. O teologie conceptualistă este şi o teologie nihilistă, deoarece ea neagă relaţia dintre credinţă şi viaţă.

48. *Ibidem*, IV, 4—6, p. 969—971.
49. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Despre preoţie*, IV, 2, *trad. cit.*, p. 970.

tuală schimbă starea semenului său, faţă de care are o responsabilitate etică. Cine a devenit membru al Bisericii, spune Sfîntul Ioan Hrisostom, «şi-a luat sarcina mîntuirii aproapelui său» [45]. În aceasta constă măreţia Bisericii : în preocuparea credinciosului nu numai de mîntuirea sa, ci şi de a semenului său. Dintre toate faptele bune, mîntuirea aproapelui este cea mai mare, este culmea oricărei virtuţi.

Teologia slujirii. — Nici o altă însuşire a lui Dumnezeu nu este subliniată atît de puternic în teologia Sfîntului Ioan Hrisostom cum este «iubirea de oameni». Cuvîntul *philanthropia* nu lipseşte din nici o pagină a vastei sale opere. În gîndirea sa *philanthropia* dumnezeiască stă la temelia slujirii omului. El a arătat că omul are nu numai o valoare unică, ci şi o chemare, o misiune şi o responsabilitate unică în această viaţă. În locaşul Bisericii există un altar pe care se aduce jertfa lui Iisus Hristos, dar în afara Bisericii există numeroase altare pe care credinciosul poate să aducă jertfa iubirii sale. Aceste altare sînt semenii noştri în realitatea lor concretă, faţă de care noi sîntem preoţi. Aproapele nostru este un altar, spune Sfîntul Ioan Gură de Aur, nu numai pentru că iubirea faţă de Dumnezeu se manifestă şi se concretizează în slujirea semenului, ci şi pentru că omul este centrul creaţiei întregi : «Universul a fost creat pentru om, nu omul pentru univers» [46]. Tot el a scos în evidenţă această cuprindere a semenilor în slujirea Bisericii. Biserica lui Hristos are conştiinţa că este responsabilă pentru mîntuirea tuturor : «Ce fel de om trebuie să fie cel care se roagă pentru tot oraşul, pentru toată lumea, care se roagă ca să facă pe Dumnezeu îndurător faţă de păcatele tuturor, nu numai a celor vii, dar şi al celor morţi ?... Ca şi cum i s-ar fi încredinţat întreaga lume, ca şi cum ar fi tatăl tuturor oamenilor, aşa se apropie preotul de Dumnezeu, rugîndu-se să se stingă războaiele de pretutindeni, să înceteze tulburările şi cerînd, atît în rugăciunile din casă cît şi în rugăciunile din Biserică, pace, an îmbelşugat, izbăvire grabnică de toate necazurile ce supără pe fiecare» [47].

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

În primul rînd, din conştiinţa că acolo unde se vesteşte cuvîntul lui Dumnezeu este nevoie şi de tîlcuirea acestuia. Acest adevăr este dovedit şi de faptul că toată teologia patristică are o substanţă biblică, provine din interpretarea Sfintei Scripturi. Sfinţii Părinţi au înţeles teologia ca o comunicare şi tîlcuire continuă a cuvîntului lui Dumnezeu. În aceasta văd ei rolul teologiei : în asimilarea credinţei de către Biserică, în comunicarea învăţăturilor ortodoxe nu ca pe nişte definiţii abstracte, ci ca adevăruri existenţiale şi veşnice. Din această cauză, pentru ei, predica nu este o piesă facultativă şi secundară în cult, ci un

45. *Ibidem.*
46. *Omilia XVIII la Romani*, ed. fr. Bareille, vol. VIII, p. 132.
47. *Despre preoţie* VI, 4, *trad. cit.*, p. 985.

rica nu este un cerc închis, ci un mediu în care sînt absorbite preocupările şi aspiraţiile marelui organism social al «cetăţii». Pentru Sfinţii Părinţi teologia nu se poate despărţi deci de pastoraţie şi de «apostolatul social». Preotul este şi un membru al «cetăţii», un slujitor activ şi responsabil al ei. Teolog, păstor şi cetăţean — constituie dimensiuni indispensabile şi inseparabile în formaţia şi slujirea preoţească. Mulţi teologi din vremea noastră îşi dau seama de situaţia gravă pe care o creează nu numai o teologie fără Dumnezeu sau fără Biserică, ci şi de o teologie fără sensul umanului, fără simţul istoriei prin care trece lumea de azi. De aceea ei recunosc că deschiderea Bisericii şi a teologiei faţă de lume constituie o premisă necesară înnoirii vieţii spirituale.

În al treilea rînd, promovarea unei teologii a Bisericii, specifice locului, în spiritul tradiţiei apostolice. Contribuţia teologică a Sfinţilor Trei Ierarhi are un caracter specific, original, în consensul întregii gîndiri patristice. Ei au arătat că în procesul de aprofundare a credinţei fiecare teolog aduce o viziune proprie care decurge din bogăţia de sensuri a Revelaţiei şi care se integrează în unitatea simfonică a Bisericii sobornicești. În acest sens, se poate vorbi şi de contribuţia teologică specifică pe care o Biserică locală o aduce în consensul Ortodoxiei ecumenice. Astfel, Biserica Ortodoxă Română este organizată ca Biserică locală, dar ea posedă toate însuşirile Bisericii sobornicești. La fel şi teologia noastră. Pe de o parte, ea păstrează tezaurul comun întregii Ortodoxii, pe de altă parte, ea deţine anumite valori care îi sînt proprii, care ţîşnesc din rădăcinile ei istorice originale, care fac parte din structura ei spirituală. *Ortodoxia românească* are etosul ei original care provine dintr-o împreunare organică dintre credinţă, spiritualitate şi viaţa socială. Românească, prin spiritul şi identitatea ei istorică, Ortodoxia noastră are un suflu ecumenic, un orizont larg. Sarcina tinerei generaţii de teologi este de a prelua tezaurul spiritual propriu Ortodoxiei româneşti, de a-l îmbogăţi şi înnoi, integrîndu-l gîndirii teologice contemporane ecumenice.

Ce învăţături scoatem din gîndirea Sfinţilor Trei Ierarhi pentru teologia şi slujirea preotului din vremea noastră?

Mai întîi, necesitatea şi importanţa teologiei pentru misiunea pastorală şi omiletică a preotului. Teologia este o componentă esenţială a formaţiei sacerdotale, deoarece preotul are misiunea de a învăţa. Comentînd cuvintele: «Cel ce va face şi va învăţa, acela mare se va chema» (Matei V, 19), Sfîntul Ioan Gură de Aur spune: «Dacă prin «a învăţa» Hristos ar fi înţeles «a face» n-ar fi mai trebuit să spună «şi va învăţa», ci ar fi fost de ajuns să spună atît: «cel ce va face». Dar aşa, din pricină că a vorbit separat de amîndouă, a arătat că altceva este a face şi altceva este a învăţa cu cuvîntul şi că e nevoie de amîndouă pentru o desăvîrşită zidire sufletească» [50].

Teologia reprezintă astfel un instrument indispensabil pastoraţiei şi de aceea nu trebuie să se aşeze în opoziţie preotul-teolog cu preotul-păstor. Teologul şi păstorul au aceeaşi răspundere directă şi comună faţă de Biserică, pentru că nu există o teologie care se învaţă la catedră de către specialişti şi alta care se face de preoţi în mod practic. Preotul este interpretul mărturisirii de credinţă în comunitatea sa, îndrumînd corect viaţa spirituală, eliminînd falsele credinţe, corectînd confuziile doctrinare. Iar «pentru a face faţă tuturor acestor greutăţi nu i s-a dat preotului alt mijloc decît ajutorul cuvîntului. Dacă este lipsit de puterea cuvîntului, atunci sufletele credincioşilor săi nu vor avea o soartă mai bună decît corăbiile veşnic ameninţate de furtuni. De aceea preotul trebuie să facă totul ca să dobîndească această putere, puterea de a predica», susţine Sfîntul Ioan Hrisostom [51].

Pe amvonul Bisericii, în faţa Sfîntului altar, în ambianţa întregii comunităţi, preotul meditează asupra cuvîntului lui Dumnezeu. Din experienţa sa liturgică şi pastorală, din contactul viu şi direct cu comunitatea umană, el însuşi poate aduce noi contribuţii la teologia Bisericii. Întotdeauna, cei mai autentici teologi au fost cei mai renumiţi păstori şi sacerdoţi.

În al doilea rînd, necesitatea înnoirii teologiei şi a deschiderii faţă de problemele sociale. Aşa cum am văzut, teologia ortodoxă patristică, identificîndu-se cu conştiinţa Bisericii din epoca respectivă, nu s-a dezvoltat nici în opoziţie cu Biserica şi nici în afara ei. Dar tocmai pentru că teologia se integrează în viaţa în continuă dezvoltare a Bisericii ea nu trebuie să fie statică. Biserica este un organism viu şi ea nu poate trăi numai din repetarea tradiţiei, deoarece ea trebuie să răspundă problemelor care preocupă pe credincioşii ei în fiecare epocă. Teologia ortodoxă a înţeles receptarea tradiţiei patristice într-un sens dinamic, creator. De aceea, păstrînd continuitatea cu tradiţia strămoşească şi ecumenică, Biserica noastră promovează o teologie a prezentului, care ţine seama de marile realităţi ale existenţei umane.

Prin integrarea teologiei în viaţa reală a Bisericii, are loc şi deschiderea ei faţă de problemele lumii în continuă prefacere, pentru că Bise-

50. *Ibidem*, IV, 8, p. 967.
51. *Ibidem*, IV, 5, p. 973.

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

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

Un astfel de «hiatus», aproape general, s-a produs în țările din Orientul Apropiat în secolul al XVIII î.d.Hr., cînd triburi de indo-iranieni au pătruns din stepele est-europene în partea estică a podișului anatolian și au dat loc la mari mișcări de popoare în aceste locuri. Atunci au apărut mitannienii în Asia Mică, kassiții în Mesopotamia, hicsoșii în Egipt ș.a.m.d. [4].

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

În Canaan stăpînirea hicsoșilor a fost urmată de o serie de ocupații egiptene, cuprinzînd aproximativ perioada dintre cca. 1675 și 1175 [5].

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

---

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

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

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

A. A. Bolșacov-Ghimpu

DATE ALE BIBLIEI CONFIRMATE DE CERCETĂRILE ARHEOLOGICE ȘI ISTORICE

Migrația filistenilor

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

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

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

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

---

1. A. Scharff, A. Moortgat, *Ägypten und Vorderasien im Altertum*, München, 1950, p. 25—33; H. Stock, în «Analecta Orientalia», 31, 1949—1950, p. 113; W. Helck, *Untersuchungen zu Manetho und den ägyptischen Königslisten*, Berlin, 1956, p. 83; J. Delorme, *Chronologie des civilisations*, Paris, 1956, p. 26.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15. R. de Vaux, în «Revue biblique», 1965, 1, p. 5—28; J. Finegan, în «Revue Biblique», 1966, 1, p. 146—147.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

21. Z. Mayani, *Les hyksos et le monde de la Bible,* Paris, 1956, p. 137—148; M. Lambert, în «Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale»; L, (1956), 1, p. 40—43; J. A. Wilson în «J.N.E.S.», XVI (1957), 2, p. 139—141; M. Astour, în «Revue d'Assyriologie et d'Archeologie Orientale», LIII (1959) 2, p. 70—76, J. C. L. Gibson, în «J.N.E.S.), XX (1961) 4, p. 217—238; J. R. Kupper, în «Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale», LV (1961) 4, p. 197—200.

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

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

cronologii se renunță de unii istorici la perioada de 40 de ani de ședere a evreilor în deșert (Deut. II, 7), întrucît o stelă din anul al cincilea al domniei lui Mernephtah (1238—1219) sau, după cronologia nouă, 1224—1204), amintește ca supuse de egipteni unele cetăți din Canaan (ca Ascalon, Ghezer, Ienoam) și vorbește de distrugerea lui Israel [16].

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

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

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

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

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

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

16. C. Marston, *op. cit.*, p. 160—162; A. Scharff, A. Moortgat, *op. cit.*, p. 165.

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

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

19. British Museum, *A Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities*, ed. III, Londra, 1922, p. 127—136; C. Marston, *op. cit.*, p. 169.

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

la sfîrșitul secolului al XIII-lea î.d.Hr.[29] ci așa cum se va arăta, cu mult mai înainte, exact în epoca cînd ea a fost dărîmată.

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

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

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

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

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

29. J. Marquet-Krause, în «Syria», XVI (1935), p. 325—345; J. N. Schofield, *The historical background of the Bible*, Londra, 1938, p. 65; A. Jirku, *op. cit.*, p. 30; N. Krîvelev, *Kniga o Biblii*, Moscova, 1958, p. 254; M. Bić. *Palestina od pravěku ke křesťanství*, Praga, 1948, vol. II, p. 286; J. A. Callaway, în «Revue Biblique», 1965, 3, p. 409—415; J. A. Callaway, Murray B. Nicol, în «Bulletin of the American Schools of Oriental Research», în continuare notat «B.A.S.O.R.», 1966, 183, p. 12—19; K. Schoonover, în «Revue Biblique», 1968, 2, p. 243—247.

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

31. E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle a.S. 1906, p. 3—103; E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, vol. I, Paris, 1923, p. 85—86; E. Montet, *Histoire de la Bible*, Paris, 1928, p. 21—31, 36—39, 42, 66; O. Eissfeldt, *Geschichtsschreibung im Alten Testament*, Berlin, 1948, p. 7—18; A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950, p. 82—127; 178—219; F. Kenyon, *The Bible and archaeology*, Londra, 1940, p. 21—22; N. Krîvelev, *op. cit.*, p. 62—107, 134—157, 244—254; A. L. Mongait, în «Sovetscaia Arheologia», 1962, 2, p. 3—9; J. Dus, în «Arhiv Orientalni», XXXII (1964), 4, p. 529—546.

32. G. R. Driver, *Semitic writing from pictograph to alphabet*, Londra, 1948, p. 79—81, 191—196.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

34. R. A. Parker, în «J.N.R.S.», XVI (1957), 1, p. 39—43; E. Hornung, *op. cit.*, p. 57.

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

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

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

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

cronicarii (III Regi IV, 3) au continuat opera şi aveau s-o continue şi separat la curţile celor două regate.

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

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

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

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

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

Din analiza textelor biblice rezultă că mai trebuie considerate ca actualizări şi alte două ştiri despre filisteni din epoca mai tîrzie a judecătorilor. Una spune că Şamgar a omorît şase sute de filisteni (Jud. III, 31). Textul a fost pus într-un loc necorespunzător întrucît atît înainte (Jud. III, 15—30), cît şi după el (Jud. IV, 1) se

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

Doctorand Gheorghe Bogdaproste

VALOAREA VECHIULUI TESTAMENT PENTRU CREŞTINI DUPA FERICITUL AUGUSTIN *

Vechiul Testament care înmănunchiază scrierile proorocilor, ne arată cum a pregătit Dumnezeu mîntuirea oamenilor, cum a păstrat treaza ideea mesianică în inimi şi cum s-a îngrijit «ca la plinirea vremii» Domnul Hristos să fie primit şi recunoscut drept Mesia [1]. De aceea, Sfinţii Părinţi şi scriitorii bisericeşti pretutindeni şi continuu au arătat o atenţie deosebită Vechiului Testament, ca parte a Sfintei Scripturi împreună cu Noul Testament. Studiul Sfintei Scripturi făcea parte integrantă din preocupările lor zilnice Deşi «trecuse umbra Legii» (Col. II, 17; Evr. X, 1), Vechiul Testament rămînea mai departe o preţioasă mărturie şi o moştenire sfîntă şi dumnezeiască, pentru toţi creştinii. Astfel Sfîntul Clement Alexandrinul apreciază Vechiul Testament, după cuvintele Sfîntului Apostol Pavel (Gal. III, 24) ca fiind „παιδαγωγὸς εἰς χριστόν," iar cărţile lui ca «scrieri adevărate» [2]. Sfîntul Iustin Martirul şi Filozoful Ioan Gură de Aur, ş.a., vom întîlni cele mai frumoase aprecieri cu privire la caracterul inspirat, valoarea religioasă şi moral-socială a scrierilor Vechiului Testament [3].

Dintre Părinţii apuseni se remarcă în mod deosebit în această privinţă Fericitul Augustin, unul dintre cei mai mari scriitori bisericeşti. Fericitul Augustin a văzut permanent în Sfînta Scriptură izvorul nesecat de învăţături şi adevăruri pe care, ca păstor de suflete, simţea nevoia să le arate prin scris şi viu grai, celor ce-i citeau opera sau îi ascultau cuvîntările. Sfînta Scriptură a fost preocuparea sa zilnică, fapt care a făcut ca prin opera lui scrisă să găsească în extensiune pe toţi scriitorii bisericeşti, cu excepţia lui Origen [4]. Contemporanii Fericitului Augustin, mai apropiaţi sau mai depărtaţi, au înregistrat cu admiraţie prodigioasa operă a marelui episcop hipponez, mai ales că ea a apărut într-o vreme cînd (sfîrşitul secolului al IV-lea şi începutul secolului al V-lea) Orientul, dar mai cu seamă Occidentul, era frămîntat de apariţia unor eretici, ale căror învăţături greşite cu privire la Vechiul Testament, deveniseră din ce în ce mai ameninţătoare pentru Biserică, provocînd dezbinări şi neînţelegeri între creştini. Fericitul Augustin s-a lovit adesea de atacurile maniheilor, marcioniţilor, pelagienilor şi donatiştilor, îndreptate împotriva Vechiului Testa-

---

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

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

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

3. Pr. Prof. N. Neaga, *N-am venit să stric Legea,* Sibiu, 1940, p. 84.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vorbind despre rolul și importanța Sfîntului Duh care a inspirat pe aghiografii Vechiului și Noului Testament, Fericitul Augustin subliniază că tot ce au grăit și au scris proorocii este de la Dumnezeu și a fost descoperit spre binele tuturor oamenilor [13].

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

7. Pr. Prof. Ioan Coman, *Patrologia*, București, 1956, p. 251.
8. Pr. Prof. I. Popescu-Mălăești, *Ia și citește*, partea I, București, 1912, p. 5.
9. *De utilitate credendi*, I, 3, 9, P.L., vol. XLII, col. 71.
10. *De spiritu it littera*, I, 20, 35, P.L., XLIV, col. 221.
11. *Idem*, I, 14, 23, P.L., vol. XLIV, col. 215.
12. *De utilitate...* I, 6, P.L., vol. XLII, col. 75.
13. *Sermo XXXIV*, 1, 2, P.L., vol. XXXVIII, col. 210—211.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

14. *Enaratio in psalmum*, LXXIII, 2, P.L., vol. XXXVI, col. 931.
15. *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, I, 17, 35, P.L., vol. XLII, col. 623; Vezi și: *De utilitate...*, I, 5, 11, P.L., vol. XLII, col. 73.
16. *Sermo*, I, 4, P.L., vol. XXXVIII, col. 25.
17. *Contra adversarium...*, I, 17, 35. P.L., vol. VLII, col. 623—624.
18. *De gestis Pelagii*, I, 5, 15, P.L., vol. XLIV, col. 329.
19. *Contra Faustum manichaeum*, IV, 2, P.L., XLII, col. 218 și XII, 2, col. 254.
20. *De utilitate...*, I, 6, P.L., vol. XLII, col. 77.
21. *Contra Faustum...*, X, 3, P.L., vol. XLII, col. 244.

teană despre cărțile canonice ale Vechiului Testament și vor menține deosebirea de valoare dintre aceste cărți și cele anaghinoscomena [30].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

neprefăcută îl va scăpa de osîndă. În aceste toate și peste aceste toate este nevoie de ajutorul lui Dumnezeu. El sfințește inima curată, binecuvintează conștiința sănătoasă și întărește credința neprefăcută. El prin Duhul Său cel Sfînt, îndrumă și garantează toată lucrarea ce se face spre zidire și viață» [42].

Dar Fericitul Augustin nu trece cu vederea nici pregătirea intelectuală și cunoștințele ce trebuie să le posede tîlcuitorul Sfintei Scripturi, cu atît mai mult cu cît lucrurile pe care vrea să le facă cunoscute oamenilor au fost scrise în vremuri îndepărtate. Mai întîi, zice el, «cel ce citește Sfînta Scriptură și o tîlcuiește trebuie să aibă o pregătire filologică deosebită. Pentru aceasta cunoașterea limbii ebraice și a celei grecești îi este indispensabilă» [43]. Totodată el recomandă ca cei care tîlcuiesc Sfînta Scriptură să aibă și cunoștințe de istorie și geografie; cunoștințe din domeniul gîndirii, ca acelea de filozofie, retorică, logică și astronomie etc. Toate acestea îi vor ajuta la înțelegerea multor probleme cuprinse în Sfînta Scriptură [44].

Un alt lucru deosebit de important pe care-l cere Fericitul Augustin pentru interpretarea Vechiului Testament, este ca orice explicare să se facă în conformitate cu Tradiția Bisericii. «Tîlcuitorul Sfintei Scripturi — zice Fericitul Augustin — este dator a se menține mereu în legătură directă cu acest curent viu al Tradiției dumnezeiești; iar regulele lui de interpretare să fie acele ale unei credințe vii și adevărate» [45]. Interpretul care ar da Sfintei Scripturi un alt sens decît acela pe care-l dă însuși autorul sfînt se înșeală... Adevărata interpretare se întemeiază, după Fericitul Augustin, pe trei fundamente: *credință, nădejde și dragoste*. Cei ce se abat de la această cale, rătăcesc singuri, se rup de tulpina adevărului care este Biserica lui Hristos și care singură posedă garanția adevăratului sens al Sfintei Scripturi, fiind asistată de Duhul Sfînt [46]. În interpretarea Sfintei Scripturi, Fericitul Augustin rămîne credincios metodei folosită de școala alexandrină, apreciind mai mult metoda alegorică „pe care o folosește în special în omiliile sale. Nu neglijează însă nici metoda istorico-literară apreciată îndeosebi de Școala antiohiană. De această metodă se folosește în special în scrierile polemice. Fericitul Augustin este convins de faptul că numai o adevărată interpretare a Vechiului Testament poate să descopere creștinilor adevărata valoare a scrierilor Sfintei Scripturi. Plecînd de la această convingere nu uită ca în scrierile sale să scoată în evidență și caracterul dogmatic și moral-social al Vechiului Testament. Rolul său sacerdotal în Biserică și experiența vieții l-au făcut să pună în legătură totdeauna cerul cu pămîntul, viața de dincolo cu cea de aici, harul lui Dumnezeu cu condițiile subiective care se cer realizate pentru dobîndirea mîntuirii.

Cea mai cuprinzătoare idee care se desprinde din Vechiul Testament este *ideea de mîntuire*. Omul din vremurile zugrăvite în această parte a Sfintei Scripturi simțea că liniștea pe care sufletul său o dorea se găsește undeva, dar nu știa unde. O căuta unde mintea lui pricepea: mutîndu-se din loc în loc; închinîndu-se cînd la un zeu cînd la altul; cînd la un element al naturii care-l impresiona mai mult; în jertfe de animale sau chiar omenești, cu practici și obiceiuri ce i le arăta simțul firesc și pe care mintea lui mărginită le găsea drept bune. În toate aceste frămîntări nu era decît dorința de mîntuire. În Vechiul Testament aflăm expunerea mersului acestui

42. *De doctrina...* I, 38, P.L., vol. XXXIV, col. 42.
43. *Ibidem.*
44. *Idem*, II, 16, P.L., vol. XXXIV, col. 47; II, 27. P.L., vol. XXXIV, col. 55 și II, 28, 42—44. P.L., vol. XXXIV, col. 55—56.
45. *Contra adversarium Legis....* II, 9, P.L., vol. XLII, col. 658.
46. *De doctrina...*, I, 35, 41. P.L., vol. XXXIV, col. 34 și II, 30, P.L., XXXIX, col. 58.

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

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

36. *Enarratio...*, I, 5, P.L., vol. XXXVI, col. 69; III, 5, P.L., vol. XXXVI, col. 74, și LXXXVIII, 17, P.L., vol. XXXVI, col. 1020.

37. *Enarratio...*, CXIII, 1, 5, P.L., vol. XXXVII, col. 1476, 1478 și 1482—1483.

38. *Idem*, XLIX, 8, 9, P.L., vol. XXXVI, col. 570; LXX, 16, P.L., vol. XXXVI, col. 895; LXXXVI, 4, P.L., vol. XXXVII, col. 1103; LXXXIX, 10, P.L., vol. XXXVII, col. 1144—1145.

39. *Idem*, *LXXI*, P.L., vol. XXXVI, col. 901—902; XXXIII, 2, P.L., vol. XXXVI, col. 306.

40. Așa procedează în cuvîntările la psalmii: III, 9—10, P.L., vol. XXVI, col. 76—78; XLI, 14 P.L., vol. XXXVI, col. 174; LII, 3, P.L., vol. XXXVI, col. 614, etc.

41. *Idem*, XXXIX, 7, P.L., vol. XXXVI, col. 437—438; LXXX, 8, P.L., vol. XXXVII col. 1037; XCVIII, 12, P.L., vol. XXXVII, col. 1267 etc.

aduce nici o roadă dacă inima este în dezacord cu faptele omului [55]. Fapta cea bună în concepția Fericitului Augustin așa cum reiese din aprecierile făcute asupra Vechiului Testament, nu este numai milostenia, ci în primul rînd împlinirea binelui, a dreptății și a păcii între oameni. Despre această pace și dreptate ne vorbește Vechiul Testament. Pacea și dreptatea trebuie să fie actualizate permanent în viața creștinilor. Ele sînt ca doi prieteni nedespărțiți: «dacă am întreba întregul neam omenesc de voiește pacea, toți oamenii n-ar avea decît acest răspuns: o voim, o dorim, o iubim» [56]. În special preceptele despre dreptate sînt cuprinse în cele Două Table ale Legii date de Dumnezeu lui Moise pe Muntele Sinai. Tot acolo creștinii găsesc și precepte despre înțelepciune și pilde de bună conduită în viață [57]. Vechiul Testament contribuie la înțelegerea unor adevăruri de credință creștină ca: învățătura despre îngeri (Gen. XVI, 17; XXXIII, 1; I Regi XXII, 9; Dan. X, 13; Jud. XIII, 20; Zah. I 12; Maleahi III, 25 etc.), necesitatea pocăinței, nemurirea sufletului, păcatul strămoșesc (Osea VI, 7; Ps. I, 7; Iov XIV, 4), judecata particulară și universală, răsplata și pedeapsa veșnică etc.

Interesant de amintit este faptul că Fericitul Augustin atunci cînd vorbește de valoarea morală a Vechiului Testament pentru creștini, pune un accent deosebit pe rolul faptelor pentru viața creștină. Acest lucru desigur că este în contrazicere cu învățătura autorului despre har, potrivit căreia mîntuirea omului, e în întregime opera harului lui Dumnezeu. Meritele omului, atunci cînd există, sînt efectele harului. Faptele omului nu preced, ci urmează harului; omul n-ar putea face fapte bune dacă n-ar primi harul prin credință [58]. Se pare însă că Fericitul Augustin oscilează, ori aceste precizări la Vechiul Testament au fost scrise anterior emiterii teoriei despre har.

Pentru Fericitul Augustin, toate învățăturile pe care ni le dă Dumnezeu, așa cum le aflăm în Vechiul Testament, se reduc la credință, nădejde și dragoste, care nu sînt altceva decît cele trei virtuți teologice, ale creștinilor de mai tîrziu [59].

Raportul dintre Vechiul Testament și Noul Testament. — După Fericitul Augustin valoarea Vechiului Testament pentru creștini reiese mai pregnant din legătura strînsă care există între cele două testamente. Acest raport este definit de Fericitul Augustin în cuvintele: «omnia divina scripta inter se pacata constituunt» [60]. Ceea ce unește prin excelență Vechiul Testament și Noul Testament este persoana lui Mesia, Fiul lui Dumnezeu, vestit odinioară prin gura proorocilor, Mijlocitorul și Mîntuitorul lumii [61]. De aceea, cele două Testamente sînt în deplin acord și în amîndouă se aude același glas vrednic de crezut și de auzit [62]. Fără Vechiul Testament, învățătura creștină și-ar pierde temelia istorică. Taina Împărăției cerurilor care era voalată în Vechiul Testament, s-a descoperit în Noul Testament la plinirea vremii. Permanent în cuvîntările sale la psalmi Fericitul Augustin subliniază caracterul mesianic al Vechiului Testament. El ne cere să raportăm totul la Hristos, dacă voim să sesizăm

55. *Ibidem*, LXVI, 10, P.L., vol. XXXVI, col. 811—812.
56. *Ibidem*, LXXXIV, 12, P.L., vol. XXXVII, col. 1078; CXXXIV, 2, P.L., vol. XXXVII, col. 1739.
57. *De spiritu et littera...*, XXI, 36, P.L., vol. XLIV, col. 222.
58. Pr. Prof. Ioan Coman, *Patrologie...*, p. 260.
59. *Enarratio...*, XCI, 1, P.L., vol. XXXVII, col. 1171.
60. *Sermo I*, P.L., vol. XXXII, col. 25.
61. *Enarratio...*, CXLIX, 12, P.L., vol. XXXVII, col. 1956.
62. *Idem*, XLIX, 3, P.L., vol. XXXVI, col. 573—574.

ideal general al mîntuirii lumii, cu întregul lui complex de idei înainte mergătoare sau ajutătoare în vremea și pe treapta pe care se afla [47]. Tocmai această idee stă și la temelia proorociilor, pe care Vechiul Testament le pune în adevărata lor lumină. De aceea, zice Fericitul Augustin: «Proorociile nu sînt spuse ca prin ele să dovedim numai pe Mîntuitorul, ci și pentru ca să-L înțelegem. Dumnezeu însuși nu are nevoie să dovedească adevărul faptelor și spuselor Sale. Ele se dovedesc prin ele însile. Noi oamenii ne luptăm ca să le înțelegem» [48]. Pentru ca mîntuirea să poată fi înțeleasă de oameni, Dumnezeu și-a ales un popor pe care l-a condus și l-a crescut; i-a dat Legea ca prin supunerea față de ea să tindă spre fericirea dorită. Dorința de mîntuire l-a transformat pe omul cel vechi, într-un om nou vrednic de binefacerile divine. De aici și îndemnul Fericitului Augustin: «Ascultați glasul psalmistului Vechiului Testament care zice: «Cîntați Domnului cîntare nouă cîntați-i frumos cu strigăt de bucurie». Această cîntare nouă înseamnă dezbrăcarea omului vechi de toate poftirile rele și îmbrăcarea în omul cel nou, omul unui legămînt nou, din respectarea căruia va dobîndi mîntuirea» [49]. Dorința de mîntuire îl face pe om mai bun, mai drept, mai uman. Sînt binecunoscute problemele morale pe care le ridică Vechiul Testament. Ca să ajungă fericit, omul trebuie să fie curat și să se păstreze fără prihană, smerit cu cugetul și cu inima, după cuvintele psalmistului: «jertfa plăcută lui Dumnezeu este inima smerită». Un sacrificiu neprihănit pe care, după același cuvînt al psalmistului, îl putem aduce ofrandă lui Dumnezeu este sufletul nostru pocăit [50]. Toate actele de cult și toate curățirile religioase din Vechiul Testament nu au alt scop decît să imprime oamenilor în suflete și-n inimi, ideea de curăție, de păstrare pe calea neprihănirii. Cerința de a fi moral, este pusă în Vechiul Testament pe același plan cu cerința religioasă a cărui fruct este mîntuirea: «după rodul lor îi veți cunoaște» (Ps. XIV, 2—5, Matei VII, 20, Gal. V, 22 etc.). Îndatorirea de a se păstra fără prihană este cerută de însăși ființa lui Dumnezeu. El este curat și sfînt și nici un om nu I se poate înfățișa altfel pentru că Dumnezeu îl vrea pe om întreg, cu sufletul curat și trupul neprihănit [51]. De aceea, Vechiul Testament pune adesea accentul nu numai pe cuvinte ci și pe fapta bună: «Nu numai cu vocea ta să se facă auzite laudele lui Dumnezeu, ci și faptele tale să fie de acord cu vocea ta, căci Dumnezeu nu ascultă nu numai armonia cuvintelor, ci și pe aceea a faptelor bune» [52]. Să lăudăm pe Domnul cîntîndu-I cîntarea cea nouă cu glasul și cu mintea prin fapte bune; să-I cîntăm aliluia, dînd pîine celui flămînd și îmbrăcînd pe cel gol, în așa fel încît inima noastră să cînte în armonie cu cuvintele noastre după pilda sfinților» [53]. «Nu este de nici un folos zice Fericitul Augustin să auzim mereu învățăturile dacă nu le și trăim. Cele auzite trebuie puse în practică. Ar fi un lucru inutil să proclamăm adevărul și binele dacă inima nu este de acord cu cuvintele, și la fel ce bun să-l auzim dacă nu-l zidim pe piatră tare? Acela care ascultă și pune în practică cele învățate, își ridică edificiul de piatră; dacă însă ascultăm și nu urmăm ceea ce ascultăm, este zidire pe nisip» [54]. Pentru creștini, adevărul rostit în Vechiul Testament prin gura profeților, nu

47. *Idem*, II, 30, P.L., vol. XLIX, col. 59—60.
48. *Ibidem*.
49. *Enarratio...*, XXXII, 3.., P.L., vol. XXXVI, col. 278—279.
50. *Idem*, IV, 7, P.L., vol. XXXVI, col. 81.
51. *De doctrina...*, II, 30, P.L., vol. XLIX, col. 60.
52. *Enarratio...*, CXLVI, 2, P.L., vol. XXXVII, col. 1889.
53. *Enarratio...*, CXLIX, 1, P.L., vol. XXXVII, col. 1949.
54. *Idem*, LVII, 23, P.L., vol. XXXVI, col. 692.

maturitatea de credință și cunoaștere a lui Iisus Hristos nu numai ca Fiu al Omului, ci mai ales ca Fiu al lui Dumnezeu (Efes. IV, 13) [69]. Legea Veche a venit din exterior pe cînd Legea cea Nouă a fost întipărită în adîncurile sufletești ale celui îndreptat și eliberat de întunericul păcatului și al neputinței. Ceea ce atunci înspăimînta din exterior, produce acum bucurie interioară. «Noi acceptăm autoritatea Vechiului Testament, zice Fericitul Augustin, nu în sensul că ne-ar impune aceeași robie ca și celor vechi, ci pentru că ne aduce mărturie despre libertatea noastră creștină» [70]. În acest sens trebuie să înțelegem și cuvintele Apostolului Pavel: «Pentru că n-ați primit iarăși Duh de robie, ca să vă fie iarăși frică, ci ați primit Duhul înfierii, prin care strigă Avva, Părinte» (Rom. VIII, 15). Toate mărturiile Vechiului Testament întăresc și lămuresc cele din Noul Testament, deoarece adevărul ni s-a descoperit succesiv după puterile noastre, de a-L primi, pînă ce lumina veșnică s-a descoperit în ochii noștri în toată splendoarea ei [71].

Venirea lui Hristos, Desăvîrșitorul Legii Vechi [72], a dovedit cu prisosință adevărul cuvintelor profetului Ieremia: «Iată vin zile, zice Domnul, cînd voi încheia cu casa lui Israel și cu casa lui Iuda, Legămînt Nou, însă nu ca legămîntul, pe care l-am încheiat cu părinții lor în ziua cînd I-am luat de mînă ca să-i scot din pămîntul Egiptului... Ci iată legămîntul pe care-l voi încheia cu casa lui Israel după zilele acelea, zice Domnul: voi pune Legea Mea înlăuntrul lor și pe inimile lor o voi scrie și le voi fi lor Dumnezeu, iar ei îmi vor fi Mie popor» (Ier. XXXI, 31—33).

Creștinismul este poporul cel nou al lui Dumnezeu, care a primit toate cele ce s-au prezis despre Întemeietorul lui, Domnul Hristos, care n-a înlăturat «vechile semne ale lucrurilor viitoare», ci le-a schimbat, le-a umplut cu un duh nou, împlinind cele ce au fost proorocite [73]. Plinirea sau desăvîrșirea Legii Vechi este Domnul Hristos (Matei V, 17—18), care a venit în lume ca să desființeze «zapisul păcatelor» dintre noi oamenii și Dumnezeu, din pricina greșelii primului om, Adam. Iisus Hristos, se aduce pe Sine jertfă de răscumpărare, pentru ca, prin jertfa Sa, omul să se ridice la starea din care căzuse și să poată dobîndi mîntuirea.

Pentru creștini jertfa Noului Testament a înlocuit în chip desăvîrșit «sacrificiile sîngeroase ale Vechiului Testament», iar bucuria și măreția revelației desăvîrșite, care s-a făcut prin Iisus Hristos, fac ca toți creștinii să prețuiască și să respecte Sfînta Scriptură a Vechiului Testament, convinși de legătura indisolubilă ce există între cele două Testamente. Această legătură o exprimă Fericitul Augustin prin nemuritoarele cuvinte: «Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet» [74].

Iată cum, într-o perioadă cînd Vechiul Testament era atacat de învățăturile greșite ale unor eretici, Fericitul Augustin reușește ca nimeni altul, să-l ridice la adevărata lui valoare. Numai iubind, prețuind și înțelegînd învățăturile Vechiului Testament, creștinii vor ajunge să înțeleagă mai bine învățătura înaltă și desăvîrșită dată de Domnul Hristos.

*

69. *De gestüs Relugii...*, I, 5, P.L., vol. XLIV, col. 328.

70. *Contra Faustum...*, VIII, 2, P.L., vol. XLII, col. 240; vezi și *Enarratio...*, CXI, 8, P.L., vol. XXXVII, col. 1470.

71. *Contra Faustum...*, IV, 2, P.L., vol. XLII. col. 304; și *Adversus Iudaeos*, I, 2, P.L., vol. XLII, col. 52.

72. *De spiritu...*, I, 17, 30, P.L., vol. XLIV, col. 219; *Enarratio...*, LXXIII, 2, P.L., vol. XXXVI, col. 930.

73. *Adversus Iudaeos...*, I, 3, P.L., vol. XLII, ccl. 53.

74. *Questionum S. Augustin in Heptateuchum*, II, 73, P.L., vol. XXXIV, col. 632.

adevăratul înțeles al celor scrise de psalmist [63]. Ceea ce s-a scris înainte de venirea Mîntuitorului nu s-a scris decît pentru a pune în lumină venirea Domnului Hristos, cu viața Lui pilduitoare și cu învățătura Lui înaltă și desăvîrșită. Atunci, în acele vremuri depărtate pe care le găsim zugrăvite în Vechiul Testament, vom afla în afară de proorocii, acele idei pe care Domnul Hristos, încălzindu-le și luminîndu-le, a făcut să iasă din ele, mai tîrziu, frumoasa învățătură creștină. În acest sens, Vechiul Testament este profeția Noului și mărturiile celui dintîi întăresc credința celui de al doilea, care se află în primul așa cum fructul se află în rădăcină [64]. Bărbatul fericit din Vechiul Testament care nu umblă în sfatul necredincioșilor, este Domnul Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care a venit în calea păcătoșilor prin întrupare spre mîntuirea oamenilor. Însuși Mîntuitorul face deseori aluzie la lucrul acesta, atunci cînd îi mustră pe evrei pentru necredința lor, zicînd: «De ați fi crezut pe Moise, M-ați fi crezut și pe Mine, căci acela a scris despre Mine. Iar dacă voi nu credeți scripturile aceluia, cum veți crede cuvintele Mele?» (Ioan V, 46—47). Și tot El, după înviere, aduce și această mărturie: «Trebuie să se plinească toate cele scrise despre Mine în Legea lui Moise, în Profeți și în Psalmi» (Luca XXIV, 44).

După Fericitul Augustin, regele David prefigurează mereu pe Mîntuitorul Hristos. El a stat înaintea lui Absalom, tot așa cum a stat Iisus în fața lui Iuda. Iisus Hristos este cel despre care David a vorbit deseori în psalmi: «El care deși era drept a suferit în tăcere, El care deși nu era de la noi, a venit la noi îmbrăcînd natura noastră neputincioasă, spre a ne face părtași la natura Sa divină» [65]. În Saul, vrăjmașul lui David, Fericitul Augustin vede pe cei necredincioși care nu respectă și nu iubesc Legea Domnului [66]. De asemenea, și în persoana lui Solomon, al cărui nume înseamnă pace, Fericitul Augustin îl vede pe Mîntuitorul. Ridicînd templul din Ierusalim, Solomon închipuiește pe Iisus Hristos care a venit în lume să zidească Biserica Sa [67]. Domnul Hristos și Biserica în totalitatea ei, unește cerul cu pămîntul, căci Hristos, Capul ei, este în ceruri, iar credincioșii, mădularele ce alcătuiesc Trupul, se află pe pămînt. În diferiți psalmi, Fericitul Augustin vede anticipată învierea Domnului, care este temeiul speranței noastre în învierea cea de obște, de la sfîrșitul veacurilor [68].

Subliniind legătura indisolubilă dintre cele două Testamente, Fericitul Augustin scoate în evidență totodată și superioritatea Noului Testament față de Vechiul Testament, precum și rolul pe care l-a avut Legea Veche în vederea primirii celei noi. În acest sens, Fericitul Augustin demonstrează adversarilor Legii vechi, că Domnul Hristos n-a desființat această Lege, ci a desăvîrșit-o. Analizată în raport cu cei cărora le-a fost descoperită și cu cerințele vremii în care a fost instituită, Legea veche apărea desăvîrșită, dar comparînd-o cu Legea Noului Testament, ea apare nedesăvîrșită. Aceasta însă nu înseamnă că Legea Veche și-a pierdut complet valabilitatea. Însuși Mîntuitorul a spus: «Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric ci să plinesc» (Matei V, 17). Vechiul Testament promite și acordă ceea ce poate înflăcăra dorințele omului vechi iar Noul prin lucrarea de sfințire în Biserică dă posibilitate celor ce au devenit fii ai lui Dumnezeu să ajungă la

63. *Ibidem*, XLVI, 2, P.L., vol. XXXVII, col. 1237—1238.

64. *Contra Faustum...*, XV, 2, P.L., vol. XLII, col. 304; *Enarratio...*, LXXIII, 2 vol. XXXVI, col. 931.

65. *Enarratio...*, VII, 20, P.L., vol. XXXVI, col. 109; LVII, 3, P.L., vol. XXXVI, col. 674—675.

66. *Ibidem*, LI, 1, P.L., vol. XXXVI, col. 464.

67. *Ibidem*, CXVI, 2, P.L., vol. XXXVII, col. 1667—1668; și în Ps. LXXI, 1, P.L., vol. XXXVI, col. 901.

68. *Ibidem*, XLVI, 7, P.L., vol. XXXVI, col. 528.

Diac. Doctorand Ion Boştenaru

MUZICĂ ŞI CULT ÎN BISERICA ORTODOXĂ *

Aplicare specială la cîntarea bisericească

Cîntarea este expresia vie a unor stări sufleteşti ale omului, e o oglindă în care se reflectă bucuriile şi durerile sufletului omenesc, înfrîngerile şi speranţele lui, credinţa şi dragostea lui către Dumnezeu, om şi natură. Cîntarea este limba universală prin care se înţeleg între ei oamenii din toate timpurile şi locurile.

Ea este o armonie — fragment din armoniile cosmosului creat şi guvernat de Dumnezeu, între ale Cărui atribute este şi armonia însăşi.

Într-un sens mai larg, ea este arta cea mai expresivă, mai comunicativă şi cea mai potrivită pentru a revărsa în afară efluviul nesecat al vieţii noastre sufleteşti. Dacă prin cuvînt omul are posibilitatea să împărtăşească semenilor săi toate gîndurile, toate sentimentele sau frămîntările sale, prin cîntare fiinţa umană se ridică deasupra acestor comunicări. Prin cîntare, viaţa omului se înseninează, inima îi este desfătată iar întreaga fiinţă îi este vrăjită, încîntată, transportată de pe pămînt, către regiunea unde tronează frumosul, sublimul, Dumnezeirea. Numai aşa se explică faptul că, cercetînd trecutul omenirii, aflăm că în tot locul şi în tot timpul, cîntarea a fost prezentă în cultul tuturor popoarelor, fără deosebire de credinţă, ea fiind, aşa după cum vom arăta în cele ce urmează, o formă complexă de manifestare a sentimentului religios.

Biserica, deplin conştientă de efectul de netăgăduit pe care îl are cîntarea asupra sufletului omenesc, chiar de la începuturile sale a introdus-o în serviciile religioase, fiind forma cea mai desăvîrşită de exprimare şi popularizare a cultului.

În cîteva cuvinte «cultul este totalitatea formelor, a riturilor şi a ceremoniilor fixate, stabilite şi consfinţite sau acceptate de Biserică, prin care ea împărtăşeşte credincioşilor harul sfinţitor al lui Dumnezeu şi prin care comunitatea sau obştea credincioşilor ortodocşi îşi exprimă atitudinea şi sentimentele ei faţă de Dumnezeu, adică îl cinsteşte sau îl slăveşte, îi mulţumeşte şi I se roagă» [1].

«Orice formă de cult nu este altceva decît o formă de exprimare sau revărsare în afară a unui fond sufletesc» [2], avînd ca izvor ideia «religioasă despre divinitate, idee care inspiră şi conturează caracterul cultului» de care se leagă şi semnificaţia cîntării bisericeşti.

De aceea, «nicăieri nu se vede mai bine strînsa-legătură organică dintre cult şi religie, ca în Ortodoxie. Într-adevăr, dogmele ortodoxe au găsit în formele cultului nostru — dar mai ales în bogata imnografie bizantină, care este o adevărată antologie teologică versificată, admirabile forme de exprimare şi popularizare. Cele două suporturi sau temeiuri ale oricărui cult, adică pe de o parte dogma sau învăţătura,

---

* Lucrare de seminar susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, întocmită sub îndrumarea Prof. N. Lungu care a şi dat avizul pentru publicare.

1. Prof. Pr. E. Braniştе, *Cultul Bisericii Ortodoxe Române faţă de cultul celorlate confesiuni creştine şi al sectelor din ţara noastră*, în «Studii Teologice», III (1951), 1—2, p. 3.

2. *Ibidem*, p. 3.

Studiul Sfintei Scripturi a constituit pentru Fericitul Augustin o preocupare constantă și trainică, preocupare, care l-a ridicat pe vestitul episcop de Hippo Regius pe culmile gîndirii creștine. Raportul principal care l-a susținut în activitatea sa de propovăduitor al Sfintei Scripturi, a fost dragostea lui pentru Biserică, pentru Hristos și pentru oameni. Această dragoste l-a făcut să descopere în Vechiul Testament în primul rînd pe Mîntuitorul și pe toți aceia pentru care El a venit în lume.

Cuvîntările sale la Geneză, omiliile sale la Psalmi și abundența de texte și probleme din Vechiul Testament în scrierile sale, dovedesc cu prisosință valoarea primei părți a Sfintei Scripturi pentru creștini și pentru Biserica universală. Lupta, pe care Fericitul Augustin a fost nevoit să o ducă cu ereziile timpului și adversarii Vechiului Testament, a stimulat în mod pregnant munca imensă pe care a depus-o, din dorința de a sublinia rolul covîrșitor pe care-l au scrierile Vechiului Testament pentru creștini. Aceste scrieri Fericitul Augustin le prezintă drept izvoare vrednice de crezut, atît în ce privește cunoașterea trecutului, cît și a religiei celei adevărate [75]. Fără Vechiul Testament, creștinismul și-ar pierde temelia istorică și multe din învățăturile lui ar fi greu de pătruns.

Cu toate că Vechiul Testament are caracter general prefigurativ, fiind umbra celor viitoare (Col. II, 17) și îndrumător spre Hristos (Gal. III, 24), și cu toate că acest rol a încetat după cum arată Sfîntul Apostol Pavel (Evr. X, 9; Gal. III, 23), totuși își are rostul său, autoritatea, demnitatea și valoarea sa pentru creștini. Vechiul Testament face parte din iconomia mîntuirii neamului omenesc. În el se arată cum a pregătit Dumnezeu această mîntuire, cum a ținut trează ideea mesianică de-a lungul veacurilor, cum s-a păstrat credința cea adevărată și cum s-a îngrijit ca «la plinirea vremii» Domnul Hristos să fie arătat, cunoscut și primit drept Mesia, Fiul lui Dumnezeu și Mîntuitorul lumii. De aceea, nota dominantă a lucrărilor Fericitului Augustin cu privire la Vechiul Testament, o constituie caracterul lor hristocentric și ecleziocentric. Toate învățăturile pe care le scoate din studiul Sfintei Scripturi a Vechiului Testament capătă o aplicare practică pentru viața de aici și au o orientare eshatologică. Meritul deosebit al Fericitului Augustin este de a fi arătat, că profeții Vechiului Testament au îndreptat privirile contemporanilor lor nu spre un trecut ce ar închide în sine o epocă de aur, ci spre un viitor mai îndepărtat, cînd oamenii se vor respecta și iubi cînd pacea zidită pe dreptate, va fi suverană și definitivă [76]. Bun cunoscător al Sfintei Scripturi, el pune într-o permanentă legătură Vechiul Testament cu Noul Testament, în care aplică principiul «Scriptura Scripturae interpres». Interpretarea Sfintei Scripturi o face în deplin acord cu normele Sfintei Tradiții. Fericitul Augustin a știut să rezolve pozitiv problemele de bază ale studiului Vechiului Testament ca cea a interpretării, a inspirației și canonicității cărților, a raportului dintre cele două Testamente etc. Atitudinea lui față de aceste probleme a rămas normativă pentru timpurile următoare la scriitorii latini.

Felul în care Fericitul Augustin știe să reliefeze valoarea Vechiului Testament pentru creștini, varietatea problemelor tratate în legătură cu Vechiul Testament, originalitatea multora din soluțiile geniului său incontestabil, fac din el o personalitate marcantă în istoria Bisericii și în istoria culturii creștine vechi.

75. *De genesi ad litteram*, liber imperfectus, Cap. IX, P.L., vol. XXXIV, col. 233.
76. *De civitate...*, IX, 16, P.L., XLI, col. 640.

în climatul superior al armoniei — latură comună naturii divine — apropiind astfel pe om de Creator.

Cîntarea bisericească, — apelînd la formele simplității expresiei armonice, are prin aceasta posibilitatea de a pune pe om în dialog direct cu Dumnezeu.

Granița între artă și religie — amîndouă — mijloace ale înălțării omului spre zona superioară a existenței — dispare total cînd cîntarea bisericească atinge culmile desăvîrșirii, prin simplitate și sinceritate. Atunci planurile se suprapun — credinciosul intră într-o stare de religiozitate care-i deschide toate valențele ființei pentru a primi în el pe Dumnezeu.

Cel puțin în timpul executării ori al ascultării unei cîntări religioase, elementele superioare ale vieții noastre sufletești — iubirea de bine, de frumos și de adevăr — se ridică la suprafață, se fortifică, pun stăpînire pe noi și devin nota majoră a naturii elevate a omului — ființă zidită de Creator, cu destinația ca prin desăvîrșire să se întoarcă înapoi — în El. Trebuie totuși spus că, dintre toate instrumentele care emit sunete, — vocea omenească este cea mai dotată să pătrundă, să impresioneze și să exalte, fiindcă poartă în cel mai direct mod — capacitatea de transmitere afectivă, ea fiind oarecum glasul sufletului uman, purtînd în el vibrația vieții, care îl deosebește de sunetul produs de materia inertă.

Orice instrument muzical — pentru a impresiona are nevoie să primească această afectivitate de la om. Omul — prin glas — nu mai are nevoie de nici un intermediar. O voce stăpînită de vibrație afectivă este cel mai convingător mijloc de a transmite fiorul inefabil, care înlesnește transpunerea ascultătorului în stările de elevație ce devin adevărate trepte de urcuș spre Dumnezeu.

Ca să înțelegem mai bine acest lucru, este de ajuns ca fiecare să ne ducem cu gîndul la cele mai frumoase dintre slujbele liturgice, la care am participat, unde marea majoritate de credincioși se roagă cîntînd, ori însoțind afectiv și gustînd armoniile corului. «Fără să ne dăm seama, rugăciunile cîntate de cei din jur ne prind și pe noi. Aproape pe nesimțite inima noastră tresaltă; uităm de ceea ce ne înconjură, gîndul zboară către sferele înalte ale Cerului, sufletul se aprinde de dragoste, iar accentele rugăciunilor cîntate încep să vibreze și în noi» [6], chemîndu-ne să urmăm îndemnurile sublime ale inimii înnobilate — și dispusă astfel să zboare spre Dumnezeu și să transpună în viață poruncile Lui.

Cîntarea unită cu rugăciunea este mijlocul ideal prin care se exprimă sentimentul religios. Cîntarea este îmbrăcarea cuvintelor cu modulația vocii. «Mintea exprimă lucrarea sa în cuvinte simple, în formule și fraze reci. Sentimentele însă, nu se mulțumesc numai cu cuvintele simple înfiripate de rațiune. Ele se vor trezite și înălțate pe alte culmi — față de cele obișnuite ale vieții de toate zilele» [7].

Cînd tema melodică este servită de texte cu conținut adînc și exprimat în forme atrăgătoare, acțiunea de înrîurire a muzicii religioase asupra sufletului omenesc este mai puternică. Acest lucru îl realizează cu prisosință textele liturgice din cărțile slujbelor noastre bisericești. Ele cuprind, după cum se știe, creații poetice de o uimitoare frumusețe, care lămuresc, în același timp, adevărurile religioase [8]. Creatorii imnelor bisericești (Sfîntul Efrem Sirul, Sfîntul Roman Melodul, Sfîntul Andrei Criteanul, Sfîntul Ioan Damaschinul ș.a.) au fost oameni ca și noi, care înțelegeau adevărurile religioase nu numai din punct de vedere al rațiunii, ci și al inimii, al simțirii.

---

6. Conf. Pr. Gheorghe Șoima, *Funcțiunile muzicii liturgice*, Sibiu, 1945, p. 47.

7. I. Paruschi, *Despre cîntarea bisericească*, în «Jurnal Moskovskoi Patriarhii», 1949, nr. 11, p. 52—64 (p. 56); în trad. rom. de Pr. Paul Mihail, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXV (1959), 3—4, p. 214—228. 8. *Ibidem*.

iar pe de alta, pietatea sau simțirea și trăirea religioasă, se întrepătrund în chip desăvîrșit în formele cultului...» [3].

Deci, una dintre multele forme de exprimare a cultului este și cîntarea religioasă, care, așa după cum vom vedea, are menirea de a întări puterea cuvîntului și a exprima prin sunete, într-un mod simbolic, mișcarea inimii și a o deștepta, servind astfel atît cuvîntului exprimat prin rugăciune cît și simțului religios.

1. *Cîntarea ca formă de expresie a sentimentului religios.* — Datorită influenței ei asupra sufletului, muzica este cea mai răspîndită artă din lume. Și în timp și în spațiu ea își întinde fibrele și se menține ca un mijloc de exprimare universală a unei vaste game de sentimente umane.

«Începînd cu cele mai de jos trepte de civilizație și sfîrșind cu cele mai înaintate în ceea ce privește cultura, *omul cîntă* cînd vrea să se închine divinității pe care o adoră» [4]. Muzica este astfel un mijloc de a se transpune sufletește pe un plan superior, care să favorizeze comunicările credinciosului cu Dumnezeu, apropiindu-ne de El.

De aici și constatarea că muzica bisericească nu are drept preocupare să satisfacă simțul nostru estetic, să ne delecteze auzul, ci să ne pregătească ființa prin această transpunere sufletească, prin care să fim capabili a ne înălța spre Dumnezeu, a-I simți prezența, ori a-L lăuda și a-I mulțumi.

Cadrul în care se execută ea, îi cere o ținută sobră și aceasta implică un stil cu totul diferit de ale altor genuri de muzică. «Cultul divin reclamă o muzică de o austeritate excepțională, și totuși solemnă» [5]. Așa precum în actul religios ființa materială a omului tinde să se ridice spre spiritual, spre cele cerești, tot așa în cîntarea religioasă trupul creștinului vibrează la unison cu sufletul său — făcîndu-se una.

Cîntarea bisericească este și ea o artă, dar o artă care nu vrea să fie numită artă în înțelesul obișnuit al cuvîntului. Aceasta din cauză că ea nu urmărește numai satisfacerea sentimentului artistic, ori a legilor frumosului, ca celelalte arte. Ea are menirea de a fi «modestă slujitoare» a cultului divin al Bisericii, în scopul cinstirii lui Dumnezeu. Virtuțile ei se fac simțite în fiecare credincios în măsura în care ea contribuie la crearea în el a sentimentului de comuniune cu Dumnezeu și cu semenii săi.

Cîntarea bisericească, privită prin prisma rolului ei și plecînd de la afirmațiile făcute mai sus, nu este numai un suport al sentimentului nostru religios, ci este mijlocul cel mai potrivit prin care putem să ne lepădăm, în timpul cînd ne rugăm, de haina grijilor lumești și să ne îndreptăm gîndul, cu sufletele cucerite, către Dumnezeu, în atmosfera minunată de liniște interioară care se crează în noi prin ea. Menirea cîntării bisericești este de a modela întreaga noastră ființă, făcînd-o prin echilibrul interior pe care îl crează, total disponibilă marilor elevațiuni care au darul de a ne transforma sufletul, de a-l înnobila. Omul credincios își deschide inima, care începe să cînte și să laude pe Dumnezeu prin mijlocirea cîntărilor și mai ales sub forma psalmilor și a imnelor bisericești, avînd drept scop primordial, apropierea cît mai mult de Dumnezeu și prin aceasta, implicit, curățirea sufletească.

Celebrul filozof al antichității — Aristotel — vorbind despre *Catharsis*, nu făcea decît să preconizeze purificarea sufletelor prin intermediul artelor.

Muzica, arta cea mai apropiată de lumea spirituală, este mijlocul capabil să transforme natura umană, să o transpună — din planul preocupărilor pămîntești —

3. *Ibidem*, p. 4. 4. Gavril Galinescu, *Cîntarea bisericească*, Iași, 1941 p. 7.
5. *Ibidem*, p. 95.

se cîntă în cadrul cultului, cuprind mai cu seamă învățături de credință și de morală, cum sînt: dogma unirii ipostatice (*Dogmaticile* celor 8 glasuri); dogma despre nașterea supranaturală a Domnului nostru Iisus Hristos din Fecioara Maria (mai ales la Vecernia și Utrenia praznicului Nașterii Domnului și la Bunavestire); dogma despre Învierea Mîntuitorului (în slujba Învierii și în toate cîntările din Octoih); dogma referitoare la tripersonalitatea lui Dumnezeu și consubstanțialitatea Persoanelor Sfintei Treimi (în canoanele treimice de la miezonoptică și în troparele treimice); dogma despre lucrarea Sfîntului Duh în lume (în slujba Rusaliilor) [14], îndemnuri la credință, iubire, milă și ajutorarea semenilor, etc.

Dacă am asocia unui text religios o melodie, acel text ne va apare în minte ori de cîte ori ne va suna în urechi melodia respectivă. Și de cele mai multe ori — chiar dacă inițial creștinul nu e preocupat în chip special de conținut, de ideie, — creștinul îl asimilează datorită melodiei, prin memorizare și-l pătrunde sau îl asimilează — printr-un proces aproape spontan, care ne face să ne însușim să ne însușim să ne împropriem adevărul revelat și exprimat în textul cîntării, ori îndemnul moral formulat în cîntare etc.

Prin meditație apoi, prin cugetarea la aceste adevăruri dogmatice ori precepte morale, creștinul e obligat și se forțează să dea răspunsul său la glasul lui Dumnezeu și să-i aplice în viață poruncile și legile morale.

Meditația — condiție necesară — a înțelegerii se vede astfel mult înlesnită prin însușirea textului datorită cîntării. Aceasta deoarece, cîntarea are și puterea de a ne ajuta să pătrundem înțelesul cuvintelor cîntate, căci ea subliniază prin accente pe cele mai însemnate, iar prin linia melodică, ascendentă sau descendentă, poate să plasticizeze ideile abstracte reprezentate de acele cuvinte. De aceea «Biserica Ortodoxă a realizat prin mijloacele formelor de cult și mai ales prin cîntarea bisericească, o admirabilă educație religioasă și morală a credincioșilor ei, punîndu-le la îndemînă o întreagă teologie popularizată sub forma imnelor sau a cîntărilor bisericești. Astfel o mare importanță o constituie bogata și splendida poezie imnografică pusă în slujba cultului ortodox, sub forma troparelor, a condacelor, a canoanelor și a diferitelor stihuri sau imne liturgice care alcătuiesc astăzi cuprinsul Mineielor, al Octoihului, al Penticostarului și al Triodului și care au fost integrate mai ales în rînduiala Vecerniei și a Utreniei. Toate acestea au fost alcătuite și introduse în serviciul cultului cu scopul de a cînta, a lămuri, a susține și a apăra credința ortodoxă împotriva deformărilor eretice și sectare» [15].

3. *Rolul comunitar al cîntării bisericești în cult.* — Însemnătatea cîntării bisericești în cult, din punct de vedere psihologic — religios, constă și în faptul că ea este și un mijloc de cultivare și de întărire a unității, a comuniunii dintre membrii Bisericii.

Biserica este trupul lui Hristos, este un organ însuflețit, înzestrat cu o vorbire vie, cu o limbă și o voce comună, care este aceea a colectivității religioase.

Nimic nu contribuie la lucrarea de unificare a credincioșilor ca muzica bisericească. Cîntarea înrudește pe oameni, îi apropie, îi strînge în jurul unei ocupații sau idei comune. Creatorii și organizatorii diferitelor comunități omenești au ținut seama totdeauna de acest lucru, ceea ce istoria ne dovedește din plin.

Tot astfel și cîntarea bisericească din cadrul cultului divin, pe lîngă celelalte roluri, are și pe acela de a uni pe credincioși, de a trezi în ei aceleași gînduri și

14. Conf. Pr. Gheorghe Șoima, *op. cit.*, p. 59—60.

15. Prof. Pr. Ene Branișteș, *Cultul Ortodox ca mijloc de propovăduire a dreptei credințe, a dragostei, a păcii și a bunei înțelegeri între oameni*, în «Studii Teologice», V (1953), 9—10, p. 627.

Orice slujbă religioasă — ortodoxă — este aproape o continuă cîntare a rugăciunilor, la care ne cheamă Sfîntul Apostol Pavel (Evr. XIII, 15) [9].

Viața religioasă, în laturea ei afectivă, sentimentală, își găsește exprimarea sa mai ales sub forma cîntării bisericești, prin care credinciosul poate exprima atît rugăciunea de cerere, cît și lauda, mulțumirea și slăvirea lui Dumnezeu, credința puternică în El, iubirea față de El, sentimentele de pocăință și umilință etc.

«Cîntarea bisericească, la dumnezeieștile slujbe nu este altceva decît limba cu care omul vorbește cu Dumnezeu, este darul plăcut lui Dumnezeu, este o exprimare a sufletului plin de evlavie adîncă față de Dumnezeu» [10].

2. *Rolul didactic-catehetic și educativ al cîntării bisericești.* — Este incontestabil că muzica, prin însușirile sale deosebite, pe lîngă faptul că dă expresie sentimentelor noastre cele mai variate, crează și un sentiment de plăcere. Același lucru se întîmplă și cu cîntarea bisericească. Plecînd de la această constatare, vom vedea că muzica bisericească are și un rol didactic-catehetic și pastoral, tocmai pentru faptul că produce și sentimente de plăcere. De aceea conducătorii Bisericii, Părinții sau scriitorii bisericești, atunci cînd împrejurările au cerut și au îngăduit, au subliniat, cum nu se poate mai bine, rolul cîntării în cult, aproape sub toate aspectele.

Cine ar putea contesta afirmațiile Sfîntului Vasile cel Mare cu privire la rolul didactic-catehetic al cîntării? Iată ce spune într-una din *Omiliile* sale: «Cînd Duhul Sfînt văzu cît de greu era a conduce pe oameni la virtute și de cîte ori se abătuseră de la calea cea dreaptă din cauza înclinării lor naturale spre plăcerile senzuale, ce făcu? El amestecă în preceptele religioase *dulceața melodiei*, pentru ca prin mijlocirea urechii, să primim, fără a ne îndoi, conținutul folositor al cuvintelor...; melodiile armonioase ale psalmilor au fost adăugate pentru ca acei care sînt încă copii și puțin dezvoltați în ceea ce privește vîrsta și spiritul, să-și formeze cu adevărat sufletele, în timp ce ei cred (numai) că execută (cîntă) melodiile» [11].

Același lucru îl afirmă și Sfîntul Ioan Gură de Aur: «Dumnezeu, văzînd că cea mai mare parte dintre oameni erau nepăsători, puțin dispuși să citească lucrurile spirituale și să îndure cu plăcere osteneala, voi să le facă munca mai plăcută; El adăugă la cuvintele profetice melodia, pentru ca, atrași de ritmul cîntării, să-I înalțe toți cu căldură imnele sfinte. Căci nimic pe lume nu deșteaptă atît de mult sufletul, dîndu-i aripi, liberîndu-l de piedicile din lume și desfăcîndu-l de cele trupești, dîndu-i rîvna de a se aplica la cugetările filozofice, făcîndu-l să nu-i pese de toate lucrurile ce țin de viața pămîntească, ca o melodie și o cîntare divină...» *(Explicarea Ps. XLI)* [12].

Din textele menționate, vedem că Sfinții Părinți puneau preț deosebit pe melodie, tocmai pentru faptul că muzica nu este altceva decît instrumentul cel mai potrivit de educație, de însușire a textului religios, reprezentînd un mijloc ușor și folositor, în propovăduirea și asimilarea doctrinei. Sfîntul Ambrozie remarca chiar că «în psalm învățătura face sforțări (conlucrează) alături de har. Îl cîntăm pentru plăcere, dar îl învățăm pentru instruirea noastră. Învățăturile date cu sila nu durează, dar ceea ce ai învățat cu plăcere, o dată ce a intrat în suflet, nu va mai dispare» [13].

Așa se explică de ce aproape toate cîntările Bisericii Ortodoxe sînt menite să îndeplinească această funcție catehetică-didactică și educativă. Textele liturgice care

9. *Ibidem*, p. 57. 10. *Ibidem*, p. 61.

11. *Omilia I la Psalmi*, P. G., t. XXIX, citat după Th. Gerold, *Les Pères de l'Église et la musique*, Paris, 1931, p. 85—86.

12. Citat la Pr. P. Vintilescu, *Despre poezia imnografică...*, București, 1937, p. 210—217.

13. P. G., t. XIV, 905, 5, Citat la Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 222.

iar în al doilea rînd, prin participarea activă a credincioșilor la viața liturgică, se obține sprijinirea și înfăptuirea acțiunii pastorale a preotului.

În zilele noastre ne mîndrim cu organizarea cîntării în comun a credincioșilor în biserică, realizată cu succes în cea mai mare parte a țării, ca urmare a înțeleptei hotărîri a Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din 5 octombrie 1950.

Necesitatea și folosul participării active a credincioșilor la slujbele bisericești se vede și azi ca și în primele veacuri creștine. La aceasta contribuie și mediul prielnic în care se desfășoară viața noastră socială. Ritmul vieții actuale constituie un cadru prielnic pentru dezvoltarea și intensificarea cîntării în comun, chemată să satisfacă — după cum am arătat — cerințele sufletești ale credincioșilor și să contribuie la unirea tuturor într-o singură mare familie, creștină, însuflețită de puterea aceleiași credințe ortodoxe și de același elan religios.

Astfel, hotărîrea Sfîntului Sinod din 5 octombrie 1950 repune pe credincioși în dreptul lor firesc și legitim de participare activă la cîntările și citirile cultului, drept întemeiat pe o veche și lungă tradiție.

Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, cu prilejul unei vizite făcute în Eparhia Aradului spunea: «Am introdus cîntarea omofonă a tuturor credincioșilor în Biserică cu convingerea fermă că ea ajută și întărește pe credincioși în păstrarea dreptei credințe și îi apără de prozelitismul altora. Cînd toți credincioșii vor cunoaște bine slujbele Bisericii noastre și vor cînta cu toții la Sfînta Liturghie, la Botez, la Cununie, la înmormîntare și la alte servicii religioase, atunci nimeni nu va mai părăsi credința străbună, trecînd la alte confesiuni» [23].

4. *Muzica instrumentală și muzica vocală în Biserică.* — Explicația dată rolului cîntării bisericești ne determină să vedem care poate fi stilul de cîntare corespunzător cadrului și atmosferei cultului din Biserică. În privința aceasta însă, întîmpinăm dificultăți, deoarece lumea creștină este împărțită și din acest punct de vedere.

Răsăritul — în mare parte ortodox — întrebuințează în cult stilul psaltic al modurilor bizantine, cîntare «prin excelență monodică, sistematizată pe cele opt glasuri, ehuri sau moduri de cîntare» [24], cîntare complicată ca structură modală, căci utilizează din plin atît gamele diatonice cît și pe cele cromatice și enarmonice chiar. Este, așa după cum se exprimă D. Cuclin, un stil de cîntare, de o bogăție modală, tonală și armonică, neîntîlnit în Istoria Muzicii [25].

În Apus, catolicii și protestanții întrebuințează cîntarea de stil clasic, cu game în general diatonice. Catolicii pretind că se mențin pe linia tradițională pe care o numesc «cîntare gregoriană». Este vorba de cîntarea bisericească adusă din Bizanț de Papa Grigore cel Mare († 604), cîntare care nu s-a putut impune în Apus, în forma inițială. Firea apuseană «nu a putut asimila toate inflexiunile subtile ale acelei muzici, în consecință ceea ce i s-a părut imposibil de executat — adică cromatismul și enarmonismul — le-a amputat pur și simplu» [26].

Așadar, sînt două lumi cu două direcții estetice deosebite în privința stilului cîntării bisericești: Răsăritul — cu cîntarea psaltică, iar Apusul — cu cîntarea bise-

23. *Vizita Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian în Eparhia Aradului,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 11—12, p. 1119—1120.

24. Citat la Pr. Prof. Ene Branișteș, *Unitate și varietate în cultul liturgic ortodox,* în «Studii Teologice», VII (1955), 7—8, p. 440.

25. D. Cuclin, *Estetica muzicală,* p. 51, citat la G. Gălinescu, *Cîntarea bisericească,* Iași, 1941, p. 97. 26. D. Cuclin, *op. cit.*, citat la G. Galinescu, *op. cit.,* p. 86.

sentimente, de a-i ajuta să-şi îndrepteze atenţia către ideea religioasă sau îndemnul moral exprimat în cîntarea respectivă.

Prin urmare, cîntarea bisericească este nu numai o formă de exprimare a vieţii religioase a omului, ci şi un mijloc de a cunoaşte adevărurile credinţei, precum şi mijloc de comunicare între ei a membrilor Bisericii. Pentru că e bine ştiut că a cînta în biserică este dreptul şi datoria fiecărui credincios care participă la slujbele cultului devin, iar cîntarea bisericească trebuie să fie comună, aşa cum a fost de la începutul Bisericii creştine.

Cîntarea în comun are menirea de a face să dispară dintre oameni deosebirile şi dezbinările, de a-i uni într-un singur mănunchi şi de a stabili între ei relaţii puternice de înfrăţire, de dragoste şi omenie. Cîntarea în comun, execută cu credinţă, ne uneşte în chip tainic nu numai cu sfinţii ci ne uneşte şi între noi, învăţîndu-ne iubirea aproapelui şi îndemnîndu-ne la blîndeţe, la fraternitate şi la o viaţă curată, aleasă. Prin cîntarea în comun se realizează «ordinea care înalţă» către tot ceea ce este bun, drept şi frumos, stare prin care omul ajunge la desăvîrşire, aşa cum ziceau înţelepţii timpurilor anterioare [16].

Sfîntul Vasile cel Mare relevă în cuvinte vii puterea psalmodică de a revărsa în suflete tot ce este mai bun, de a potoli gîndurile furtunoase şi tulburătoare, de a le da odihnă şi pace. «Căci cine oare, — zice Sfîntul Părinte — mai poate fi socotit vrăjmaş al altuia, atunci cînd îşi uneşte glasul la un loc cu el, pentru a da laolaltă laudă lui Dumnezeu? Psalmodia aduce cu sine tot ce poate fi mai bun: iubirea, făcînd din tovărăşia laolaltă a glasului un fel de trăsură de unire între oameni, aducînd poporul laolaltă într-un singur glas de cor» (Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Ps.* I 2, 25) [17].

Sfîntul Ambrozie de asemeni remarcă puterea cîntării în comun, de a uni pe credincioşi, spunînd că «*sînt deosebite* sunetele chitarei dar armonia este una» [18].

«Cîntarea în comun are menirea să creeze acel fluid nevăzut şi aproape inexplicabil în cuvinte, care uneşte pe creştini între ei cu legătura sporită a dragostei» [19], iar unul din cei mai străluciţi liturgişti ai zilelor noastre spune că «prin cîntarea în comun în Biserică, fiecare credincios în parte are conştiinţa de mădular al Bisericii şi-l face astfel să trăiască profundul sentiment de comuniune cu fraţii lui de credinţă, integrîndu-se de bună voie, în chip conştient şi efectiv, în comunitatea sau enoria din care face parte. Deci toţi înălţînd într-un singur glas cîntări de slăvire lui Dumnezeu, coborîm cerul pe pămînt şi ridicăm pămîntul la cer pe scara plină de armonie a cîntării în comun» [20]. Deci, importanţa cîntării bisericeşti constă şi în aceea că prin cîntarea în comun a credincioşilor în Biserică, se realizează «una dintre metodele cele mai bune pentru participarea activă a acestora la sfintele slujbe» [21].

De asemeni, din cultivarea cîntării în comun în biserică, decurg două mari foloase pe plan pastoral: «în primul rînd trezirea şi întreţinerea conştiinţei de comunitate» [22],

16. Prof. N. Lungu, *Problema transcrierii şi uniformizării cîntărilor psaltice în Biserica noastră*, în «Studii Teologice», VIII (1956), 3—4, p. 241.

17. Citat la Asist. Şt. Alexe, *Foloasele cîntării în comun după Sf. Niceta de Remesiana*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), 1—2, p. 181.

18. Citat la Prof. Pr. Ene Braniştе, *Temeiuri biblice şi tradiţionale pentru cîntarea în comun a credincioşilor*, în «Studii Teologice», XIII (1954), 1—2, p. 24.

19. Prof. N. Lungu, *Cîntarea în comun a poporului în Biserică*, în «Studii Teologice», III (1951), 1—2, p. 28. 20. Prof. Pr. Ene Braniştе, *op. cit.*, p. 24.

21. Idem, *Participarea la Liturghie şi metode pentru realizarea ei*, în «Studii Teologice», II (1949), 7—8, p. 567—637; Necula Nicolae, *Participarea credincioşilor laici la cult în Bisericile Răsăritene*, în «Studii Teologice», XXII (1970) 3—4, p. 278—290.

22. Pr. P. Vintilescu, *Cîntarea poporului în Biserică, în lumina liturghierului*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXVIII (1949), nr. 9, p. 429.

Secolele al VII—VIII-lea sînt perioada în care Apusul introduce noi practici și inovații în cultul lor, care vor contribui mai tîrziu la desprinderea lor de trupul Ortodoxiei Ecumenice. Între aceste practici noi, se numără și introducerea muzicii instrumentale în cult.

Orga devine instrumentul de bază în cultul catolic. Istoria introducerii acestui instrument este sfîntă. Împăratul iconomah Constantin V Copronimul (741—775) întrebuința orga în palatul său ca instrument laic pentru cîntarea muzicală. În 757 trimite, în dar, o orgă regelui Francilor, Pepin cel Scurt. Regele Pepin a cerut învoirea papii să introducă acest instrument în bisericile mai principale ale Galiei. A fost de ajuns ca papa să admită introducerea orgii prin bisericile principale, pentru ca și celelalte să se grăbească a le imita [31].

În secolul al X-lea se ajunge ca în toate Bisericile să se audă sunetele orgii. Deși unii papi au căutat să limiteze răspîndirea acestui instrument, încercarea a rămas fără efect însă. Era prea tîrziu. Sinodul Tridentin (1545—1563), deși respinge, în sesiunea XII, folosirea acestui instrument, s-a văzut «nevoit ca în sesiunea a XXII-a, să recunoască oficial existența orgii în cult» [32].

După introducerea orgii, apar alte instrumente care însoțesc cîntarea vocală. Orga împreună cu muzica instrumentală, mai tîrziu, a trecut și la protestanți.

Contra introducerii muzicii instrumentale în cult s-au văzut chiar în sînul Catolicismului și apoi al protestantismului. Toma de Aquino, Erasm de Rotterdam, Bellarmin și alții au cerut înlăturarea orgii și altor instrumente, din cultul creștin. Combătînd aceste instrumente argumentau «că dacă în Vechiul Testament se permitea în cult muzica instrumentală aceasta se făcea pentru că poporul era mai mult îndărătnic și trupesc (quia populus erat magis durus et carnalis)» [33].

În 1903, prin bula «Motu proprio» se recunoștea că «*muzica proprie a Bisericii este pur vocală*» [34].

Deci, dacă scriitorii și Sfinții Părinți acordă muzicii religioase instrumentale a evreilor doar o valoare simbolică și provizorie, așa după cum este cazul cu întregul ceremonial al Vechiului Testament, este limpede că muzica instrumentală în cultul Bisericii este incompatibilă cu spiritul evlaviei creștine.

Dacă ținem seama de toate calitățile evidente ale cîntării bisericești tradiționale — numită psaltică, vom fi determinați să afirmăm că aceasta este cea mai indicată cîntare bisericească și că — în acest sens — este superioară celei instrumentale. Afirmăm aceasta fără intenția de a nega valoarea artistică a cîntării bisericești apusene.

Apreciem valoarea artistică a capodoperelor muzicii religioase apusene, cum sînt cele ale lui J. S. Bach, Haydn, Mozart, etc. Dar această cîntare — sau mai corect această muzică nu poate fi la locul ei în biserică; locul ei este pe scenă, pentru că ea este o creație a artei muzicale iar nu un instrument de expresie a evlaviei creștine.

31. Citat la Alexandru Luca, *Priviri generale asupra muzicii din Biserica Ortodoxă de Răsărit de la începuturile creștinismului și pînă în zilele noastre,* teză de licență, București, 1898, p. 36.
32. Citat la Badea Cireșeanu. *op. cit.,* p. 522.
33. Thalhoïer, *Liturgik,* vol. I, apud Badea Cireșeanu, *op cit.* p. 523.
34. Citat la Pr. P. Vintilescu, *op. cit.,* p. 276.

riceaască diatonică, teatrală, cu acompaniament instrumental, ori chiar numai muzică instrumentală.

Așa stînd lucrurile, se naște întrebarea: pe care stil de cîntare îl vom socoti mai adecvat Bisericii: stilul răsăritean, ori stilul apusean?

Ca păstrătoare fidelă a tezaurului dogmatic, canonic și cultic din epoca ecumenicității, Biserica Ortodoxă de Răsărit a respins orice practică și inovație care nu s-a încadrat atmosferei cultului ei. Așa se explică de ce Biserica Ortodoxă de Răsărit a respins orice încercare de a se introduce muzica instrumentală în cult.

Cultul Bisericii Răsăritene este expresia spiritualității și evlaviei Ortodoxiei Ecumenice și arată, cum nu se poate mai bine, caracterul doxologic al creștinismului Ortodox.

Dacă muzica vocală antifonică, folosită în Bisericile Ortodoxe, exprimă legătura directă între credincioși și Creator, în Biserica Apuseană introducerea muzicii instrumentale a constituit o alunecare de la tradiția cultică și canonică a Bisericii Ecumenice.

Biserica creștină n-a admis, încă de la început, cîntarea instrumentală. Mai mult, Biserica creștină primară a luat o atitudine precisă și categorică împotriva introducerii instrumentelor muzicale, deoarece acestea erau folosite în cultul riturilor păgîne și în uzul comunităților eretice și agnostice. Psalmodia creștină este expresia voii religiei spiritualizate, în duh și adevăr. Învățătura morală a creștinismului făcea incompatibilă orice concepție față de instrumentele de muzică în serviciul cultic.

Scriitorii și Părinții Bisericii au căutat să înlăture orice încercare de introducere a muzicii instrumentale în cult.

Clement Alexandrinul spunea: «Cuvîntul lui Dumnezeu... a aruncat harpa, lira și toate instrumentele neînsuflețite; armonizînd... cu Duhul Sfînt lumea și pe om... a armonizat cu Duhul Sfînt corpul și sufletul omului liră vie, instrument cu mai multe voci, destinat a lăuda pe Domnul: El cîntă, iar omul, vocea principală a concertului îi răspunde» [27].

Sfîntul Grigore de Nazianz cerea ca în locul cîntării din timpane să se practice cîntarea imnelor, iar în locul cîntecelor lumești să se prefere psalmii [28].

Încă din secolul al II-lea Sfîntul Iustin Martirul arată că muzica instrumentală se potrivea pentru evrei, pentru că aceștia nu veniseră încă la înțelegerea adevărată. «A cînta cu organe neînsuflețite... se potrivește pentru copii, care încă n-au venit la înțelegere. Pentru aceasta nu este îngăduită în biserică întrebuințarea organelor (muzicale) în cîntare» [29].

Sfîntul Ioan Hrisostom, tîlcuind psalmul 144 spunea: «Atunci (în iudaism) erau organe (instrumente) prin care se scoteau cîntările; iar acum în locul organelor este corpul omenesc; căci cuvine-se a cînta nu numai prin limbă ci și prin ochi, și prin inimă și prin picioare și prin auz» [30].

Am arătat, din numărul mare de dovezi scripturistice și patristice, doar cîteva pentru a putea să ne dăm seama care dintre Biserici, au respectat și respectă aceste mănturii ale Bisericii primare privind muzica și stilul ei primitiv în cult.

Cu toate că scriitorii și Părinții Bisericii Ecumenice s-au pronunțat hotărît împotriva oricărei încercări de introducere a muzicii instrumentale în cult, Biserica Apuseană, neținînd seama de hotărîrile Sfinților Părinți, au introdus în Biserica lor, cu începere din jumătatea a doua a secolului al VIII-lea, muzica instrumentală.

---

27. Exhort. ad gentes, cap. I. P. G., t. VIII, 49—68, citat la Pr. P. Vintilescu, *Despre poezia imnografică*, București, 1937, p. 267—268.

28. *Oratio 5*, 25, P. G., t. XXXV, col. 708—709, citat la Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 268—269.

29. Citat la Badea Cireșeanu, *Tezaurul liturgic*, București, 1911, vol. II, p. 520.

30. *Ibidem*, p. 520.

urmeze, prin rotație, cursurile de îndrumare misionară și pastorală care sînt organizate anual pe o durată de două luni.

Este plăcut să constați că autorul s-a străduit să realizeze o cît mai completă prezentare a Bisericii noastre. În tot timpul a fost călăuzit de măsura obiectivității și de pulsațiile sentimentului irenic și ecumenist, fie că e vorba de istoria Ortodoxiei românești, fie că se descriu instituțiile sau slujitorii ei.

Sanctitatea Sa Vasken I, Patriarhul suprem și Catolicosul tuturor armenilor, în vizita făcută la noi în 1965, a subliniat de asemenea cu multă satisfacție conviețuirea frățească a acestora cu poporul român. Dar întîlnirea dintre credincioșii celor două comunități creștine amintește și de fondul comun al învățăturii tuturor Bisericilor Orientale. Aprecierea valorii și autenticității lui o poate mijloci mai ales Biserica Apostolică Armeană. Recentele întîlniri ale teologilor acestor vechi familii spirituale, în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, o confirmă cu prisosință.

Relatările lui O. Kalpakian din însemnările despre Biserica Ortodoxă Română se adaugă cunoașterii, aprecierii și prețuirii de care se bucură tot mai mult Biserica noastră în lumea contemporană. — *(Pr. Gh. Drăgulin).*

Nicolae Corneanu, *1600 Iahre Wulfila-Bibel,* în «Zeichen der Zeit», nr. 10/1970, Berlin (R. D. Germană).

Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Dr. Nicolae Corneanu al Banatului face în acest studiu un istoric al traducerii Bibliei în limba gotică de către Episcopul Ulfila, subliniind și unele date în legătură cu istoria poporului român. Episcopul Ulfila a propovăduit Evanghelia între goți «qui dicitur minores» care au locuit un timp în teritoriul în care s-a format poporul român. Dintr-o familie greacă din Capadocia, strămutată în țara goților, Ulfila s-a născut pe la 310 în nordul Dunării. A primit o educație aleasă, învățînd pe lîngă limbile greacă și gotică, și limba latină. Tînpuriu a fost sfințit în diacon și preot și la vîrsta de 30 de ani episcop și anume, după relatarea istoricului Philostorgius, în Antiohia, cu ocazia conciliului semiarian din 341. Este știut că erezia lui Arie cîștigase în timpul acela mulți aderenți, chiar între fruntașii Imperiului și că sub presiunea autorităților, și Ulfila a acceptat semiarianismul. Ca episcop, Ulfila a predicat Evanghelia lui Hristos între goți, care în bună parte mai erau încă păgîni. Documentele vremii numesc «teritoriul său de pastorație» «Romania», nume foarte asemănător de cel de «România» de azi. Și pentru a ușura cunoașterea învățăturii creștinismului, Ulfila a început traducerea Bibliei în limba goților după ce a creat mai întîi un alfabet propriu, asemănător celui latin și grec, precum și runelor. Evenimente istorice l-au silit ca, împreună cu mulți concetățeni, să emigreze în Moesia. Luîndu-și reședința la «Nicopolis ad Istrum», reîncepe propovăduirea Evangheliei, înființează o școală teologică, dar termină și traducerea Bibliei, exceptînd — după cum arată documentele vremii — Cartea Regilor (Vechiul Testament), pentru ca să nu trezească spiritul războinic al goților, pentru moment domolit prin creștinare.

Istoricul Sozomen menționează că, deși trecut la semiarianism, Ulfila a rămas în legătură cu episcopii care apărau hotărîrile Sinodului de la Niceea.

La lupte politice nu a luat parte și după o intensă activitate misionară a trecut la cele eterne în anul 382, în Constantinopol, chemat fiind la un sinod de către împăratul Teodosie I. Marele merit al episcopului Ulfila constă în traducerea Sfintei Scripturi. Traducerea Bibliei din original în altă limbă constituia pentru acel timp un eveniment extraordinar, mai ales considerînd dificultățile de a găsi expresii specifice noii învățături creștine și apoi considerînd și posibilitățile reduse de a multiplica manuscrisele. Dar episcopul got a înfrînt toate dificultățile și el este primul traducător al Bibliei într-o limbă germană, traducere — după afirmația specialiștilor — superioară Italei și Vulgatei.

«Biblia gotică», cum e numită traducerea lui Ulfila, are la bază textul grec. Traducerea este fidelă textului original. Cînd nu afla cuvîntul potrivit, traducătorul l-a păstrat pe cel grecesc — fapt întîlnit și la traducătorii latini. A împrumutat și cuvinte latine, dar a creat și expresii noi, evitînd însă să întrebuințeze cuvinte cu conținut religios aflate în limba goților necreștini, pentru a nu produce confuzii.

NOTE BIBLIOGRAFICE

O. Kalpakian, *Biserica Ortodoxă Română*, în «Biserica Armeană», buletinul Eparhiei armene din America de Nord, nr. 9/1969.

Articolul constituie o succintă dar competentă prezentare în limba armeană a istoriei Bisericii Ortodoxe Române și a vieții ei în contemporaneitate, surprinzînd pe pămîntul românesc nu numai înflorirea Bisericii Ortodoxe, sub călăuzirea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, ori duhul ecumenist care însuflețește cultele religioase de aici pe calea păcii, a iubirii și unității creștine, ci însuși geniul creator al poporului român dotat cu simț istoric profund și angajat astăzi în muncă organizată și entuziastă.

Înainte de a descrie situația actuală a Bisericii Ortodoxe Române, autorul prezintă o schiță istorică a ei, menită să ușureze înțelegerea elementelor care vor urma. Astfel, în legătură cu originea creștinismului pe teritoriile românești de astăzi, autorul afirmă că ea trebuie căutată în mișcările de populație — negustori, ostași, coloniști — pornite din Asia Mică, sub imboldul unor cauze multiple. Începutul fenomenului l-ar constitui vremea propovăduirii Sfîntului Apostol Andrei prin părțile Sciției; ipoteza se dovedește foarte scumpă autorului, poate și pentru faptul că Georgia — țară vecină cu însorita Armenie — ar fi fost evanghelizată tot de același binevestitor.

Pe la sfîrșitul secolului al IV-lea, opera misionară a înaintașilor a fost desăvîrșită îndeosebi prin activitatea Sfîntului Niceta de Remesiana. De un real folos documentar este însemnarea că realizările creștine ale zelosului episcop în sudul și în nordul Dunării au fost menționate și de către scriitorul armean Hugas Ingigian, în cartea sa *Geografia celor patru părți ale lumii*, partea a II-a: *Europa*, volumul al VI-lea.

Un aspect al libertății religioase din România contemporană, care nu a scăpat interesului autorului, îl constituie numărul mare al locașurilor ortodoxe de cult. Admirația pentru evlavia strămoșilor noștri se transformă la el tot mai vădit în imbold pentru cunoașterea trecutului acestor neprețuite monumente istorice.

După cum constată și O. Kalpakian, mînăstirile ortodoxe au avut, mai ales în perioada evului mediu timpuriu, un rol complex religios și social-cultural. Astfel, ele erau nu numai centre de trăire adîncă a evlaviei adevărate, de practicare a operelor samaritene, ci și de cultivare a terenurilor nedesțelenite pînă atunci, ca și unități meșteșugărești de mică industrie sau de muncă manuală. Cu menirea lor culturală, obștile monahale se îngrijeau de copierea sau tipărirea manuscriselor și în același timp de ornamentarea lor. Tot de aici porneau unii slujbași ai curții domnești sau diecii cancelariilor.

Ca un reflex pe plan extern al menirii acestor așezăminte din țara noastră, autorul amintește cazul «mînăstirilor închinate». Se precizează totodată că acțiunea de ajutorare ortodoxă pe durata mai multor secole constituie «un aspect propriu istoriei Bisericii Române». În condițiile ocupației otomane și într-o perioadă de dezvoltare a islamismului, donațiile românești de bunuri făcute Patriarhiilor orientale, ca și fundațiile religioase din Munții Atos sau din Rumelia, au constituit într-adevăr o contribuție serioasă și salvatoare pentru existența lor.

Ceea ce conferă o notă de profunzime și de autenticitate notațiilor călătorului armean este faptul că acesta a sesizat legătura organică dintre trecutul credinței ortodoxe de la noi și păstrarea ei în contemporaneitate. După constatările lui O. Kalpakian, Biserica Ortodoxă Română trăiește o perioadă prosperă. Conducătorul ei duhovnicesc, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, este dotat cu «spirit de inițiativă». Dintre multiplele realizări patriarhale, el consemnează mai întîi revenirea românilor ardeleni uniți la Biserica-mamă, grija cu care se întreține locașurile de rugăciune, și îndeosebi renovarea altor monumente ale artei bisericești și laice.

Învățămîntul teologic dispune de institute universitare, la București și la Sibiu de seminarii teologice și de școli speciale pentru sculptura și pictura cu subiecte religioase. În afară de aceste forme de învățămînt, clericii de la parohii au obligația să

I. Barnea, *A propos des origines du christianisme en Scythie Mineure*, în «Dacia», revue d'arhéologie et d'histoire ancienne, XII (1968), p. 417—420.

Articolul dă un răspuns documentat informațiilor care contestă dovezile cunoscute pînă în prezent în legătură cu existența creștinismului și a prezenței martirilor creștini pe teritoriul actual al Dobrogei înainte de Constantin cel Mare (323—337), în orașe și, înainte de secolul al V-lea, în sate (R. Constantinescu, *Les Martyrs de Durostorum*, în «Revue des Etudes sud-est européennes», V (1967), nr. 1—2, p. 5—20).

Se știe că informațiile scrise privind începuturile creștinismului pe teritoriul provinciei dintre Dunăre și Pontul Euxin înainte de secolul al III-lea sînt prea puțin clare. Mărturiile lui Tertulian *(Adv. Iudaeos, 7)* și Origen *(În Math. comment.*, 39; *ad Math.* 24, 9), asupra convertirii la creștinism a populației din Dacia și din Sciția, nu precizează, deși în secolul al IV-lea Eusebiu de Cezareea afirmă că Apostolului Andrei i-a revenit misiunea de a evangheliza Sciția.

Raporturile cetăților grecești de pe malul Dobrogei cu metropolele de pe coasta occidentală a Asiei Mici și cu principalele centre ale insulelor din Marea Egee și a Greciei continentale, cît și numărul mare de soldați ai armatei romane de la Dunărea de Jos originari din teritoriile deja creștine în Orient, îngăduie să presupunem existența în Dobrogea a creștinilor izolați, chiar din primele secole ale erei creștine.

În această privință se poate aminti gema creștină găsită din secolul trecut la Tomis și păstrată în prezent la British Museum, provenind din secolul al II-lea și reprezentînd cel mai vechi document arheologic creștin pe teritoriul țării noastre (+ Tit Simedrea, *Cel mai vechi document arheologic creștin găsit pe teritoriul țării noastre*, în «Glasul Bisericii», XXVII (1968), nr. 5—6, p. 719—720).

Dar cea mai sigură probă despre existența creștinismului în Dobrogea datează din timpul persecuției lui Dioclețian (284—285—305), cînd apar numeroși creștini în Sciția Minor, cei mai mulți printre soldați. Cu acest prilej martirologiile creștine înregistrează un însemnat număr de martiri în unele cetăți ale Sciției Minor. Cum era și de așteptat, majoritatea acestora au fost localizați la Tomis, capitala provinciei. Alții au fost localizați la Durostorum, Axiopolis, Dinogetia, Noviodunum și Halmyris. Dacă cei mai mulți poartă nume latine, grecești sau orientale, sînt unii care poartă și vechi nume, proprii populației trace locale.

La Halmyris (Dunavăț) se întîlnesc, poate, primii martiri cunoscuți în Dobrogea: preotul *Epictet* și convertitul său *Astion*, refugiați aici din Orient. Amîndoi au fost decapitați spre sfîrșitul secolului al III-lea, cînd se cunoaște, cu acest prilej, și numele primului episcop al Tomisului: *Evanghelicus*.

Dacă textele martirologice prezintă și unele erori, repetări, interpolări, lacune, contradicții etc., aceasta nu constituie un motiv pentru contestarea valorii lor istorice. În general, spune în continuare Prof. I. Barnea, nu există motiv de îndoială asupra existenței martirilor menționați de martirologi, de vreme ce nu se poate contesta realitatea persecuțiilor împotriva creștinilor, iar pentru provincia Sciția Minor nu există nici cea mai mică dovadă că ea ar fi constituit o excepție în raport cu alte provincii ale Imperiului roman în epoca persecutării creștinilor. Informațiile documentare de azi duc la concluzia «existenței nu numai a creștinilor izolați», ci, se pare, chiar a unor «comunități sigure creștine, înainte de secolul al IV-lea pe teritoriul actual al Dobrogei».

Autorul corectează pe R. Constantinescu, care — referindu-se la bine-cunoscuții martiri din Axiopolis: Chiril, Chindeas și Tasius (Dasius) afirmă că nimic nu probează ca aceștia să fi suferit martiriul în aceste locuri pentru credința lor, iar inscripția votivă ce le aparține, descoperită aici în 1947 și interpretată de I. Barnea (I. Barnea, *O inscripție creștină de la Axiopolis*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 3—4, p. 219—228), n-ar fi din secolul al IV-lea, ci din secolul al VI-lea. El demonstrează că textul inscripției, păstrat întreg și citit: «Κυρίλλω, Κυνδαία, Τασείω παρατίθομαι εὔφρασιν» (Martirilor Chiril, Chindeas și Tasius le aduc laudă), probează caracteristicile începutului secolului al IV-lea, fiind unul din cele mai vechi monumente de epigrafie creștină din Dobrogea. Este primul caz cînd numele unor martiri cunoscuți din izvoare literare se verifică printr-o inscripție găsită în acel loc.

Cu traducerea sa, Ulfila a urmărit, opiniază autorul, un îndoit scop : voia să dea credincioșilor care participau la serviciile divine posibilitatea să înțeleagă textele sfinte și apoi, familiarizîndu-i pe goți cu cuprinsul Sfintei Scripturi, să domolească spiritul lor războinic. Și, fără îndoială, menționează autorul, Ulfila a înregistrat succese în privința aceasta.

Popoarele germanice au întrebuințat mereu traducerea lui Ulfila la serviciile divine, multiplicînd-o în nenumărate exemplare, între care cel mai cunoscut este *Codex Argenteus Upsaliensis*, din secolul al V-lea sau al VI-lea. Cu traducerea Bibliei, Ulfila a devenit și părintele literaturii germane, dînd spiritualității germane un vădit caracter biblic. Faptul acesta, menționează Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Nicolae, se poate afirma și despre populația băștinașă, cu care poporul lui Ulfila a trăit un timp împreună pe pămîntul Daciei, acei băștinași care sînt strămoșii românilor ortodocși de azi. Într-adevăr, românii ortodocși, urmașii locuitorilor daco-romani de odinioară, din nordul Dunării, au păstrat o nestinsă dragoste pentru cuvîntul scris al lui Dumnezeu — cuvînt tradus în propria lor limbă, notează autorul. Cercetările făcute de specialiști probează că primele traduceri românești ale Bibliei, păstrate în manuscrise, datează din 1402 și 1418. Cu invenția tiparului, traducerile au sporit, răspîndindu-se tot mai mult. Autorul menționează dintre vechile traduceri : *Tetraevanghelul* diaconului Coresi (1560), *Palia de la Orăștie* (1593), *Noul Testament* de la Alba Iulia (1648), *Psaltirea* mitropolitului Simion Ștefan (1659), *Biblia* lui Șerban Cantacuzino (1688), *Biblia* de la Blaj (1795), *Biblia* de la Buzău (1854—1856), *Biblia* mitropolitului Andrei Șaguna (1856—1858) și altele. În vremea noastră Biblia a fost tradusă în limba română de repetate ori. Cea mai recentă este Biblia Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, apărută în 1968, în 100.000 de exemplare.

Este un studiu foarte lămurit și lămuritor. — *(Diac. Prof. O. Bucevschi).*

Viorica L a s c u, *Incunabulele italiene ale Bibliotecii Batthyaneum*, în «Studia Universitatis Babeș-Bolyai», (Series Philologia), Cluj, 1971, fasciculus 1, p. 49—65.

În Biblioteca Batthyaneum din Alba Iulia se păstrează 569 incunabule, dintre care 221 au ieșit din tipografiile italiene (163 la Veneția, 21 la Roma, 12 la Milano, 7 la Pavia, 5 la Treviso, 3 la Brescia, 2 la Verona și cîte unul la Modena, Parma, Padova, Firenze, Viccenza, Mantova, Fernara și Pescia).

Dintre ele, *Biblia* cuprinde 21 ediții : 1476—1499 ; Fericitul Ieronim 7 titluri ; Sfîntul Ambrozie 4 titluri ; Fericitul Augustin 13 titluri ; Albert Magnus 7 titluri ; Thoma de Aquino 16 titluri ; culegeri franciscane de predici etc. Numeroase opere ale scriitorilor latini clasici sînt de asemenea tipărite la Veneția și în celelalte centre culturale italiene : *Opera lui Apuleius*, 1469, Titus Livius, *Historiae romanae decades*, 1469 ; Tertullianus, *Apologeticum*, 1490 ; Seneca, *Opera philosophica*, 1478 ; *opera* lui Cicero etc. ; O ediție vergiliană, *Opera*, 1491, *Metamorfozele* lui Ovidiu, 1493.

Traduceri latine din autori greci : Aristotel, Plato *(Opera* tradusă de interpretul său florentin, Marsilio Ficino, 1491) ; Herodot, 1474.

Din «autorii creștini» : Eusebiu, *De preparatione evangelica*, în două ediții, 1473 și 1480.

Din seria tipăriturilor venețiene ale lui Aldo Manuzio : *Idilele lui Teocrit* (1495), *Comediile lui Aristofan* (1498) etc. Aldo Manuzio a contribuit în mare parte la difuzarea cunoașterii limbii și culturii eline în Italia, cît și la perfecționarea tehnicii tiparului. Vestitele *texte aldine*, clare, luminoase, elegante constituie una din mîndriile bibliotecii din Alba Iulia.

De asemeni sînt prezente în această bibliotecă operele lui Petrarca, Mirandola, lucrări de astrologie, lucrări juridice, scrisorile lui Mahomed al II-lea către diferiți suverani ai Europei (1498), răspunsul papii, animat de o vie dorință de pace. Concepția umaniștilor despre cărți, că ele sînt menite să ne transmită mesajul *in aeternum* — e susținută de frumusețea grafică și solemnă a tipăriturilor respective — *(C. B.).*

ci reflectă *spiritul original românesc*, exprimat în limba oficială a timpului, *limba slavonă*. Neagoe Basarab, care și-a petrecut tinerețea în anturajul patriarhului Nifon și la Mînăstirea Bistrița, ctitorie a strămoșilor săi Craioveștii, acumulase o masivă cultură teologică. De asemenea în tinerețea sa fusese *copist*, ceea ce presupune o bună cunoaștere a slavonei (A. Sacerdoțeanu, *Contribuții la studiul diplomaticei slavo-române. Sfatul domnesc și stagiile din timpul lui Neagoe Basarab* (1512—1521), în «Romanoslavica», X (1964)).

Una din ideile de predilecție ale *autorului* «Învățăturilor» e aceea a monarhiei de drept divin. Această idee poate fi identificată și într-o scrisoare a lui Neagoe adresată în 1520, locuitorilor Brașovului.

Într-un alt document din 1512, domnitorul declară că trebuie să mulțumim lui Dumnezeu pentru faptul că «a binevoit să ne așeze pe tronul strămoșilor prin milostivirea și *puterea Sa divină*» (*Documente privind istoria României*, B. sec. XVI, I, p. 84)

Învățăturile constituie un adevărat manual de guvernare a statului feudal, reprezentînd rezultatul practicii politice a lui Neagoe Basarab și a experienței predecesorilor săi. Domnitorul recomandă fiului să nu se avantureze în acțiuni războinice, evitînd cu înțelepciune conflictele, ceea ce denotă o superioară *voință de pace, caracteristică de altfel esențială a trecutului nostru istoric*. Un principiu aproape de nedesmințit a constituit-o politica de pace a domnitorilor noștri, care n-au pornit războaie de invazie, de agresiune, care au știut să-și apere «moșia», împotriva celor ce au atentat asupra libertății noastre.

Unele sfaturi date de autorul «Învățăturilor» amintesc de tactica de luptă a lui Ștefan cel Mare, devenită tradițională.

Confruntînd «Sfaturile» cu politica și realitățile epocii, se constată o perfectă concordanță, ele constituind un material prețios de experiență politică și viziune realistă. Toți termenii de *instituție*, utilizați în textul slav al «Învățăturilor», sînt caracteristici pentru primele decenii ale secolului al XVI-lea. E prea cunoscută, activitatea diplomatică a domnitorului Neagoe, care a reușit să împiedice subjugarea țării sale de către imperiul otoman și care a știut să facă din țara sa un important factor politic în sud-estul european, întreținînd cu vecinii relații de prietenie.

Domnitorul nu trebuie să «judece» pe nimeni, fără sfatul, ce trebuie să-l aibă de la boierii săi. Oamenii de la curte, colaboratorii, ambasadorii săi trebuie să întrunească deosebite calități spirituale pentru a reprezenta oricînd pe domnitor. «Trimisul domnitorului trebuie să fie o persoană competentă și experimentată, în măsură să vorbească în numele domnitorului fără teamă» (Vezi de asemenea V. Cândea, D. Giurescu, M. Maliță, *Pagini din trecutul diplomației românești*, București, 1966, p. 100—113). Dacă domnitorul va fi învins în vreo bătălie, el nu trebuie să părăsească țara. Alte *precepte* arată modul detaliat de consultare a domnitorului, în caz de război — cu boierii săi, necesitatea de a pune la adăpost *trezoreria* (vistieria) de a n-o lăsa să cadă în mîinile dușmanului. *Curtea*, ansamblul de demnitari și specialiști — joacă un rol de prim plan în cadrul marei armate, *curtenii*, fiind în primul rînd lîngă domnitor în timp de război.

Printre «sfaturile» cele mai importante se remarcă acela privind împărțirea *dreptății*.

Domnitorul nu trebuie să facă nedreptăți, să judece pe fiecare în mod obiectiv, reflectînd «înțelepciunea și lumina eternă». El nu trebuie să pronunțe judecăți și sentințe contrare «legii divine», care să contrazică demnitatea domnească de «uns al Domnului». Nedreptatea atrage după ea pedeapsa eternă a lui Dumnezeu și îndepărtarea nesfîrșită de la «fața Domnului». În ceea ce privește atitudinea față de turci, ea conține un maximum de înțelepciune și prudență. «Chiar dacă vezi că-ți promit frăție și prietenie, nu te încrede, ci ascunde-te mai de grabă de ei. Dacă ai bani, dă-le, deoarece aceștia constituie întreaga lor înțelepciune».

Simțul politic extrem de fin al realității diplomatice a contribuit la menținerea independenței țării, în timpul domniei lui Neagoe Basarab, evitînd amestecul turcilor în afacerile interne ale țării.

Plata tributului, respectarea cu strictețe a acestuia au asigurat într-o mare măsură garantarea păcii. «Trebuie să dai tot ceea ce va trebui» turcilor, pentru a evita subjugarea țării.

Toate elementele de diplomație, sfaturi subtile de domnie, detalii specifice ale vieții de curte ne furnizează o imagine globală a domniei lui Neagoe, transmisă cu evlavie și spirit creștin ca un tezaur de înțelepciune fiului său și întregii politici românești. — *(C. B.)*.

La fel, contestarea *Sfîntului Mucenic Emilian din Durostor*, sub pretext că este dificil a crede că în timpul lui Iulian Apostatul s-ar fi adoptat împotriva creștinilor o atitudine de violență, este dovedită ca neîntemeiată.

Cît despre mărturia «Passio Maximi, Dadae et Quintiliani», de asemenea contestată pe motivul că nu ar fi avut loc la Durostorum, Prof. I. Barnea menționează că nu există nici o rațiune de îndoială pentru autenticitatea ei, fiindcă documentul precizează că martiriul n-a avut loc în orașul Durostorum, ci în împrejurimi, la țară, într-un sat vecin, numit Ozovia. — *(Pr. I. Ionescu)*.

C. B., *Coșbuc, explorator al mitologiei românești*, în «Manuscriptum», revistă trimestrială editată de Muzeul literaturii române, nr. 1/1970, p. 162—163.

În biblioteca lui G. Coșbuc — aflată în cea mai mare parte în arhiva Muzeului Literaturii Române — se găsesc, pe lîngă opere literare, și studii de literatură comparată, cărți de filozofie și istorie a religiilor, precum și unele serii de lucrări științifice din diferite domenii, cum ar fi: psihologia modernă, sociologia, antropologia, etnografia, istoria, astronomia, probleme economice și de învățămînt, — care vădesc preocupări oarecum neobișnuite pentru un om de litere, confirmînd și astăzi calitatea de erudit, om de cultură pe care poetul a avut-o în timpul vieții sale.

În afară de acestea, apar și numeroase culegeri de folclor și publicații de specialitate din această ramură, care dovedesc preocupările deosebite ale lui Coșbuc pentru literatura populară și pentru descifrarea cît mai atentă a tradițiilor populare. Autorul afirmă că «explorarea tradițiilor și a obiceiurilor populare s-a asociat la Coșbuc cu o constantă pasiune de descifrare a miturilor, tentat fiind să descopere reminiscențe mitice incizate în formele culturii populare». Această preocupare a determinat pe Coșbuc să se ocupe cu momentul nașterii și al obîrșiei mitului, cu evoluția și cu istoria lui și cu încercări de comparare cu zeitățile aparținînd altor zone de cultură. La timpul său, poetul era la curent cu rezultatele unor școli și metode curente de cercetare a mitologiei, așa cum rezultă din numeroasele adnotări făcute la lucrarea lui Michel Bréal: *Mélanges de mythologie et de linguistique* (2-ème ed., 1882).

Exemplificînd, autorul arată că G. Coșbuc a intervenit în disputa stîrnită între specialiști cu privire la problema originii și a variantelor baladei *Miorița*, respingînd ipoteza fondului mitologic grec, susținută cîndva de Odobescu, precum și varianta propusă de Aron Densușianu; de asemenea, el a sesizat apropierea baladei populare românești *Iovan Iorgovan* cu mitul lui Hercule, în ceea ce privește geneza și structura acestuia.

Autorul remarcă între lucrările adnotate de Coșbuc și un studiu de mitologie românească referitor la *«Brîul Preacuratei»*, privind ritualul încingerii cu brîul sfînt. Brîul Maicii Domnului este identificat de către poet cu acela al «Sfintei Vineri». Cultul încingerii cu brîul, simbol al legăturii de nedespărțit în iubire și credință, era cunoscut lui Coșbuc încă din tinerețe, așa cum rezultă din poezia sa *Brîul Cosînzenei* (publicată în «Tribuna», nr. 12/1887).

În concluzie, autorul remarcă just: «Poate că nici un alt poet român n-a cuprins ca George Coșbuc în sfera preocupărilor sale viața spirituală a poporului român în sensul ei — integral — de enciclopedie populară, astfel încît să-i dea cunoașterii moștenite de el, perspectiva și adîncimea erudiției». — *(Pr. D. Soare)*.

Nicolae S t o i c e s c u, *La politique de Neagoe Basarab et ses Préceptes pour son fils Teodosie*, în «Revue roumaine d'histoire», Bucarest, IX (1970), nr. 1, p. 19—42.

Autorul respinge opiniile lui P. P. Panaitescu, D. Russo, care neagă autenticitatea *Învățăturilor lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*. Cercetările noi (Dan Zamfirescu, C. Chițimia) au demonstrat că opera domnitorului român nu e un plagiat,

Regele *Kirialax* din text este identificat cu Alexius I, fiind vorba de o formă contractată de Κύρι<os> 'Αλεξ<ιος> iar «*Pezinavöllii*» este identificat cu teritoriul negilor, numit de Constantin Porfirogenetul «Πατεινακία» care se întindea de la Silistra, de pe cursul inferior al Dunării, pînă la Sarkel. Blökumanaland ar fi deci localizată mai spre nord de această zonă delimitată de fostele sedii ale pecenegilor, undeva în Muntenia, în prelungirea direcției de retragere a cumanilor spre răsărit de Carpați.

Al doilea izvor este o inscripție runică în care este amintită populația *blakumen*, pe o piatră comemorativă de la Sjonhem I, aflată pe insula Gotland, datată pe la anul 1100, al cărei text, în traducere, este următorul: «*Rodvisl și Rodälv, acești soți au făcut să se ridice pietrele după cei trei fii ai lor. Piatra aceasta după Rodfos. Pe el l-au ucis blakumenii în timpul unei călătorii în străinătate. Dumnezeu să ajute sufletului lui Rodfos. Dumnezeu să părăsească pe acei care au fost necredincioși față de el*».

Se poate presupune, spune autorul, că moartea lui Rodfos s-a întîmplat undeva de-a lungul unui drum de comunicație traversînd regiunea de la Marea Baltică spre Marea Neagră. Pe cînd Bläkumanaland din legenda lui Olaf este amintită privind din sud spre nord în legătură cu anumite evenimente care se desfășoară în nordul și în apropierea Dunării, semnalarea blakumenilor se face în sens geografic invers, fără ca să existe posibilitatea unei localizări mai precise a sălașelor acestei populații. Inscripția din Gotland dovedește că blökumana este o populație care a trăit în secolele al XI-lea al XII-lea undeva spre răsărit de Carpați.

Autorul analizează soluțiile propuse pînă acum în explicarea celor două denumiri etnice amintite în izvoarele nordice, ca nesatisfăcătoare, fiindcă nu au ținut seama că numele respectiv este compus din două cuvinte: *blök-, blak-* și *-Kumana, -Kumen*. Primul cuvînt, *blök-, blak*, înseamnă în limbile nord-germanice *negru*, iar al doilea cuvînt *-Kumana, -Kumen* înseamnă *cumani*. *Blökumana* și *blakumen* înseamnă deci, după autor, *cumanii negri* [1].

Explicarea dată de autor este confirmată prin amintirea cumanilor negri în cronicile medievale ungare în aceleași teritorii și în aceeași epocă menționate în cele două izvoare nordice. Cronica lui Simon de Keza și *Cronica pictată* enumerînd teritoriile prin care au trecut ungurii în înaintarea lor spre cîmpia panonică, menționează printre acestea și țara cumanilor albi și a cumanilor negri.

Cumani negri și țara lor sînt identici cu *Blökumanaland* al lui Snorri Sturluson și cu *Blakumen* din inscripția gotlandeză. Țara lor era învecinată cu Ungaria, localizată în răsăritul Carpaților. Este cunoscut că alături de populația română au trăit și cumanii, care sînt amintiți în diferite documente în prima jumătate a secolului al XIII-lea, ca în a doua jumătate a acestui secol să dispară, fiind asimilați de către băștinași, dar care ne-au lăsat în toponimie destule urme ale prezenței lor pe teritoriul țării noastre [2].

Valoarea celor două izvoare nordice pentru istoria patriei noastre este relativ redusă, afirmă autorul, fiindcă nu conțin elemente noi, necunoscute pentru teritoriile din răsăritul Carpaților. Atestarea unor *Blökumana* sau *Blakumen* pe teritoriul țării noastre confirmă anumite fapte cunoscute și mai înainte, dar și completează posibilitățile noastre de documentare.

Socotim că cele două numiri prezintă interes și sub alt aspect. Cumanii, popor migrator, care trăiau în triburi și duceau o viață seminomadă ca păstori și crescători de vite, ocupă țările noastre pe la mijlocul secolului al XI-lea, luînd locul pecenegilor, și exercită o dominație politică asupra Moldovei și Țării Românești pînă la începutul secolului al XIII-lea, cînd treptat se pierd în masa autohtonilor. Aceste teritorii sînt numite în acest timp în izvoarele contemporane și *Cumania Neagră* [3].

---

1. Autorul analizează mai pe larg explicația care a dat-o acestor două nume în «*Contribuții la istoria Transilvaniei*», sec. IV—XIII, 1958, p. 153.

2. Cf. I. Conea et I. Donat, *Contribution à l'étude de la toponymie pétchénègue-comane de la Plaine Roumaine du Bas-Danube*, «*Contributions onomastiques*», Bucarest, 1958, p. 139—168.

3. Cf. *Istoria României — compendiu*, — 1969, p. 118—119.

Pavel Chihaia, *Cine a fost «Negru Vodă» întemeietor de cetăți și ctitor de biserici*, în *Pagini de veche artă românească. De la origini pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea*, Editura Academiei R. S. România, București, 1970, p. 96—167.

Cercetările minuțioase asupra apariției lui «Negru Vodă» în izvoare folclorice și cărturărești duc la constatarea existenței lui în literatura istorică a secolului al XVII-lea.

Prof. P. P. Panaitescu analizînd *Letopisețul cantacuzinesc* și *Cronica Bălenilor* conchide că prima cronică a Țării Românești, din secolul al XVII-lea, a fost alcătuită în timpul lui Matei Basarab. Pavel Chihaia duce mai departe aceste cercetări arătînd că cronica dispărută a lui Matei Basarab a fost scrisă în 1653 și că introducerea unde era comentată «descălecarea» lui «Negru Vodă» avea o versiune asemănătoare cu aceea din *Cronica Bălenilor*.

Continuarea cercetărilor asupra *Cronicii din 1591* care este reluată în *Cronica lui Matei Basarab*, 1653, duce pe autor la concluzia că cea mai veche cronică, completată mai tîrziu, este *Cronica despre Radu de la Afumați*. Scrisă în 1525 la Curtea Craioveștilor, cronica include și acea parte din introducere referitoare la «descălecarea» lui «Negru Vodă». Aceste constatări la care se adaugă alte scrieri și reprezentări din secolele al XVI-lea și al XVII-lea confirmă încă o dată existența *Cronicii despre Radu de la Afumați*. În secolul al XVII-lea autorul cronicii lui Matei Basarab modifică numele lui «Negru Vodă» în «Radu Negru Vodă».

Pornind de la datele conținute de *Cronica despre Radu de la Afumați* referitoare la «Negru Vodă» este reconstituit portretul «descălecătorului».

În continuare autorul examinează procesul atribuirii portretelor fondatorilor bisericilor din Curtea de Argeș și Cîmpulung, lui «Negru Vodă», și în contextul precizărilor asupra momentului apariției *Cronicii despre Radu de la Afumați*, datele conținute în această cronică dovedesc totodată funcțiile inițiale ale bisericilor domnești de la Curtea de Argeș și Cîmpulung-Muscel.

Autorul socotește că apariția lui «Negru Vodă» în cronică are loc ca urmare a dorinței de a găsi o explicație a păsării reprezentate pe armurile moldovenești, pe care cronicarul o identificase cu un corb.

În ultimul capitol se remarcă influența reciprocă dintre cronicile moldovenești și cele muntene, subliniindu-se valoarea relațiilor culturale dintre cele două provincii. Făcînd legătura între aceste relații culturale și ecourile legendelor din sudul Transilvaniei despre Ioan de Hunedoara găsite în *Cronica despre Radu de la Afumați* (din 1525), autorul ajunge la concluzia că această operă este «una dintre primele scrieri unde se întîlnesc elemente ale spiritualității române aparținînd celor trei provincii în care se vorbea aceeași limbă». S-a scos în evidență și caracterul militant al acestei cronici care, probabil, a influențat pe cronicarul lui Mihai Viteazul. — *(Ioan F. Stănculescu).*

Kurt Horedt, *Blökumanaland și Blakumen*, în «Arheologia Moldovei», VI, 1969, p. 179—185.

Din primele secole ale mileniului al doilea d. Hr. se păstrează în două izvoare nordice două nume proprii care se referă la teritoriul țării noastre în epoca prefeudală și feudală timpurie : *Blökumanaland* și *Blakumen*.

Denumirea de *Blökumanaland* este menționată în opera *Heimskringla* a irlandezului Snorri Sturluson (1178—1241), redactată între anii 1220 și 1230, care înfățișează istoria regilor norvegieni din cele mai vechi timpuri pînă în anul 1177. În biografia regelui Hakon (1157—1161) el vorbește despre fapta miraculoasă a regelui Olaf cel Sfînt, amintind în același timp și de regiunea *Blökumanaland*. În traducere, textul spune : «*S-a întîmplat în Grecia, pe cînd Kirialax a fost acolo rege, și regele făcea o expediție în Blökumanaland. Și cînd a ajuns în Pezinavöllu...*». Faptele se referă la expediția lui Alexios I (1081—1118) împotriva cumanilor, descrise și de Ana Comnena în *Alexias*, petrecute în cursul anului 1114.

pus ca să fie amînată adunarea generală a Bisericilor Ortodoxe pînă în anul 1925, cînd se sărbătorea al XV-lea centenar al Sinodului de la Niceea. Și de data aceasta adunarea a fost amînată.

În anul 1930 s-a reușit ca să se reunească la Muntele Atos o comisie de studiu, antepregătitoare a proiectului Sinod, dar divergențele care s-au ivit au dus la amînarea «sine die» a convocării unui Sinod panortodox.

În 1936 s-a reunit la Atena primul Congres al teologilor ortodocși, la care au luat parte 33 de delegați ai diferitelor facultăți de teologie ortodoxă, aparținători a 7 țări; s-a discutat pe larg asupra diferitelor teme de teologie care au fost propuse, însă convocarea unui Sinod panortodox a fost în unanimitate socotită ca nefiind încă oportună.

În anul 1948 patriarhul Alexei al Moscovei, a reunit la Moscova un fel de sinod panortodox. A lipsit Patriarhul Constantinopolului, iar conducătorii celorlalte Biserici au ținut să fie rezervați.

Numai din anul 1951, noul Patriarh ecumenic Atenagora a reluat proiectul și, după 10 ani de pregătire, l-a putut vedea realizat sub forma Conferinței Panortodoxe de la Rodos, care s-a desfășurat între 24 septembrie—1 octombrie 1961. Într-adevăr, pentru prima dată, după al VII-lea Sinod Ecumenic din anul 787, s-au adunat toate Bisericile Ortodoxe într-o conferință comună.

Inițiativa s-a repetat și în septembrie din anul 1963, fără participarea Bisericii Greciei. Și de data aceasta s-a făcut un mare pas înainte din punct de vedere ecumenic, prin hotărîrea aprobată, de a se lua contact cu Biserica Catolică și cu alte Biserici Occidentale.

Mai reușită a fost Conferința a treia Panortodoxă, care s-a ținut tot la Rodos între 1—14 noiembrie 1964, și la care au participat iarăși toate Bisericile Ortodoxe, chiar și Biserica Greciei. De neuitat rămîne marea concelebrare liturgică, săvîrșită de 14 capi ai delegațiilor celor 14 Biserici prezente, în timpul căreia, înainte de rostirea rugăciunii Tatăl nostru de 14 ori, fiecare delegat a pomenit în limba proprie mai întîi pe Patriarhul ecumenic Atenagora. Acesta a fost semnul cel mai vizibil al unității de credință și al comuniunii existente între «Bisericile Ortodoxe surori».

În anul 1966, între 1—15 septembrie s-a ținut la Belgrad o comisie teologică interortodoxă, care a pus bazele unui dialog cu Biserica Anglicană și cu aceea a vechilor-catolici, și a trimis un Mesaj colectiv tuturor Bisericilor creștine, semnat de toți participanții dînd astfel o altă dovadă a unității Ortodoxiei.

În anul 1967, Patriarhul ecumenic Atenagora, cu scopul de a întări într-o formă mai vizibilă legăturile de unire dintre diferitele Biserici Ortodoxe, a întreprins o vizită la Belgrad, Sofia și la București. Era în program și vizita la Moscova, dar vizita a fost amînată pentru o altă dată.

Cu întîlnirea de la Chambesy (iunie 1968), s-a încheiat etapa pregătitoare pentru Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe Bizantine, care va însemna, într-o formă solemnă și tangibilă, unitatea Ortodoxiei.

Trecînd la dialogul dintre Bisericile Ortodoxe Bizantine și Bisericile necalcedoniene, autorul susține că s-a făcut un mare pas înainte. Primul contact s-a făcut în anul 1956 de către mitropolitul Jakovos, reprezentant al Patriarhului ecumenic pe lîngă Consiliul Ecumenic al Bisericilor, care le-a vizitat.

Sînt menționate etapele care au dus la dezvoltarea legăturilor între aceste Biserici: întîlnirea de la Antelias (Liban), care a avut de scop ca să «examineze mijloacele cu care s-ar putea restabili legăturile frățești și comuniunea care exista cîndva între aceste două familii de Biserici Orientale, care se numesc Ortodoxe»; întîlnirea de la Aarhus (Danemarca, din 1964) și întîlnirea de la Bristol (Anglia), dintre teologii calcedonieni și necalcedonieni, care, în «Declarația comună», arată lărgimea acordului la care s-a ajuns în ceea ce privește doctrina hristologică și pune bazele necesare pentru rezolvarea problemelor canonice, liturgice și de jurisdicție, în vederea restabilirii deplinei comuniuni dintre cele două familii de Biserici.

Prin urmare se poate spune că dialogul dintre Ortodoxie și Bisericile necalcedoniene, în cîțiva ani, în tăcere, a făcut progrese mari atît pe teren teologic cît și pe teren practic. Se așteaptă noi rezultate, dată fiind importanța și seriozitatea cu care este privită problema de ambele părți, cu dorința de a învinge punctul mort și de a se ajunge cît mai curînd la o deplină înțelegere.

Încă din 1928, N. Iorga punea începuturile organizării Țării Românești ca stat pe seama cumanilor în colaborare cu populația autohtonă, iar primii voievozi sînt de origine cumană, de la care am moștenit în limba română și numele de *Băsărabă* [4].

Enigma lui *Negru Vodă* «descălicătorul» din veacul începutului de țară, care constituie una din cele mai interesante probleme «deschise» ale istoriei noastre medievale [5], poate este în legătură cu această *Țară Neagră*, ceea ce ar îndreptăți teza lui Hașdeu, care înțelegea prin *Negru Vodă* «personificarea începuturilor statului muntean» [6]. — *(Pr. I. Ionescu).*

Aristide Brunello, *Le Chiese ortodosse nell'attuale momento ecumenico* (Bisericile Ortodoxe în momentul ecumenic actual), în «Oriente Cristiano», Anno VIII — No. 2 (Aprilie-Giugno) 1968, p. 2—10.

Autorul constată intensificarea în sînul Ortodoxiei a unei mișcări vaste de integrare în dialogul ecumenic, care în momentul actual este în lucrare între toate Bisericile și comunitățile creștine din lume.

Spre deosebire însă de activitatea Bisericii Catolice și a Comuniunii Anglicane, despre care se scrie și se vorbește atît de mult pe această linie, se știe puțin despre ceea ce fac Bisericile Ortodoxe pentru a-și aduce contribuția lor la cauza unirii.

Pentru o expunere mai clară a problemei, autorul afirmă că dialogul actual dintre Bisericile Ortodoxe și restul creștinătății se dezvoltă în cinci direcții: 1. Chiar în sînul Bisericilor Ortodoxe Bizantine; 2. Între Bisericile Ortodoxe Bizantine și Bisericile necalcedoniene; 3. Cu Biserica Anglicană și cu vechii-catolici; 4. În sînul Consiliului Ecumenic al Bisericilor și 5. Cu Biserica Romano-Catolică.

Referitor la dialogul care se poartă între Bisericile Ortodoxe Bizantine, autorul amintește de Conferința Panortodoxă care s-a ținut la Chambesy, lîngă Geneva, și la care au participat reprezentanți ai celor 14 Biserici Bizantine autocefale, reuniți cu scopul de a pregăti marele Sinod panortodox.

Aceasta este una dintre ultimele etape ale unei vaste lucrări de apropiere și de înțelegere pentru o acțiune comună, care, respectînd legitima și recunoscuta autonomie fiecărei Biserici locale în ceea ce privește regimul lor intern, a dus Bisericile Ortodoxe pe un plan de înțelegere comună în ceea ce privește problemele noi pe care lumea de azi le pune tuturor Bisericilor.

Prima idee de a strînge toate aceste Biserici într-un Sinod panortodox s-a ivit acum 60 de ani, mai precis în anul 1902, cînd patriarhul ecumenic Ioachim al III-lea, într-o scrisoare trimisă tuturor sinoadelor Bisericilor Ortodoxe autocefale surori, le invita să caute împreună mijloacele cele mai potrivite pentru a stabili între ele o mai mare unitate. Această invitare a fost primită numai de unele Biserici, care s-au declarat dispuse să se întîlnească și să-și comunice experiențele. Totul însă s-a redus atunci la un schimb de scrisori, pline de bunăvoință. Timpurile încă nu erau mature.

După 20 de ani, în 1923, invitarea a fost repetată de patriarhul ecumenic Grigorie al VII-lea, care a reușit să strîngă, în același an, la Istambul, un prim grup de reprezentanți ai diferitelor Biserici. Dar, dat fiind numărul mic al participanților, s-a pro-

4. N. Iorga, *Imperiul cumanilor și domnia lui Băsărabă. Un capitol din colaborația româno-barbară în evul mediu*, București, 1928, p. 7.

5. *Magazin istoric*, nr. 8 (41), august 1970, p. 37.

6. *Istoria critică*, p. 120; Pr. I. Ionescu, *Legendă și adevăr istoric în cîntecul bătrînesc al Mînăstirii Argeșului: Balada Meșterul Manole*, în «*Biserica Ortodoxă Română*» è LXXXVIII (1970), nr. 1—2, p. 200—201, 212; C. Daicoviciu, *Izvoare istorice greșit interpretate*, în «*Tribuna*», nr. 40 (714), 1 octombrie 1970, p. 4, menționează că nu trebuie confundat termenul de *Balak* cu *Blakumen*, cei dintîi apărînd la geograful și istoricul armean Moise Chorenaț din a doua jumătate a veacului al IX-lea și se referă la o populație din Carpați, din fosta Dacie Romană (cf. A. Decei, în «Anuarul Inst. de Ist. Naț. Cluj», vol. VII, 1936—1938, p. 415 ș.u., p. 515 ș.u. și p. 559—561). Sub acest termen am avea cea dintîi pomenire a numelui și vehicularea lui s-a făcut prin semnificațiile germane (gepizii ?), în lumea slavă de răsărit și sud, de la aceștia din urmă fiind împrumutat și de greci.

trebuia în mod fundamental să fie înțeles după aceleași principii ca orice expresie orală sau scrisă a unui om. Nu este vorba de înțelegerea în modul cel mai bun, ci înțelegerea însăși devine problema. Pentru prima dată în istoria hermeneuticii, Schleiermacher pune problema înțelegerii în general și caută a descoperi legi generale (cf. ms. III pct. 1). Astfel hermeneutica dobîndește pentru el o importanță teologică de care va fi din ce în ce mai conștient.

Tot de la cele mai vechi texte ale sale, concepția unei hermeneutici generale conține și un alt aspect de ordin metodologic. Procesul înțelegerii sesizat în generalitatea sa este detașat de condiția istorică particulară a fiecăruia din obiectele sale. «Trebuie — zice Schleiermacher — să fii lectorul nemijlocit pentru a înțelege aluziile, pentru a sesiza atmosfera și domeniul particular al comparațiilor» (ms. I, p. 4). Cunoștințele istorice pentru aceasta nu joacă nici un rol în interiorul procesului înțelegerii. Aceasta este o sarcină accesorie care în hermeneutică se presupune a fi rezolvată. Înțelegerea este un proces particular autonom, care este la baza propriilor sale legi generale (cf. ms. I, p. 3, 5 și ms. II, p. 3).

De asemenea Schleiermacher separă momentul sesizării înțelegerii de momentul reproducerii și explicării obiectului înțeles. În primul său aforism asupra hermeneuticii discutînd *Institutio interpretis Novi Testamenti* a lui Ernesti (ed. I, 1761) el spune: «La drept vorbind nu aparține hermeneuticii decît ceea ce Ernesti (Prol. prg. 4) numește *subtilitas intelligendi*, căci «Subtilitas explicandi» de îndată ce este mai mult decît aspectul exterior al înțelegerii este la rîndul său obiect de hermeneutică și aparține artei de expunere (ms. I, p. 3). «Cel ce judecă — mai spune Schleiermacher — nu este în același timp într-o stare de spirit care să-i permită numai să sesizeze, ci această sesizare pură trebuie să preceadă judecata, să fie distinctă și independentă» (*Das Werke*, Abt. III, Bd. I, p. 4). Într-o notă din aforismele, din 1805, se găsește o însemnare privitoare la istorism: «Este foarte important în interpretare să fii într-o stare așa, încît să ieși din propriile tale idei pentru a intra în cele ale autorului pentru a-l înțelege» (ms. I, p. 4). Silindu-se să sesizeze pur și simplu înțelegerea printr-un fenomen independent, el este nevoit să separe total *intelligere* de *explicare*, care deja la Ernesti nu erau legate decît exterior.

Rezultă astfel — zice autorul — din primele sale eseuri hermeneutice că Schleiermacher se îndreaptă ferm și conștient către procesul concret al limbajului viu. În manuscrisul I el scrie: «Tot ceea ce trebuie presupus în hermeneutică este numai limbajul; ceea ce trebuie găsit și de care depind de asemenea celelalte presupuneri obiective și subiective trebuie găsit în limbaj» (ms. I, p. 8; iar în ms. II: «Ceea ce poate fi sarcina hermeneuticii este membrul unei fraze» p. 11).

Împotriva teoriei lui Ernesti asupra sensului unic al fiecărui cuvînt, Schleiermacher elaborează o întreagă teorie despre o sferă generală de semnificație la care acest cuvînt se poate aplica (cf. ms. II, p. 9 și ms. I, p. 4, 7, 13). Dar precizează apoi că sfera generală de semnificație se sustrage totdeauna gîndirii cunoscătoare; numai «sentimentul» poate să-l presimtă și să-l primească în multiplicitatea gîndirii sale. Sentimentul trebuie să cedeze totalității semnificațiilor particulare, care nu poate fi atinsă succesiv, dacă vrem să descoperim unitatea esențială a unui cuvînt (ms. II p. 9). Este vorba aici de interdependența dintre universal și particular concepută ca o individualitate de semnificație. Înțelegerea consistă atunci în a construi această interdependență după cerințele interpretării. O expresie lingvistică nu este realmente înțeleasă decît atunci cînd semnificația individuală care se manifestă în ea este construită metodic după norme. El propune maxima: «Nu înțeleg ceea ce nu pot percepe și construi ca necesar» (ms. I, p. 3).

În *Bruionul Eticii*, 1805—1806, Schleiermacher apreciază că ansamblul infinit al «lumii organizată moral» este reprezentat în «simbolul» interior al gîndirii umane. El e structurat ca o interdependență multiplă a acțiunii universale și în același timp particulare a rațiunii. Acest simbol interior este perceput în limbaj și conform structurii sale individuale înțelegerea limbajului consistă în a reconstrui universalul și particularul.

Hermeneutica lui Schleiermacher decurge astfel din construcția metodică universală a unei limbi individuale plecînd de la sfera universală a cuvintelor sale. Interpretarea gramaticală va pleca de la limbaj ca de la un fapt dat dinainte și va căuta legile acelui limbaj și posibilitățile fundamentale ale manierei sale de exprimare. Interpretarea tehnică va urmări în mod individual utilizarea unui cuvînt, care

În fază foarte înaintată e și dialogul dintre Bisericile Ortodoxe și Bisericile Anglicane și Vechi-Catolice.

În lucrările Comisiei teologice interortodoxe de la Belgrad, s-a făcut un nou pas înainte și după ce au fost examinate dificultățile care împiedică stabilirea comuniunii între Ortodoxie și Biserica Anglicană și cea Veche-Catolică. În comunicatul final, Comisia a adresat celor două Biserici un mesaj de prietenie și de încredere pentru un dialog rodnic în viitor.

Autorul menționează în termeni elogioși participarea ortodoxă la Consiliul Ecumenic al Bisericilor, care a început în 1925, cu primele contacte oficiale și pînă în 1965, cînd 14 Biserici Ortodoxe făceau parte din Consiliul Ecumenic al Bisericilor.

Care a fost rolul exercitat de Bisericile Ortodoxe în sînul Consiliului Ecumenic al Bisericilor și ce importanță au avut ele în dezvoltarea ecumenică a acestui organism e lucru prematur de spus — zice autorul. Dar, cînd se va scrie istoria ecumenismului și a eforturilor făcute de diferite Biserici și comunități creștine din Orient și din Occident, pentru a găsi unitatea pierdută, va trebui să se spună că dacă a existat un progres în ecumenismul lumii creștine protestante, el se datorește în mare parte aportului de doctrină și de credință, de tradiție și de cult, dat de Bisericile Ortodoxe. — *(Pr. Prof. Al. Moisiu).*

H. Kimmerle, *Nouvelle interpretation de l'Hermeneutique de Schleiermacher,* în «Archives de Philosophie», XXXII, nr. 1, janv. — mars, 1969, p. 113—128.

Prof. Heinz Kimmerle de la Academia din Heidelberg publică în «Archives de Philosophie», nr. 1/1969, cu ocazia bicentenarului nașterii lui Schleiermacher, un *Extras* din «Introducerea» la noua ediție, *Fr. E. Schleiermachers Hermeneutik,* Hrag. von Heinz Kimmerle, Heidelberg, 1959, precum și un extras din «Postfața» la noua ediție. După ce arată atît în Introducere cît și în Postfață, pe de o parte părerea oarecum parțială și denaturată avută pînă în prezent despre hermeneutica lui Schlaiermacher, care s-a bazat numai pe articolul din 1900 al lui W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik* (Nașterea hermeneuticii), căruia nu i-au fost accesibile decît introducerea manuscrisului din 1819 și ideile dezvoltate în discursul la Academie din 1829 și în ultimul curs din 1832—33 (ms. V, VI), și după ce stăruie asupra interesului stîrnit în cercurile universitare de editarea tuturor manuscriselor rămase de la Schleiermacher cu privire la hermeneutică, interes caracterizat prin contribuția lor la elucidarea unor dificultăți ale hermeneuticii actuale, mergînd chiar pînă la îndemnul de întoarcere la Schleiermacher, autorul expune ideile necercetate din primele manuscrise ale acestuia, care justifică o nouă interpretare a hermeneuticii lui Schleiermacher.

Astfel, în prima ediție a așa numitei «Enciclopedia Teologică» din 1811 se găsește expozeul cel mai vechi publicat pînă atunci de Schleiermacher asupra hermeneuticii. «Arta interpretării» (Auslegungskunst) — așa cum o numește el — este descrisă ca o disciplină filologică, ce se bazează pe principii tot așa de solide ca orice artă *(Kurze Darstellung des theologischen Studiums,* ed. Stolz, Leipzig, 1910, p. 54 ș.u.). Desfășurarea detaliată a acestei prime concepții hermeneutice este conținută în aforismele: *Zur Hermeneutik* (1805 și 1809), ms. I și în *Erster Entwurf* (1810 și 1819, ms. II). De la început Schleiermacher se separă de doctrina teologică generală admisă, afirmînd că Sfînta Scriptură nu poate pretinde să aibă principii hermeneutice speciale și că este necesar de a concepe hermeneutica în mod general (ms. II, p. 3 și ms. I, p. 5). Principiul fundamental după care el expune mai tîrziu această concepție este că teoria hermeneutică trebuie să fie luată totdeauna universal și că regulile sale nu pot să aibă aplicație specială decît în raport cu limbajul particular și cu genul particular al unui discurs sau unei scrieri (*Kurze Darstellung,* p. 54 ș.u., cf. și ms. VI, p. 5). Pînă atunci Biblia și textele antichității clasice, datorită caracterului lor considerat ca normativ, cuprinseseră toată gîndirea hermeneutică în limitele a ceea ce presupune înțelegerea lor atît din punct de vedere al limbajului cît și al genului după conținutul lor condițiile particulare unei epoci etc. (de exemplu la teologul Ernesti sau la specialiștii antichității Art și Wolf); dar după aceea

în două naturi» se poate substitui următoarea: «Dumnezeu se manifestă în omul Iisus în mod unic».

Departe de-a nega că Iisus e Dumnezeu adevărat și om adevărat, trebuie susținut că orice creatură este «Dumnezeu adevărat și creatură adevărată», fiindcă ea este manifestarea lui Dumnezeu. Dumnezeu se manifestă în Hristos ca în centrul întregii creații și, prin urmare, în orice creatură pe măsura demnității sale. Hristos este mijlocitor al revelației lui Dumnezeu, «Dumnezeu din Dumnezeu, Lumină din Lumină» fiindcă în El ni se revelează Tatăl însuși.

Hulsbosch neagă naşterea din veşnicie a Cuvîntului lui Dumnezeu. Cuvîntul veşnic, care era la Tatăl, nu e decît proiecția retrospectivă a subiectivității umane a lui Iisus, în demnitatea Sa de Fiu al lui Dumnezeu.

Trecînd la a III-a Persoană a Sfintei Treimi, autorul își spune părerea în legătură cu Sfîntul Duh și rolul Său în hristologie.

Duhul revelează pe Hristos. Duhul și Hristos sînt «două denumiri ale aceleiași realități» pentru că Duhul este Dumnezeu în măsura în care se revelează în Hristos. Altfel zis, Hristos e forma în care Dumnezeu se revelează, Duhul e Dumnezeu care se revelează în această formă.

Modul unic al lui Iisus de-a fi om ține de o conștiință și de o experiență unică, de Dumnezeu. Experiența aceasta diferă de a celorlalți oameni. Diferența se arată pe deplin în slăvirea Sa de om ceresc (I Cor. XV, 45—49). Ea este însă prezentă de la începutul vieții Sale. Acest lucru vor să explice relatările lui Matei și Luca despre descoperirea lui Dumnezeu în Hristos.

E. Schillebeeckx, în studiul său: *Persoonlijke openbaringsgestalte van de Vader* (Modul de revelație personală a Tatălui), («Tijdschrift voor Theologie», 6, 1966, p. 274—288), se declară de acord cu o reformulare a doctrinei hristologice de la Calcedon într-un limbaj modern. Este «sută la sută» în favoarea reinterpretării date de Hulsbosch, regretînd doar cadrul evoluționist în care acesta plasează problema. Negînd categoric preexistența Fiului lui Dumnezeu, Schillebeeckx se pronunță totuși pentru o «unitate ipostatică», fără ca să arate prea mult în ce constă această unitate ipostatică. Foarte vag, afirmă doar că «dogma unității ipostatice exprimă prezența lui Dumnezeu în Iisus, și unicitatea Sa absolută».

P. Schoonenberg, preot olandez, în mai multe studii citate de J. Galot, dintre care amintim numai unul, al cărui titlu pare semnificativ, *Ein Got der Menschen*, Zürich, 1969, voind să se sprijine pe Scriptură și Tradiție, respinge o preexistență a Fiului independentă de întrupare, căci în general despre Dumnezeu (Sfînta Treime) în transcendența Sa, nu știm nimic în afară de acțiunea Sa creatoare și mîntuitoare. Autorul minimalizează importanța soteriologică și eshatologică a Mîntuitorului, scriind: «Iisus Hristos e o singură persoană și existența Sa personală este umană».

Profesorul F. Haarsma, teolog olandez, într-un studiu asupra dezvoltării teologiei romano-catolice în Olanda (*Ontwikkelingen in de rooms katholicke theologie in Nederland*, în «De nieuwe mens», 20, 1968) apreciază articolul lui Hulsbosch în sensul că «rezumă foarte bine tendința hristologiei actuale de a părăsi formula de la Efes și Calcedon». Teologia modernă, zice el, vorbește despre transcendența umană a lui Hristos. Ea recunoaște pe Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu, — un om în care Dumnezeu este prezent în modul cel mai intim. Ființa umană a lui Hristos diferă de a noastră nu esențial ci eshatologic. La Hristos se poate vorbi nu de o preexistență ci de o «pro-existență»: este omul pentru toți pentru că e Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu se manifestă în El pentru noi.

Tot în legătură cu aceasta, preotul Smulders, profesor la Facultatea de teologie catolică din Amsterdam, la încheierea unei adunări formată din preoți și episcopi, a dat citire la o *Mărturisire de credință* în care nu se afirmă că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, nici că este Dumnezeu adevărat, nici că este de o ființă cu Tatăl, nici că s-a născut din Fecioara Maria prin lucrarea Duhului Sfînt, nici că a murit și a înviat. Zice însă, printre altele, că acest Iisus «trăiește».

Jean Galot socotește doctrina hristologică a lui A. Hulsbosch drept «preevanghelică», deoarece Evangheliile arată clar transcendenta filiație divină a lui Iisus Hristos.

depinde de funcțiunea de a vorbi și de maniera de a se exprima a unui om. Înțelegerea deci va oscila continuu între interpretarea gramaticală și tehnică. Acesta este aspectul filologic al hermeneuticii lui Schleiermacher.

În continuare autorul dezvăluie un alt aspect: Hermeneutica ca «teorie a unei arte» sau «tehnici».

Încă din 1819 (ms. III), Schleiermacher caută să-i asigure hermeneuticii un rang filozofic. Dincolo de retorică și de gramatică, el o leagă de dialectică, punctul central al filozofiei lui. În 1829 el îi dă titlul de «Kunstlehre» (ms. V, p. 1), iar în a doua ediție a lucrării: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* (1830), el îi formulează astfel funcția: «Înțelegerea perfectă a unui discurs sau scrieri este o artă și cere o teorie a acestei arte sau tehnici, pe care noi o designăm prin termenul de hermeneutică. Asemenea teorie nu este prezentă decît în măsura în care prescripțiile ei constituie un sistem bazat pe principii clare venind din natură, gîndire și limbaj».

În discursul de la Academie, din 1829, «Uber den Begriff der Hermeneutik», el face un studiu aprofundat al teoriei înțelegerii. Toate metodele hermeneuticii sînt puse aci în serviciul cunoașterii, cu scopul de a dezvălui originea interioară a genezei gîndirii și formării limbajului, grație unui procedeu divinatoriu și comparativ (ms. V, p. 12). Obiectul înțelegerii este procesul prin care interioritatea gîndirii se manifestă în limbaj. În cursurile asupra hermeneuticii din 1832—1833 (ms. VI) el precizează că teoria înțelegerii «aparține unui complex dublu» (speculație și experiență) și că «acesta este comun cu toate tehnicile».

În această perioadă, Schleiermacher face și unele amendamente la ideile manifestate în primele eseuri, în special cu privire la identitatea dintre gîndire și limbaj și la separarea procesului înțelegerii de cunoașterea particularităților istorice ale fiecărei situații. În 1820 el introduce în ciclul cursurilor sale o nouă disciplină teologică, «Introducerea în Noul Testament», cu sarcina de a ne orienta prin ansamblul cunoștințelor istorice în locul lectorilor clasici pentru care au scris autorii Noului Testament. De asemenea nu mai vorbește de interpretarea psihologică, ci de interpretarea tehnică pornind nu de la limbaj, ci de la psihologia celui care vorbește, ca un moment al formării gîndirii și exteriorizării ei în limbaj. Acest proces interior trebuie să fie sesizat în consecuția următoare: «Descoperirea planului (embrionar) adică a unității și orientării operei; înțelegerea compoziției ca realizare obiectivă a acestui plan; apoi meditația ca realizare genetică (și una și alta în mod tehnic). În sfîrșit, descoperirea gîndurilor accesorii ca acțiune continuă a ansamblului vieții (psihologic).

Păstrează totuși — zice autorul — alături de interpretarea gramaticală și interpretarea psihologică, subdivizată în sarcină propriu psihologică și în sarcină tehnică, fiecare urmărind mersul compoziției.

Încheind, Profesorul N. Kimmerle menționează încă o dată că numai aceste ultime idei ale hermeneuticii lui Schleiermacher au fost cunoscute de Dilthey, că acest fapt a determinat o prezentare incompletă a hermeneuticii acestuia și că ediția prezentă tinde la o revizuire a părerilor adoptate în interesul rezolvării dificultăților hermeneuticii actuale. — *(Șt. Cârstoiu).*

Jean Galot, *Tentativi di una nuova cristologia,* în «La Civiltà Cattolica», 19 settembre 1970, anno 121, quaderno 2886, p. 484—494.

Autorul expune începuturile făcute în acest sens de A. Hulsbosch, *Jezus Christus, gekend als mens, beleden als Zoon Gods* (Iisus Hristos, cunoscut ca om, mărturisit ca Fiu al lui Dumnezeu), în «Tijdschrift voor Theologie», 6, 1966, p. 250—273, precum și reacțiile provocate de acest studiu, cu deosebire în Olanda.

A. Hulsbosch propune abandonarea doctrinei hristologice «o persoană în două naturi», emisă la Calcedon, în 451, de Sinodul al IV-lea ecumenic, deoarece zice autorul, aceasta are un caracter static și nu mai corespunde cu vremea noastră. În Iisus există o singură natură, natura umană, care evoluează într-un mod excepțional. Iisus este un om dotat cu har în chip deosebit. Este un «om într-un fel nou și superior». Omul-Iisus este revelația lui Dumnezeu. E creatură cînd zicem că e om și e Dumnezeu cînd zicem că e revelația lui Dumnezeu. Formulei hristologice «o persoană

taina întrupării impune existența unei reale și strînse relații a lui Dumnezeu cu lumea. Tatăl învie pe Fiul din dragoste pentru oameni. Prin urmare, întruparea arată limpede că nu este nedemn pentru Dumnezeu de a intra în relație intimă cu creatura Sa.

Din prezentarea principalelor idei dezvoltate de Jean Galot în studiul său, este evident că acest curent doctrinar hristologic în teologia catolică se orientează spre un dinamism care privește în același timp pe Dumnezeu și omul în Iisus Hristos. Este vorba de o recunoaștere a dezvoltării omenești în Hristos în toată extinderea ei și o mai bună înțelegere a valorii dinamismului divin ce se desfășoară în întruparea Cuvîntului. — *(C. M. Iana).*

Irénée Hausherr, *Études de spiritualité orientale* (Coll. Orientalia christiana analecta), Roma, 1969, 497 p.

În «Prefață», T. Špidlik amintește că primul volum publicat în 1966 sub titlul *Hesychasme et prière*, cuprinzînd ca și cel de față diferite articole ale lui I. Hausherr, a fost bine primit. Materialul volumului prezent e mai variat, urmărind să convingă că «Dumnezeu n-a revelat nimic pentru pura curiozitate și după cum credința trebuie să îmbrățișeze tot ceea ce e Revelație, tot astfel viața trebuie să se modeleze după obiectul credinței».

În capitolul, «Un precursor al teologiei scotiste, Isaac de Ninive, sec. VII», I. Hausherr comentează lucrarea Mar Isaacus Ninivita, *De Perfectione religiosa, quam edidit Paulus Bedjan*, Paris-Leipzig, 1909, tradus de A. J. Wensinck în engleză, în anul 1923. Printre alte ediții ale lui Isaac de Ninive e menționată *De Sancti Isaaci Ninivitae vita scriptis et doctrina...* (în P. G., LXXXVI, 799—888; P. L., XLIV, 919—994) a lui J. B. Chabot, în 1892, cît și ediția în traducere rusească apărută la Moscova (1787) prin îngrijirea lui Paisie Velicicovski și reeditată în 1854. Spiritualitatea lui Isaac de Ninive a putut hrăni un mileniu pietatea sufletelor credincioșilor, deși el la un moment dat a fost considerat nestorian. Teoria scotistă că Întruparea ar fi avut loc chiar fără căderea în păcat, pentru simplul fapt că Dumnezeu iubește lumea, are în Isaac de Ninive un precursor de prestigiu.

În «De doctrina spirituali christianorum orientalium» sînt analizate idei și reflecții din Origen, Evagrie, Dionisie Areopagitul, Isaac de Ninive, raporturile dintre gîndirea lui Ierotei și Evagrie Ponticul, influența doctrinei mistice a lui Ierotei în scrierile siriene. «O scriere stoică sub numele Sfîntului Anton pustnicul» atrage atenția asupra *Filocaliei* (ediția grecească a lui Nicodim Aghioritul, Veneția, 1792), în care Sfîntul Antonie e amintit pe larg, experiența lui spirituală fiind extrem de instructivă.

«Eroarea fundamentală și logica messalianismului» prezintă erezia messalianismului, după care întreaga operă a mîntuirii depinde doar de voința omenească. Ioan Damaschin, Diadoh al Foticeii, Marcu Pustnicul combat messalianismul, care ajungea pînă la faptul de a considera botezul ca fiind inutil și ineficace. Messalienii și toți imitatorii lor de-a lungul secolelor afirmă că le este de ajuns lumina lor interioară Este firească și indispensabilă obligația de a recurge la sfaturile altuia, la contactul cu starețul, cu ierarhia bisericească. Pe acest principiu al supunerii vieții tale autorității ierarhice bisericești se întemeiază «marea instituție a isihasmului sau a vieții pustnice relative, care e prezentă în întreaga hagiografie greacă. Niciodată această necesitate de a recurge la control nu dispare în întregime; de aici decurge interdicția pustniciei absolute, isihastul rămînînd sub ascultarea și dependența egumenului și fiind obligat să revină la răstimpuri în viața comună».

«Două nume de adăugat listei episcopale de Damasc, în secolul al nouălea, Evloghoos-Loukios, Învățătura XXIV a sfîntului Dorotei, Meterikonul avei Isaia» — aduce o nouă lumină asupra perioadei de tranziție între școala lui Simeon Noul Teolog și palamism.

În «Opus Dei» este redată istoria acestei expresii în Sfînta Scriptură, literatura creștină primară și în Regula Sfîntului Benedict.

«Dogme et spiritualité orientale» repune în discuție raportul dintre dogmă și spiritualitate, analizînd poziția Bisericii față de Origen, Evagrie Ponticul, Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschin.

Citînd deseori lucrările lui Vl. Lossky, Nicolae Arsenief, Hans U. von Balthasar, ale slavofililor, I. Hausherr constată că nu există o opoziție ireductibilă, radicală între

Jean Galot, *Rinnovamento della cristologia*, «La Civiltà Cattolica», 3 octobre 1970, anno 121, quaderno 2887, p. 31—41.

Articolul prezintă unele încercări de reexprimare a dogmei hristologice în forme ale «gîndirii moderne», care au loc actualmente în teologia romano-catolică. Autorul recunoaște că «se simte nevoia legitimă a unei hristologii mai dinamice». Aceasta nu implică însă o abandonare a dogmei calcedoniene, ci o respectare și aprofundare a ei.

Sensul mișcării în hristologie trebuie văzut și urmat de sus în jos («Cuvîntul s-a făcut trup» — Ioan I, 14 și «s-a golit» — Filip. II, 6—7), nu de jos în sus, cum vrea Hulsbosch. Pentru a se ajunge la o concepție mai dinamică în materie de hristologie, este necesară o revizuire a concepției imobiliste despre Dumnezeu. Aceasta «a blocat teologia tradițională și nu i-a permis să discearnă toate consecințele dinamismului întrupării».

Mai mulți teologi s-au ridicat în ultimul timp împotriva teologiei scolastice, care a proclamat învățătura despre imutabilitatea lui Dumnezeu, sub influența filozofiei grecești.

Karl Rahner, *Considérations générales sur le christologie*, în H. Bouêsse și J.-J Latour, *Problèmes actuels de christologie*, Bruges, 1965, demonstrează că întruparea privește o mutație, o devenire a naturii create și a Cuvîntului. «Devenirea» lui Dumnezeu prin întrupare nu angajează nici perfecțiunea, nici imperfecțiunea. Ea este reală și poate fi concepută plecînd de la teoria aristotelică, care recunoaște pe Dumnezeu ca actul pur. Or, dacă ființa lui Dumnezeu este act și energie, trebuie înțeleasă ca viața extrem de vie.

H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukunftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuztheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster, 1969, arată că imutabilitatea divină prezentată de Sfînta Scriptură nu este aceea de «motor imobil» a lui Aristotel, ci fidelitatea absolută a lui Dumnezeu față de legămîntul său. Persoanei Cuvîntului i se poate atribui o mutabilitate care să coincidă cu intrarea absolut liberă în viața umană și în jertfa mîntuitoare.

Pentru H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Friburg, 1970, imutabilitatea lui Dumnezeu de care vorbește Scriptura trebuie înțeleasă nu în sens metafizic, ca ceva fix, ci în sens istoric, ca o esențială fidelitate a lui Dumnezeu față de Sine însuși și promisiunile Sale.

O concepție imobilistă despre Dumnezeu, zice Jean Galot, tinde să limiteze în acțiunea sa pe acela a cărui viață nu cunoaște limite. Dumnezeu-Cuvîntul intră integral în viața umană, luînd natura noastră cu toate slăbiciunile ce comportă, afară de păcat. Și în această privință, teologia tradițională s-a dovedit reticentă, căutînd să limiteze experiența umană a lui Hristos (boli, necunoaștere, sentimente) pentru că se temea de o lezare a Divinității.

În ceea ce privește dezvoltarea umană a lui Hristos teologii contemporani romano-catolici afirmă o evoluție în toate sensurile (cunoștințe, virtute, sfințenie), inclusiv raporturile cu Tatăl (Luca II, 40, 52). «Dezvoltarea umană a lui Iisus nu este exact aceea a unui om căruia i-ar fi fost revelată calitatea sa de Fiu al lui Dumnezeu în cursul existenței sale, ci este aceea a Fiului lui Dumnezeu care a luat conștiință de Sine într-o conștiință de om», zice Galot.

O hristologie dinamică acordă un rol deosebit în istorie persoanei lui Hristos. Dezvoltarea Sa umană, fiind animată de persoana Cuvîntului divin, este transformată, mîntuită, divinizată. Întruparea nu presupune numai actul liber al Fiului, ci și dragostea Tatălui, care-L trimite din iubire (I Ioan IV, 10—11). Faptul că Fiul este trimis de Tatăl arată că înlăuntrul lui Dumnezeu e «ceva ce se mișcă», un motiv în plus contra concepției imobiliste despre Dumnezeu. Doar o concepție dinamică despre Dumnezeu-Tatăl care se angajează în drama răscumpărătoare prin darea Fiului Său din iubire pentru oameni, poate să ofere perspectiva justă a jertfei pe cruce, și să împiedice ca această jertfă să fie pur și simplu identificată cu o exigență de justiție impusă din afară de către Tatăl Fiului Său, ca reprezentant al omenirii păcătoase.

Contrar principiului după care Dumnezeu nu are nici o legătură reală cu creatura, fiindcă acest lucru ar fi inadmisibil pentru suveranitatea și imutabilitatea divină,

nezeu». În Evagrie Ponticul aflăm un temei excepțional al spiritualității creștine: «Dacă ești teolog, te vei ruga cu adevărat, iar rugăciunea e adevărata teologie» (*De oratione*, 60). Nu trebuie să apreciem spiritualitatea monastică orientală altfel decît este: cea mai înaltă expresie a spiritului creștin, iar începutul înălțării spirituale umane, aurora mîntuirii, constă în a te recunoaște că ești slab.

«Monahul și prietenia» redă raporturile între viața cenobitică și anahoretism. Hausherr prezintă idei, recomandări, imagini spirituale, comportamentul, metodele și sfaturile egumenilor, stareților orientali, — utilizînd bogatul conținut al operelor lui Simeon Noul Teolog, Teodor Studitul, Nichita Stetatos și fragmente din *Pateric*. Scopul singurătății e isihia, adică liniștea sufletului și a inimii, ancorîndu-se în Dumnezeu. Sfinții Antonie și Pahomie nu cunosc misoghinia și nici nu au vreo fobie, dincolo de echilibrul lor social total; ei își adîncesc izvoarele rugăciunii în taină, în singurătate, pentru a fi mai puternici spiritualmente — în contact cu semenii lor. Sfinții Grigore de Nazianz și Vasile cel Mare au realizat prietenia desăvîrșită. Studiții în vremea iconoclasmului au reprezentat un nucleu al unei solidarități spirituale, în care ideea de prietenie a atins perfecțiunea (Vezi I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma, 1955; Idem, *Direction spirituelle chez les chrétiens orientaux*, în «Dict. de Spiritualité», III 1955, col. 1008—1060).

«I fundamenti teologici della vita religiosa» analizează condițiile vieții religioase în lumea modernă, stipulînd vocația monahală ca o convingere dintre cele mai puternice și hotărîtoare în realizarea idealului perfecțiunii evanghelice.

În «Teologia monahismului la Sfîntul Ioan Scărarul» sînt reamintite condițiile sine qua non ale monahismului, începînd prin «curățirea de patimi» și vindecarea de bolile sufletului. În «războiul nevăzut» terapeutica monahală e centrată pe umilința kenotică «pentru a putea depăși ispitirile diavolești» — «logismele satanice», pe severitate, pe «paza inimii» și înaintarea spre Dumnezeu prin dragoste. La contemplație se ajunge prin «rugăciunea neîntreruptă și curată», care copleșește sufletul cu o «bucurie fără margini». Teologia monahismului, a tuturor formelor acestuia se confundă cu teologia dragostei. Toate stările și treptele vieții valorează după eficacitatea raportată la acest scop ultim și universal. Teologia existențială a lui Ioan Scărarul e concentrată în «mihi vivere Christus est». Ascultarea, supunerea pînă la moarte și rugăciunea inimii, neîntreruptă, — iată esența treptelor *Scării* procesului de îndumnezeire. Monahii cooperează la mîntuire nu prin acțiuni sau intenții, ci prin perfecțiune, prin realizarea stării de sfințenie.

«Iubirea frățească» precizează că esența creștinismului este revelația dragostei. Aceasta e cu mult mai mult decît o viziune asupra lumii, marea afirmare a dragostei divine față de om, de istorie și întreaga creație.

După cum Dumnezeu creează din dragoste, la fel credinciosul trebuie să reflecte în toate actele din afară aceeași iubire creatoare, divină, considerînd pe toți oamenii fiii lui Dumnezeu, «subiecte intense» ale procesului de dăruire, care are loc chiar în sînul Sfintei Treimi. Dragostea pentru dușmani e piatra de încercare a vieții, dezinteresarea eroică, e antidotul egoismului rafinat. Teologia celei de a patra Evanghelii revelează lumii forța divină a dragostei, care e criteriul suprem și axiologia definitivă a tuturor secolelor.

«Vocația creștină și vocația monastică după Sfinții Părinți» reamintește teza că în creștinismul primar credința includea ideea de perfecțiune în aceea de mîntuire, termenul de perfecțiune figurînd mult mai rar decît cel de mîntuire la Sfinții Părinți, ca și în Noul Testament. Cînd Diadoch al Foticeii (vezi E. des Places, *Diadoque de Foticé, Oeuvres spirituelles*, Paris, 1955) subliniază faptul că toți oamenii sînt făcuți după chipul lui Dumnezeu, însă a realiza «asemănarea cu Dumnezeu» e mult mai greu, el face o distincție clară între conceptul «chipului, imaginii și asemănarea», implicînd eforturile fără limită ale ascezei și condescendența harului divin. Acest proces de înaintare în asemănarea cu Dumnezeu implică treptele nesfîrșite ale sfințeniei. Sfîntul Grigore de Nissa prezintă în această privință un concept fundamental, *epectaza*, necesitatea de depășire și perfecțiune continuă, calea perfecțiunii spirituale fiind un proces infinit de slăvire a Sfintei Treimi, începută aici și continuînd dincolo de moarte. Experiența spirituală cea mai densă se constată la martiri, reprezentînd încoronarea dragostei și a unirii cu Mîntuitorul. Trebuie să înțelegem că nu putem aborda problemele spiritualității monastice decît în spiritul dragostei, care, departe de a ne insufla vreo teamă, nu exclude nici un aspect din varietatea indefinită a făpturii și

spiritualitatea ortodoxă și cea occidentală, «latină». Reamintind de răspunsul unui ascet înaintat în viața spirituală : «Credeți-mă, fiii mei, că nimic nu au produs ereziile și schismele în Sfînta Biserică decît lipsa dragostei de Dumnezeu și dragostea ce trebuie s-o avem unii față de alții» (P. G., LXXXVII, 2926), Hausherr recunoaște pe drept cuvînt că «Părinții răsăriteni au avut totdeauna dreptate, găsind rădăcina răului în iubirea de sine, fie individuală, fie colectivă».

«Un mare autor spiritual regăsit», redă circuitului modern al spiritualității pe Ioan de Apameia, un sirian, care a trăit înainte de anul 520 (vezi L. Gösta Rignell, *Briefe von Johannes dem Einsiedler*, Lund, 1941) — și a cărui gîndire se asemăna foarte mult cu gîndirea Sfîntului Grigore de Nissa și Evagrie Ponticul.

Capitolul «Imitatio Christi» în spiritualitatea bizantină, plecînd de la un fragment din lucrarea lui Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, care reliefa o diferență fundamentală între cele două mistici, demonstrează apropierea și asemănările dintre mistica occidentală și cea orientală Citîndu-se în sprijinul acestei teze idei din Origen, Grigore de Nisa, Ioan Scărarul, Maxim Mărturisitorul, Nicolae Cabasila, Apoftegmele Sfinților Părinți, se spune că religia creștină e o religie a tradiției nu numai în afirmarea teoretică a dogmei, ci și în actele vieții. Tradiția, fie doctrinară, fie practică (etică), nu are valoare decît dacă vine direct din «imitatio Christi» : «Fiți mie următori, precum și eu sînt următor lui Hristos» (I Cor. XI, 1).

Capitolul «Pseudo-Dionisie este Petre Iberianul ?», comentînd cartea lui Ernest Honigmann, *Pierre l'Ibérien et les écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruxelles, 1952, remarcă proba de excelentă cunoaștere a spiritualității lui Pseudo-Dionisie Areopagitul de care E. Honigmann dă dovadă, dar se contestă faptul că Petru Iberianul ar putea fi identificat în persoana lui Pseudo Dionisie Areopagitul.

În capitolul «Pavel Everghetinos a cunoscut pe Simeon Noul Teolog ?» se precizează că Simeon Noul Teolog a murit în anul 1022, biograful și editorul său, Nichita Stetatos, a trăit peste anul 1054, iar Paul Everghetinul este contemporanul lui Nichita. Paul Everghetinul a realizat o voluminoasă antologie ascetică : *Sinagoghi ton teoftoggon rimaton ke didascalion ton teoforon ke aghion pateron...* (ediția a doua, Constantinopol, 1861), în care figurează Maxim Mărturisitorul, Isaac de Ninive, Anastasie Sinaitul etc. Simeon Noul Teolog lipsește din ea. El utilizează în mod considerabil de asemenea *Apoftegmata Patrum* (P. G., LXV, 71—440). Paul Everghetinul se dovedește a fi un profund cunoscător al literaturii spirituale ascetice ; totuși el nu a cunoscut pe Simeon Noul Teolog. Nu putem constata nici cea mai mică urmă de influență a lui Simeon în *Antologia* lui Pavel Everghetinul.

Analizînd spiritualitatea lui Filoxenius de Mabbug (vezi Philoxène de Mabboug, *Homélies*, éd. E. Lemoine, Paris, Éditions du Cerf, 1956), se precizează că acest ascet sirian a trăit la sfîrșitul secolului al V-lea și începutul celui de al VI-lea *(Spiritualité syrienne : Philoxène de Mabboug en version française)*. Din expunerea teologiei lui Filoxeniu reiese că Sfinții Părinți voiau mai degrabă să trăiască în mod evanghelic decît să mediteze asupra vieții, iar ceea ce-i preocupa erau condițiile propășirii spirituale, nu disecția, etichetarea și sistematizarea epifenomenelor acestei creșteri. Marii teoreticieni ai contemplației indică treptele progresului spiritual, ale unirii cu Dumnezeu, prin actul dragostei, care e infinitul întregii vieți.

«Abnegație, renunțare, mortificare» — redă treptele urcușului spiritual. Spiritualitatea creștină nu e centrată pe conceptul morții, ci pe acela al vieții în Hristos. Vechiul om trebuie să moară și, așa cum spune Simeon Noul Teolog, este nevoie de o «zoopios necrosis», o necroză care dă viață, o mortificare prin care toxinele și germenul morții sînt eliminate. Întreaga viață pe pămînt comportă o luptă contra germenilor morții, iar o spiritualitate fără terapeutica ascetică e un nonsens. Trupurile vor învia, iar aceasta înseamnă supremul triumf al istoriei, al personalității umane, trup și suflet, într-o unitate, indestructibil metafizică. «Sfinții, adevărații mortificați», marii nevoitori «sînt oameni fericiți». «Mortificarea, renunțarea, lepădarea de sine, abnegația nu sînt căutarea suferinței, ci din contră căutarea sănătății spirituale, omenești, chiar fizice, iar astăzi nimeni nu mai neagă longevitatea acestor mari asceți, care erau iluștrii părinți ai deșertului, ai pustiei».

Studiul «Spiritualitate monahală și unitate creștină» definește coordonatele spiritualității monahale care se identifică întru totul cu spiritualitatea creștină ; «în scopul și mijloacele ei specifice, ea e monotropă, avînd o singură finalitate : slava lui Dum-

manuscrisele trebuie sistematizate și colaționate, iar traducerile confruntate cu textul lor original, pentru a nu se perpetua vreo eroare, care ar putea altera conținutul. De asemenea și copiile trebuie confruntate cu originalul, știut fiind că unii copiști, intenționat sau neintenționat, au săvîrșit unele erori.

Autorul menționează și o serie de lucrări vechi și noi care se ocupă cu astfel de «probleme patristice», contribuind la lămurirea lor.

În ciuda tratării unor puncte de vedere numai pe linie confesională, studiul de față oferă o bună orientare în problemele patristicii. — *(Prof. O. Bucevschi).*

C. M. Ştefănescu, *Consideraţii asupra toponimului «Ardeal»*, în «Natură — geografie — geologie», XX (1968), nr. 5, p. 50—52.

Asupra etimologiei toponimului *Ardeal* sînt emise pînă în prezent două ipoteze. Prima, susține derivarea din ungurescul Erdely, «ținutul de dincolo de pădure» (pădurea Munților Apuseni) și aparține lui P. Hunfalvy (*Magyarország ethnographiája*, p. 350), fiind îmbrățișată de către cei mai mulți cercetători (A. Cihac, Gr. Tocilescu, H. Tiktin, O. Densușianu, I. Bogdan, A. Bunea, N. Iorga, N. Drăganu, Iorgu Iordan etc.) Evoluția ar fi următoarea: erdö — elü < erdö — elv < erdö — el < erde — el < erdêl Erdêly <Ardeal (în care erdö «pădure», iar elv, elü, el «dincolo», regiunea de dincolo, «trans»).

După a doua ipoteză, toponimul Ardeal este derivat din radicalii indo-europeni: *ardhava* «înalt» sau *ardh* «ridicat» (de unde și latinescu *arduus* «înalt, ridicat», vechiul irland *ardda* «proieminent, înalt latina vulgară *ardeus*, Ardea etc.) și aparține lui J. L. Pic. *(Zür rumänisch-ungarischen Streitfrage*, Lipsca, 1886, p. 8083).

Ipoteza a doua s-a bucurat de mai puțină atenție din partea cercetătorilor. Autorul dovedește cu suficiente argumente că ipoteza a doua este mai adevărată realității geografice.

Prin *Ardeal* se înțelege, de fapt, numai podișul Transilvaniei (podișul Tîrnavelor și «cîmpia» Transilvaniei, de la nord de Mureș), deci numai regiunea înaltă și deluroasă din interiorul cetății carpatice, fără zonele joase, depresionare, de la contactul cu muntele. Același lucru îl afirma și interpelatorul Simeon Dascălul în *Letopisețul Țării Moldovei pînă la Aron Vodă* (1359—1595) (ed. C. Giurescu, București, 1916, p. 110—111): «...Ardealul se cheamă mijlocul țării, care multe cuprinde în toate părțile, în care stă și scaunul Crăiei».

Autorul arată că explicația pe care se sprijină prima ipoteză Erdély «ținut de dincolo de pădure», este inexactă și inadmisibilă, fiind infirmată de cercetările paleogeobotanice și paleopedologice, care evidențiază existența unei arii mai mult sau mai puțin compacte de pădure de foioase (pînă în trecutul nu prea îndepărtat) pe aproape întreg cuprinsul Transilvaniei, în prelungirea pădurilor de pe colinele Apusenilor. «Ar fi fost deci complet ilogic ca un ținut împădurit, situat în continuarea neîntreruptă a unui alt ținut împădurit, să fie numit «ținutul de dincolo de pădure» — ca și cînd, adică, s-ar deosebi de primul tocmai prin aceea că ar fi fost lipsit de păduri» (p. 50—51).

Ținîndu-se seama de faptul că penetrația ungurilor în transilvania a început în prima parte a secolului al X-lea și că numele Ardealului nu apare în documente decît abia după anul 1200, la început sub formele *Erdöelü*, Erdöelv, Erdöel, Erdeel, apoi sub forma Erdel (1390) și abia mai tîrziu sub forma *Erdély*, — se poate trage concluzia, menționează autorul, că acest nume a fost împrumutat de unguri de la populația românească băștinașă, și adoptat într-un timp destul de îndelungat de limba ungară prin procedeul așa-numit al etimologiei populare. A urmat apoi traducerea din limba ungară în limba latină a cuvîntului Erdély, creîndu-se astfel artificial, un alt nume geografic pentru această regiune: *Transilvania*, folosit, ca atare, în documentele cancelariilor ungurești scrise în limba latină.

Ipoteza derivării toponimului Ardeal din radicalul indoeuropean *ardhva* (eredh) «înalt, înălțime» prin extensiune «deal, munte» sau *arh* «ridicat», se dovedește a fi mult mai realistă din punct de vedere geografic.

Ca unitate geografică, *Ardealul* reprezintă o regiune înaltă nu numai pentru locuitorii «țărilor» depresionare ce tivesc pe dinlăuntru cununa carpatică, ci și pentru locuitorii din exterior munților: Moldova, Muntenia, Oltenia, Banat, Crișana.

înțelepciunii lui Dumnezeu Care îmbrățișează pe toți, invitîndu-i, chemîndu-i la sfințenie, la obținerea vieții veșnice. Cei pentru care totul e Dumnezeu, laici sau preoți, călugări sau de orice condiție socială — nu pot să fie decît fericiți, în orice împrejurări s-ar afla. În toată diversitatea harului, a activităților, a funcțiilor — e același Dumnezeu, Care lucrează, Care sfințește.

Un «indice» de nume și persoane însoțește acest volum dens de valori spirituale ale creștinismului oriental. — *(C. B.)*.

Kurt Treu, *Patristische Fragen* (Probleme patristice), în «Svensk Exegetisk Arbosk», XXXIV (1969), Lund — Suedia.

Autorul nu face analiza conținutului unor opere patristice, ci se ocupă numai de «probleme patristice», voind adică să ofere unele elemente pentru a înțelege importanța patristicii ca atare în cadrul teologiei creștine, precum și care sînt problemele ei de ordin principial.

În urmărirea scopului propus, autorul schițează mai întîi situația patristicii în epoca de tranziție de la societatea antică, la feudalismul evului mediu timpuriu, subliniind că epocile de tranziție, au adesea un caracter decisiv pentru anumite probleme în istoria lumii. În ele se observă limpede lupta între «nou» și «vechi».

În ceea ce privește creștinismul, acesta apare pe arena istoriei lumii ca ceva «nou». Și atunci, în mod firesc, se pune întrebarea: cît de «nou» este creștinismul, ce este «nou» și ce este «vechi» pentru epoca aceea în el și cum s-au conciliat «noul» cu «vechiul»? Problemele acestea au generat o întreagă serie de lucrări, relevînd importanța patristicii în rezolvarea lor, firește în legătură cu conceptele vremii, adică ale antichității tîrzii.

Autorul notează în paranteză că noțiunea de «patristică» e interpretată în sensul unei istorii a dogmelor Sfinților Părinți, iar noțiunea de «patrologie» ca «istorie a literaturii Sfinților Părinți», e numită mai tîrziu și «istoria literaturii vechi creștine».

Posesiunea unei literaturi de bază cu caracter religios obligator deosebește principial creștinismul de antichitate, sub aspectul istoriei literaturii.

O istorie a literaturii creștine trebuie să plece de la existența Sfintei Scripturi. Creștinismul își are model în iudaism și astfel Biblia iudeilor devine Biblia creștinilor. În Noul Testament, Vechiul Testament este «Scriptura», citată de Iisus ca probare și ca contrast citate de autorii sfinți ca argument profetic «pentru ca să se împlinească...». După modelul Vechiului Testament se formează Noul Testament. De la Vechiul și Noul Testament se formează literatura creștină. După cuprins aceasta este interpretarea Bibliei, iar după scop ea este utilă practicii.

Evident, «Scrierile sfinte» trebuia interpretate, pentru a putea contribui la rezolvarea problemelor timpului. Înțelegerea corectă a Bibliei este însă de însemnătate capitală pentru credincios și dacă din interpretări deosebite, să zicem ale lui Homer, au rezultat discuții savante, din înțelegeri deosebite, greșite, ale Bibliei au rezultat schisme bisericești, tensiuni puternice. De aceea, pentru buna înțelegere a Bibliei, operele patristice sînt neapărat necesare.

În înțelegerea Vechiului Testament — spune autorul — interesul creștinilor se concentra asupra «motivului Mesia», pe care îl identificau la profeți, în Psalmi, în Cîntarea cîntărilor, iar interpretarea Genezei, cu relatarea creației divine în cele șase zile, a determinat apariția unora dintre cele mai bune și mai frumoase opere ale literaturii vechi-creștine, spre exemplu, *Hexaimeronul* Sfîntului Vasile cel Mare.

Relatarea Genezei despre creație are importanță și pentru hristologie, cînd e vorba de a explica activitatea Logosului preexistent la creație. Astfel, interpretarea Bibliei generează o bogată literatură creștină. Autorul menționează curente și opere din literatura creștină veche: Origen, exegeza alexandrină și antiohiană, scholii, comentarii, omilii etc.

Și dacă secolul al XIX-lea a fost secolul criticii textului patristic, menționează autorul, secolul al XX-lea este al istoriei textului. Se simte adică necesitatea de a preciza nu numai raportul dintre diferitele variante ale unui text, ci trebuie să se lămurească și cum s-au dezvoltat acestea. Se cercetează cum se prezintă cartea, manuscrisul ca un întreg față de variante, ce gîndește, ce simte autorul. Se arată că

Mărturii grăitoare ale continuității noastre pe aceste meleaguri, vechile biserici românești din Densuș, Strei, Strei-Sîngeorgiu, Sîntămăria Orlea, Criscior, Ribița, Ostrovul Mare și altele, toate în județul Hunedoara, păstrează o întreagă lume de comori picturale, unele din ele acoperite și acum cu straturi de var, așteptînd mîna specialiștilor, spre a fi scoase la lumină. De dimensiuni mici, dar impresionante ca forme arhitectonice, aceste vechi biserici românești sînt nu numai o mărturie grăitoare a geniului artistic al poporului nostru, ci și expresia năzuinței de afirmare a cnezilor români din secolele al XIII-lea — al XV-lea.

După cercetările autorului, rezultă că picturile murale ale bisericilor transilvănene au trecut prin mai multe faze sau epoci. Prima este «epoca artiștilor peregrini» (secolul al XIV-lea). Acum a fost pictat naosul bisericii din Sîntămăria Orlea, ctitoria cnezilor din familia Cînde, unde impresionează îndeosebi scena Descoperirii sfintei cruci. Multe din picturi au fost acoperite cu var, biserica ajungînd, prin vitregia vremurilor, în posesia calvinilor. A doua biserică, cu picturi din această epocă, este cea din Strei, care — după opinia autorului — a fost pictată în două etape: la sfîrșitul secolului al XIII-lea și în a doua jumătate a secolului al XIV-lea. Reține atenția aici Sfinții Apostoli pictați în altar. Personajul îngenunchiat în atitudine de rugăciune, pe peretele sudic al altarului, se pare că este însuși pictorul bisericii, numele său fiind, probabil, Grozie. În vara anului 1970, au fost descoperite o serie de alte picturi din naosul bisericii din Strei, acoperite pînă atunci de un strat de var.

În a doua fază (cca 1390—cca 1420), cea a «sintezelor locale», au fost pictate bisericile din Leșnic, ctitoria cneazului Dobre Românul, unde impresionează scena Judecății de apoi, Crișcior (ridicată de unul din voievozii din familia Bîlea), Ribița, Strei, Sîngeorgiu, la toate remarcîndu-se tablourile votive ale ctitorilor, Sîntămăria Orlea, (altarul și pronaosul), Pesteana, Sînpetru, toate din jud. Hunedoara, Seghiște din județul Bihor, Remetea tot din județul Bihor și altele.

Caracteristica picturilor din această epocă este «nuanța rusticizantă, ancorarea în tradițiile locale, fapt evident mai ales prin analiza tablourilor votive, care tălmăcesc atît de expresiv modul de viață, portul și simțirea ctitorilor-cnezi de țară, încă direct legați de lumea satelor din mijlocul cărora se înălțaseră».

În epoca următoare, cea a «dezvoltării schimburilor artistice cu celelalte țări românești (secolul al XV-lea)», au fost pictate bisericile din Ostrovul Mare, Densuș și Cetatea Colțului, toate în Țara Hațegului, în apropierea Sarmizegetusei romane. Biserica din Densuș, construcție stranie și singulară ca formă și structură arhitectonică, a păstrat primul nume de zugrav român descoperit pînă azi: meșterul Ștefan. Autorul ajunge la concluzia că există anumite înrudiri între picturile acestor biserici și cele de la biserica Sfîntul Nicolae Domnesc din Curtea de Argeș: probabil înșiși meșterii zugravi să fi fost din sudul Carpaților.

În secolul al XV-lea au fost pictate bisericile din Rîmeți (județul Alba), unde s-a descoperit recent numele lui «Mihul zugrav din Crișul Alb» (1486), Zlatna (județul Alba), Bîrsău (județul Hunedoara), exteriorul bisericii din Criscior și bisericile bănățene din Lipova și Lugoj, iar în secolul al XVI-lea biserica din Dîrlos, lîngă Mediaș.

Prin operele atîtor zugravi — fie anonimi, fie cunoscuți, — arta românească din Transilvania se afirmă tot mai puternic, cu mult înainte de apariția cunoscutelor picturi murale de la mînăstirile și bisericile din nordul Moldovei.

Sinteza lui Vasile Drăguț vine deci să umple un gol simțit în literatura de specialitate, punînd la dispoziția cititorilor un studiu deosebit de valoros și de util, cu o bogată bibliografie, un indice iconografic, un indice de nume și locuri. La sfîrșit se găsesc 67 de reproduceri după cele mai izbutite picturi murale, unele în alb-negru, altele în culori.

Școala ardeleană, Ediție critică de Florea Fugariu. Studiu introductiv și note finale de Romul Munteanu, 3 vol., București, 1970 (Editura «Albatros», colecția «Lyceum»).

Antologia cuprinde texte din operele lui Samuil Micu: *Carte de rogacioni*, Viena 1780 și Buda 1805, *Catehismul cel mare*, Blaj, 1783, *Propovedanii sau învățături la îngropăciunea oamenilor morți*, Blaj 1784, *Îndreptare către aritmetică*, Blaj 1785, *Acatist*, Blaj 1801, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor* etc.; din Gheorghe Șincai: *Povățuire către economica de cîmp*, Buda 1806, *Învățătura spre surparea su-*

Partea a doua a toponimului Ardeal e pusă de autor în legătură cu un alt radical indoeuropean și anume dhal sau dhel «a crește, a se înălța» (cu care nu ar fi exclus să fie înrudit semantic și românescul *deal* «colină»). Autorul conclude că: 1) toponimul Ardeal trebuie considerat ca autohton și deci legat de radicalii indoeuropeni *ardhva* (eredh) *ardh* + *dhal* sau *dhel*; 2) românescul Ardeal a precedat formele ungurești și din el s-au construit apoi formele ungurești. — *(Pr. I. Ionescu).*

Keith Hitchins, *Studii privind istoria modernă a Transilvaniei*, Cluj, 1970, 167. p.

Editura «Dacia» din Cluj a publicat recent o lucrare a cercetătorului american Keith Hitchins, de la Universitatea din Champing-Illinois, cunoscut de altfel prin studiile sale privitoare la trecutul românilor transilvăneni în secolul al XIX-lea. Lucrarea însumează trei studii: 1. *Andrei Șaguna și românii din Transilvania în timpul decadei absolutiste 1848—1859*; 2. *Românii din Transilvania și compromisul dualist 1865—1869*; 3. *Nicolae Cristea și mișcarea națională românească din Transilvania.*

În primul studiu, Prof. Hitchins urmărește rolul episcopului — mai tîrziu mitropolitului — Andrei Șaguna în viața națională, culturală, școlară și bisericească a românilor transilvăneni. Este lucru dovedit și de cercetările de pînă acum că Andrei Șaguna a fost una dintre figurile cele mai reprezentative ale românilor transilvăneni din secolul trecut. Pe plan național, a fost unul dintre conducătorii românilor ardeleni în timpul Revoluției din 1848—1849. Pe plan cultural-școlar, Șaguna și-a legat numele de înființarea a peste 600 de școli primare confesionale ortodoxe și de înființarea gimnaziului — cu 8 clase — din Brașov, care îi va purta apoi numele. Iar pe plan bisericesc, cea mai de seamă realizare a lui Andrei Șaguna a fost reînființarea vechii Mitropolii ortodoxe a Transilvaniei (1864), care fusese desființată în 1701, prin dezbinarea bisericească a românilor transilvăneni.

Cel de al doilea studiu se ocupă cu lupta românilor pentru obținerea deplinei lor egalități cu celelalte națiuni din Transilvania, iar, apoi, în anii 1865—1867, cu lupta lor pentru împiedicarea acelui compromis dualist și, după încheierea lui, cu lupta dusă pentru cîștigarea autonomiei Transilvaniei. Sînt evidențiate cele două tactici folosite atunci de români: pasivismul (susținut de G. Barițiu, Ioan Rațiu, Visarion Roman, Ilie Măcelariu etc.) și activismul (susținut de A. Șaguna și clerul ortodox).

Al treilea studiu se ocupă cu activitatea — mai ales politică-publicistică — a preotului, profesorului și publicistului Nicolae Cristea (1834—1902). Acesta fusese profesor la Institutul teologic-pedagogic din Sibiu, apoi consilier al Arhiepiscopiei Sibiului și redactor (1865—1883) al ziarului «Telegraful Român», întemeiat de Șaguna. A fost înlăturat din postul de redactor în 1883, datorită unui articol îndreptat îndeosebi împotriva primului ministru Tiszá Kálmán. Ca membru al Comitetului executiv al Partidului Național Român, Nicolae Cristea a fost implicat în procesul «Memorandului» din 1894, fiind condamnat la 8 luni închisoare. Autorul a izbutit — pentru prima oară — să prezinte un frumos portret al acestui vrednic slujitor al poporului și al Bisericii Ortodoxe Române.

Cele trei studii ale Profesorului Hitchins, ca și cele publicate pînă acum, l-au impus ca unul dintre cei mai de seamă cunoscători străini ai problemelor transilvănene din secolul trecut.

Demn de remarcat este faptul că autorul a scos în evidență și în alte lucrări (unele publicate în străinătate, în limba engleză), personalitatea puternică a mitropolitului Andrei Șaguna, ca și activitatea unor slujitori, mai puțin cunoscuți pînă acum, ai Bisericii Ortodoxe.

Vasile Drăguț, *Pictura murală din Transilvania, secolul al XIV-lea—al XV-lea*, București, 1970, 110 p. + 67 ilustrații.

Vasile Drăguț prezintă într-o lucrare de ansamblu rezultatul cercetărilor sale de ani de zile asupra vechilor picturi murale românești din Transilvania. După studiile și cercetările temeinice ale profesorului I. D. Ștefănescu, efectuate în urmă cu patru decenii, cercetările lui Vasile Drăguț au pus într-o nouă lumină tezaurul de artă veche românească din Transilvania.

o adevărată tradiție artistică a cărții din zona de sud-est și răsărit a Europei, atît ca scriere cît și ca ornamentare. Rădăcinile acestei tradiții se observă și în ornamentarea tipăriturilor lui Macarie, în Țara Românească, la începutul secolului al XVI-lea. — *(Pr. D. Soare).*

Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge,* Chr. Kaiser Verlag, München, 1967, 293 p.

Inima lucrării o constituie chemarea adresată urmașilor Mîntuitorului, adică invitarea făcută creștinilor de a merge pe calea arătată cu atîta simplitate și limpezime de El, pentru ca ei să-și asigure o viață pe măsura vieții Lui. Lucrarea afirmă necesitatea de a-i urma lui Hristos nu în felul cum arată unul sau altul din oamenii Bisericii, și cum însuși Hristos așteaptă de la urmașii Săi. Și, în acest înțeles, importanță capitală au răspunsurile pe care creștinii de azi le dau sau le pot da, prin viața lor, unor întrebări ca acestea: Ce ne spune și ce ne cere astăzi Hristos? În ce chip să lucrăm în lumea de azi? Cum ne ajută Hristos să fim creștini adevărați?

Fiind vorba de lămurirea credincioșilor creștini asupra acestor întrebări, în predicile adresate lor trebuie accentuate mereu răspunsurile pe care Mîntuitorul le-a dat în vremea petrecerii Sale pe pămînt și le oferă și astăzi urmașilor Săi, răspunsuri care nu se adresează numai în general unor comunități creștine, ci și fiecărui creștin în parte. Cu alte cuvinte, lucrarea vrea să arate cum trebuie explicată Sfînta Evanghelie pentru creștinii din vremea noastră. Cea mai potrivită parte din Sfînta Evanghelie pentru realizarea acestui scop lucrarea o vede în Predica de pe Munte, asupra căreia se și oprește cu multă insistență, făcînd o exegeză la capitolele V, VI, VII și X din Evanghelia după Matei și la locurile paralele.

Interpretarea urmează o cale destul de liberă, îmbrăcînd forma omiletică, desfășurîndu-se sub titluri generale: Valoarea fericirii (creștine); Dreptatea lui Hristos; Fratele; Femeia; Răsplata; Adevărul; Dușmanul; Taina rugăciunii; Simplitatea vieții (creștine) etc., ca la cap. X să stăruie asupra alegerii și trimiterii Sfinților Apostoli la propovăduire și asupra zelului apostolesc pe care sînt chemați să-l dovedească, imitîndu-i pe trimișii Mîntuitorului, și creștinii de azi.

Partea a doua tratează probleme privind: Biserica lui Hristos și urmarea ei; Botezul — Trupul lui Hristos; Sfinții; Chipul lui Hristos etc.

Concluziile la care ajunge lucrarea sînt acelea că urmașii lui Hristos, deci și creștinii de azi, prin viața lor, trebuie să nădăjduiască dobîndirea chipului ceresc (I Cor. XV, 49), chip despre care grăiește și Sfîntul Ioan (I Ioan III, 2); pentru aceasta însă trebuie neapărat să ne asemănăm cu Hristos (II Cor. III, 18), avînd pe Hristos în inimile noastre, pentru ca să ajungem în stadiul mărturisit de Sfîntul Pavel: «Acum însă nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. II, 20).

Concretizarea acestor concluzii o rezumă lucrarea în cuvintele Sfintei Scripturi: «Fiți dar următorii lui Dumnezeu ca niște fii iubiți» (Efes. V, 1).

Deși lucrarea este merituoasă, ea ar fi putut folosi, în desfășurarea ei, nu numai mărturii din Sfînta Scriptură, ci și mărturii din Sfînta Tradiție. — *(Pr. Prof. D. Călugăr).*

Vitalien Laurent, *Notes de chronologie et d'histoire byzantine de la fin du XIII-e siècle,* în «Revue des études byzantines», 1969.

Parte din note sînt în strînsă legătură cu viața Bisericii Bizantine. Astfel, în *cea dintîi* dintre note se precizează data morții pentru Irina-Evloghia, sora lui Mihail al VIII-lea Paleologul. S-ar părea că este o chestiune care privește pe genealogiști sau pe istoricii curții bizantine. De fapt, Irina-Evloghia, sora mai mică a lui Mihail, a jucat un rol important în viața religioasă a imperiului. Datorită ei, în 1283, George din Cipru a ajuns patriarh ecumenic și a fost apoi sprijinit în lupta pe care a dus-o cu partida arseniților. Pe baza unei scrisori a patriarhului Grigorie al II-lea (George din Cipru), analizată cu atenție, Laurent ajunge la încheierea că Irina-Evloghia a decedat în prima jumătate a lunii decembrie 1284.

A doua notă poartă titlul: *Un Iasites* (Iov sau Mihail?) *mitropolit al Nicomediei.* Pornind de la un tratat de teologie polemică, inedit, al lui Constantin din Melitene, unde este vorba de un Iasites, «actualul mitropolit al Nicomediei», autorul crede că în perioada 1285—1289, cînd Meliteniotes și-a alcătuit tratatul, mitropolitul de Nico-

perstiției norodului, ms.; *Hronica românilor și a mai multor neamuri*, Buda 1808 etc.; din Petru Maior: *Didahii adecă învățături pentru creșterea fiilor la îngropăciunea pruncilor morți*, Buda, 1809, *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morți*, Buda, 1809, *Prediche sau învățături la toate duminecile și sărbătorile anului*, Buda 1810, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, Pesta, 1812, *Istoria Besericei românilor*, Buda 1813, *Corespondență cu Ioan Bob* etc.; din Ioan Budai-Deleanu: *Țiganiada*, *Trei viteji*, *Lexicon românesc-nemțesc și nemțesc-românesc*, *Corespondență* etc. De asemenea întîlnim lucrări de istorie și filologie ale altor reprezentanți ai Școlii ardelene, ca: Dimitrie Eustatievici: *Scurt izvod pentru lucruri de obște*, Sibiu 1792; Radu Tempea: *Gramatica românească*, Sibiu 1797; Paul Iorgovici: *Observații de limbă românească*, Buda 1799; Damaschin Bojîncă: *Anticele romanilor*, Buda 1832; C. Diaconovici Loga: *Epistolariu românesc*, Buda 1841 și alții. Este redat de asemenea *Supplexul*, în latinește și traducere românească.

În afară de aceștia, antologia mai cuprinde și o seamă de alte fragmente din felurite lucrări — mai ales cu conținut moralizator — apărute în ultima parte a secolului al XVIII-lea și primele patru decenii ale secolului al XIX-lea: *Alexandria*, Sibiu 1794, *Viața și pildele prea înțeleptului Esop*, Sibiu 1795, *Sfaturile înțelegerii cei sănătoase*, tradusă după Dosidei Obradovici, Buda 1802, *Istoria Sindipii filosofului*, Sibiu 1802; *Istoria preafrumosului Arghir și a frumoasei Elena*, Brașov 1809, *Întîmplările lui Telemah*, în traducerea lui P. Maior, Pesta 1818, din *Biblioteca românească a lui Zaharia Carcalechi*, Buda 1821, *Perirea a doi iubiți, adică jalnica întîmplare a lui Piram și Tisbe*, Sibiu 1830, din *1001 de nopți (Halima)* în traducerea lui Ioan Barac, Brașov 1836 etc.

Cele trei volume cuprind și numeroase texte care interesează Biserica. Menționăm de pildă cuvintele lui Samuil Micu despre unchiul său, episcopul Inochentie (vol. I, p. 147—149 și 178—183), cuvintele lui Petru Maior despre dezbinarea de la 1700 și despre convietuirea frățească a preoților ortodocși și uniți în zilele sale.

Ar fi fost de dorit însă ca la începutul fiecărui text reprodus să se fi dat măcar cîteva indicații sumare asupra autorului și asupra lucrării respective. Acest lucru era necesar cu atît mai mult cu cît lucrarea se adresează și elevilor de liceu și studenților, nefamiliarizați cu asemenea probleme. Metoda de lucru folosită de G. Mihailă și Dan Zamfirescu în antologia lor *(Literatura română veche*, 2 vol. București, 1969) ar fi fost foarte indicată și în cazul antologiei de față. — *(M. Păcurariu)*.

L. Demeny, *Începuturile miniaturisticii române*, în «Magazin istoric», anul V, nr. 1 (46), ianuarie 1971, p. 37.

Articolul semnalează că Institutul de Istorie «Nicolae Iorga» a intrat de curînd în posesia clișeelor în culori executate după miniaturile *Tetraevanghelului* slavo-grec, scris și pictat pe pergament de Gavril Uric, în 1429, care constituie prima carte cu miniaturi în culori ce se păstrează din arta moldovenească. Aceasta se află, începînd de pe la mijlocul secolului al XIX-lea, la Biblioteca Bodleiană a Universității din Oxford. Deși a atras cu mult timp înainte atenția specialiștilor români și străini, totuși ea a fost studiată temeinic abia în ultimele decenii.

Cercetători ca Mihai Berza, Emil Lăzărescu, Sorin Ulea, Emil Turdeanu, Ion Radu Mircea și alții, au scos în evidență nu numai excepționala valoare artistică a miniaturilor *Tetraevanghelului* lui Uric, ci și faptul că «acest manuscris moldovean a stat timp de aproape două secole la temelia ornamentării artistice a cărților apărute pe întreg cuprinsul țării noastre. Tradiția bizantino-sud-slavă a fost receptată în mînăstirile moldovene și muntene în chip creator, adaptată la cerințele locale și la geniul creației artistice românești».

Gavril Uric este creatorul tipului clasic de tetraevanghele românești împodobite cu miniaturi. *Tetraevanghelul* din 1429 — cel mai vechi din seria acestor cărți manuscrise miniate — este de o mare valoare artistică. Pe lîngă chipurile celor patru evangheliști (care sînt reproduse în revista «Magazin istoric»), cartea mai cuprinde patru file ornamentate artistic cu frontispicii, inițiale și litere de dimensiuni diferite, reprezentînd compoziții complexe ale unei arte desăvîrșite.

Autorul remarcă faptul că mai ales în epoca lui Ștefan cel Mare toate tetraevanghelele miniate moldovenește au urmat modelul lui Gavril Uric, care a creat astfel

(descris în *B.R.V.* I, 33, p. 101—102 și datat 1588), în anul 1569, ca provenind din oficina diaconului Coresi. Singurul exemplar păstrat în Biblioteca Academiei R. S. România, e incomplet, lipsit de paginile finale.

Al. Mareș, examinînd mărcile de hîrtie, constată că filigranele întîlnite în textura filelor *Slujebnicului slavon*, aparțin tipului de coroană cu scut rotund, care au circulat între 1562 și 1589. Slujebnicul slavon e imprimat cu aceleași litere cu care au fost tipărite și unele din cărțile lui Coresi, Lorinț și Șerban Coresi. Al. Mareș constată că modelul frontispiciilor se găsește în *Slujebnicul slavon*, tipărit de Bojidar Vukovici în 1519 la Veneția. Inițialele și ornamentele *Slujebnicului slavon* își au sursa de inspirație în tipăritura menționată.

Comparînd tipăritura noastră cu modelul sîrbesc, Al. Mareș opinează că se poate admite că *Slujebnicul*, din 1569, mai avea un caiet de 4 file (caietul 36).

Locul de imprimare probabil că a fost *Brașovul*. Hîrtia de fabricație brașoveană din care e format Slujebnicul brașovean constituie un indiciu prețios pentru localizare. În *Liturghierul*, din 1587, întîlnim un frontispiciu identic cu cel din 1569, ceea ce presupune faptul că Șerban Coresi a utilizat același clișeu pentru amîndouă cărțile de cult. Din cercetarea cronologiei și activității diaconului Coresi, — nu pare probabilă tipărirea acestei cărți — de către el. N. Iorga presupunea că *Slujebnicul slavon* ar putea aparține atelierului lui Coresi, probabil lui Lavrentie (Lorinț).

Întrucît pînă la ora actuală nu se cunoaște nici un exemplar din *Slujebnic*, în afară de cel păstrat în Biblioteca Academiei, Coresi, Lorinț sau Lavrentie poate fi oricare în egală măsură *tipograful* cărții. Versiunea pe care se bazează textul *Slujebnicului* slavon e preluată din tipăritura lui Bojidar Vukovici. Unele elemente fonetice sînt înlocuite, reflectînd influența redacției sîrbești. Figurează în text și particularități, ce nu-s specifice acestei redacții — atestînd prin aceasta tradiția grafică, de redacție medio-bulgară, ce se cristalizase la noi prin limba bisericească. Tipăriturile coresiene în limba slavonă oglindesc această realitate (Vezi *Tetraevanghelul slavon* (1562), *Octoihul slavon*, partea I-a (1574), partea II-a (1575), *Psaltirea slavo-română* (1577), *Triodul slavon* (1578), *Liturghierul slavon* (1587).

Istoria culturii noastre vechi cunoaște numai două cărți de *redacție sîrbească*, aparținînd diaconului Coresi: *Sbornic slavon*, din 1569, și din 1580 (Vezi Ilie Bărbulescu, *Fonetica alfabetului chirilic în textele române din veacul XVI și XVII în legătură cu monumentele paleo — , sîrbo, bulgaro, ruso și romîno — slave*, București, 1904). În carte lipsesc, de asemenea indicații de destinație. Tipăriturile coresiene conțineau indici privind comanda și destinația.

Al. Mareș nu exclude posibilitatea ca prin această versiune de redacție sîrbească (dat fiind și absența stemei Țării Românești), editorul să fi avut în vedere o extindere a difuzării cărții, în Banat și *Serbia*. În perioada de timp respectivă în, Serbia nu funcționa nici o tipografie. *Slujebnicul slavon* (Veneția, 1519) a fost reeditat de mai multe ori de Bojidar Vukovici, Vițenc Vukovici, de J. Zagurovici, între anii 1554—1570 (Vezi D. Medakovici, *Gratika sprskih štampanih knija XV —XVII veka*, Belgrad, 1958). Menținerea particularităților de limbă, cît și cele grafice arată desigur intenția editorului de a adresa textul, — și regiunilor populate de sîrbi. Tipărind în 1587 la Brașov un *Slujebnic slavon*, după ediția din 1569, Șerban Coresi nu va mai păstra în cuprinsul cărții decît un *frontispiciu*. În schimb textul e identic cu acela al *Liturghierului* lui Macarie (1508), care se deosebește radical de tipăritura lui Bojidar Vukovici, deopotrivă prin cuprins cît și prin *redacția medio-bulgară*.

«Orientarea lui Șerban Coresi spre o ediție tipărită cu 8 decenii în urmă nu poate fi decît o dovadă că versiunea oficială ce stătea la baza *slujbei religioase* în Țara Românească era în acel moment versiunea lui Macarie». Aceste fapte și date îl conduc pe autorul articolului să concludă că *Slujebnicul slavon*, din 1569, constituie o «ediție destinată probabil, *în egală măsură românilor și sîrbilor*» (p. 532). — *(C. B.)*.

media nu era vestitul Iov Iasites, autorul tomului antilatin din 1273, ci un Mihail Iasites, fost partizan, apoi adversar al Unirii, care, puțin după ce Meliteniotes și-a scris tratatul său, avea să fie depus din scaun de patriarhul Grigorie al II-lea.

A treia notă se ocupă de data celui de-al doilea Sinod de la Vlacherne, ținut sub Grigorie al II-lea din Cipru. Acest sinod, convocat pentru judecarea cazului fostului patriarh ecumenic Ioan al XI-lea Bekkos, și-a început lucrările la 7 februarie 1285 și a durat până în august al aceluiași an.

Ultima notă este intitulată: *Patriarhul Nifon și depunerile de episcopi pentru vina de simonie*, în care este vorba de patriarhul ecumenic Nifon I (9 mai 1310—11 august 1314), care — el însuși învinuit de simonie — a avut o purtare criticabilă față de înalți ierarhi, contemporani, pe care din diferite motive îi dușmănea. Printre victimele sale se numără Malachios, mitropolitul de Tesalonic, Atumanos, mitropolitul Monembasiei, mitropolitul de Traianopolis și alții. Comportarea nedemnă a lui Nifon este minuțios analizată și pusă în legătură cu criza care bîntuia în Biserica Bizanțului, a doua zi după lichidarea schismei arsenite (1310). — *(Al. Elian).*

Ion T a l o ș, *Riturile construcțiilor la români*, în «Folclor literar», vol. II, Timișoara, 1968, p. 221—262.

Pe baza unei cuprinzătoare informații bibliografice de specialitate, și îndeosebi pe baza materialelor de pe teren privind riturile construcțiilor, mai ales cele furnizate între anii 1926—1938 de cele trei chestionare intitulate *Casa*, lansate, primul, în 1926, de către Muzeul limbii române, condus de Sextil Pușcariu, al doilea, în 1932, de către *Muzeul etnografic* al Transilvaniei, sub conducerea lui Romulus Vuia, iar al treilea, în 1936 de către Arhiva de folclor-Cluj, condusă de I. Mușlea, autorul ajunge la constatarea că riturile construcției, privite din punctul de vedere al evoluției istorice, au parcurs calea de la sacrificarea unui om, chiar a celui mai drag, la zidirea unui om în general, iar apoi la substitutele lui: umbra, măsura, statura, fotografia.

Prin evoluția mentalității populare, această fază a deschis posibilitatea trecerii la zidirea ființelor, în general, mai ales a celor de pe lîngă casa omului, iar mai tîrziu, a substitutelor acestora: capul sau umbra lor. În unele localități s-a trecut chiar la zidirea monedelor, cu funcție de jertfă a construcției. Pe lîngă această linie generală a evoluției formelor de sacrificiu, observăm că în obiceiurile zidirii și-au găsit loc rituri aducătoare de noroc, de belșug, de fertilitate a pămîntului etc. Jertfa zidirii s-a îmbogățit astfel prin asocierea unor elemente de mitologie, botanică, zoologie și mineralogie populară și prin pătrunderea unor rituri agrare; ea și-a statornicit relații cu vrăjile, farmecele și descîntecele.

Din numărul lor extrem de mare se desprind cîteva categorii principale: a) *rituri care urmăresc răscumpărarea locului de la forțele pămîntului și consolidarea zidurilor* (îngroparea în temelia clădirii a unor ființe omenești sau a substitutelor lor: umbra, statura, măsura, pui, găini, viței, berbeci, pești sau umbrele lor etc.; b) *rituri aducătoare de noroc, belșug, viață lungă*, uneori în contaminare cu cele din grupa 1 (monede, produse agricole, alte vegetale, minerale ș.a.); c) *rituri aducătoare de liniște și somn, împotriva arătărilor nocturne* (alegerea unui loc «curat», ferit de duhuri rele, așezarea unor ierburi sub prag etc.); d) *rituri variate*, care au menirea de a apăra casa de foc, de trăznet etc.

Toate riturile construcției, afirmă în concluzie autorul, sînt măsuri pe care și le ia omul pentru a se asigura împotriva primejdiilor ce s-ar putea abate asupra lui (și oglindesc o parte din istoria luptei omului pentru subjugarea naturii); ele au menirea de a asigura un viitor fericit în noua casă: sănătate, belșug, «roadă în copii» etc. Datorită acestui caracter pe care îl dețin, ele au valoarea unor rituri de trecere și se situează alături de marile obiceiuri legate de viața omului: naștrea, nunta și înmormîntarea. — *(Pr. I. Ionescu).*

Alexandru M a r e ș, *O ediție brașoveană din secolul al XVI-lea a unei cărți venețiene*, în «Limba română», București, XIX (1970), nr. 6, p. 523—532.

G. Blücher *(Filigranele brașovene și tipăriturile chirilice din secolul al XVI-lea*, în «Revista bibliotecilor», 1967, nr. 7) emitea ipoteza tipăririi *Slujebnicului slavon*,