

STUDII TEOLOGICE

INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR
BUCUREȘTI

INVENTARIAT 1981

BIBLIOTECA

Număr
inventar

4261

Sala

Fondul

Dulapul
raftul

9-10

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a

ANUL XXI

Nr. 9 — 10

NOIEMBRIE — DECEMBRIE 1969

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

EDITURA INSTITUTULUI BIBILIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
INFR. PATRIARHIEI Nr. 9, SECTORUL V, BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE:

PREȘEDINȚE:

Prea Fericitul Părinte
JUSTINIAN
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

MEMBRI:

- P. C. Diacon N. I. NICOLAESCU, Rectorul Institutului teologic de grad universitar din București
- P. C. Pr. ISIDOR TODORAN, Rectorul Institutului teologic de grad universitar din Sibiu
- P. C. Pr. IOAN G. COMAN, Profesor la Institutul teologic de grad universitar din București
- P. C. Pr. GRIGORE T. MARCU, Profesor la Institutul teologic de grad universitar din Sibiu

REDACTOR RESPONSABIL:

- P. C. Pr. I. GAGIU, Directorul Administrației Patriarhale

COLABORATORI

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

ÉTUDES THÉOLOGIQUES

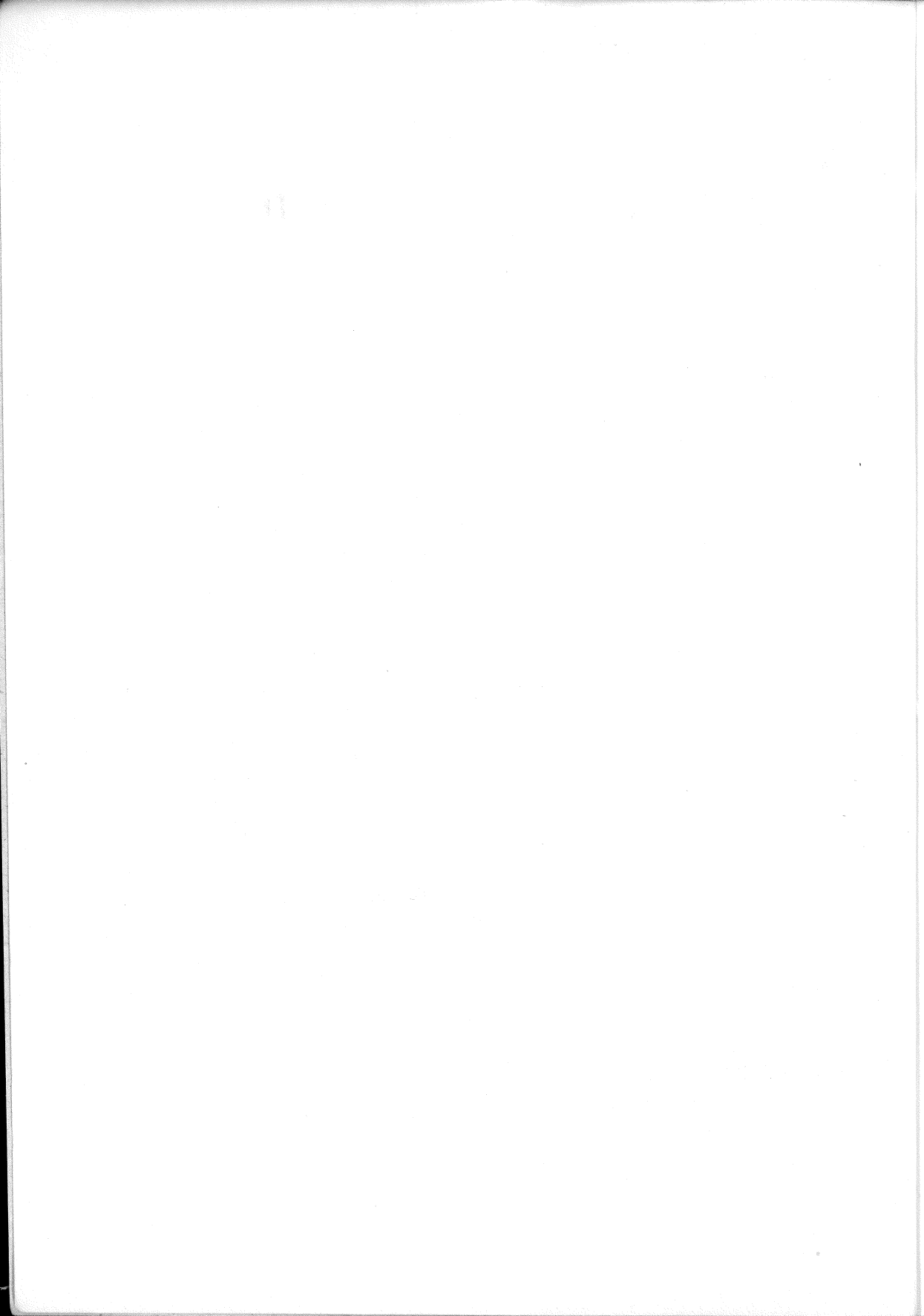
REVUE DES INSTITUTS
THÉOLOGIQUES DU
PATRIARCAT ROUMAIN

S O M M A I R E

R. P. Prof. LIVIU STAN, <i>La codification des canons</i>	627
R. P. Prof. EMILIAN VASILESCU, <i>Les formes et le symbolisme des croix préchrétiennes</i>	649
CONSTANTIN DANIEL, <i>Un essenien mentionné dans Les Actes des Apôtres</i>	661
NICOLAE VILCU, <i>La terminologie révélationnelle dans la théologie contemporaine</i>	686
GH. BOGDAPROSTE, <i>La considération du prochain selon le Décalogue</i>	699
R. P. MARIN SAVA, <i>Idées dogmatiques et morales dans l'oeuvre de l'évêque Asterie d'Amassie</i>	715
R. P. DAN MIRON, <i>L'attitude envers les biens communs selon la morale chrétienne</i>	726
Notes bibliographiques	735

EDITÉE PAR L'INSTITUT
BIBLIQUE ET DE MISSION
ORTHODOXE

II-e SÉRIE, L'ANNÉE XXI-e
N-os 9—10, NOV. - DEC. 1969



STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR
TEOLOGICE DIN
PATRIARHIA ROMÂNĂ

C U P R I N S U L

Pr. Prof. LIVIU STAN, <i>Codificarea canoanelor</i>	627
Diacon Prof. EMILIAN VASILESCU, <i>Formele și simbolismul crucilor precreeștine</i>	649
CONSTANTIN DANIEL, <i>Un esenian menționat în Faptele Apostolilor: Var-Iisus</i>	661
Doctorand NICOLAE VILCU, <i>Terminologia revelațională în teologia contemporană</i>	686
Doctorand GH. BOGDAPROSTE, <i>Cinstirea aproapelui după Decalog</i>	699
Doctorand Diac. MARIN SAVA, <i>Idei dogmatice și morale în opera episcopului Asterie al Amasiei</i>	715
Doctorand Pr. DAN MIRON, <i>Atitudinea față de bunurile obștești după concepția moralei creștine</i>	726
Note bibliografice	735
Cuprinsul revistei «Studii Teologice» pe anul XXI (1969)	763

EDITURA INSTITUTULUI
BIBLIC ȘI DE MISIUNE
ORTODOXĂ

— — — — —
SERIA II, ANUL XXI
Nr. 9 — 10, NOIEMB. — DEC. 1969
— — — — —

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

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

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

Pr. Pof. Liviu Stan

CODIFICAREA CANOANELOR

Preliminarii. — Pînă în prezent Biserica Ortodoxă n-a abrogat nici unul dintre sfintele sale canoane adoptate în primul mileniu.

Faptul acesta a prilejuit și prilejuiește discuții felurite în legătură cu tăria sau vigoarea Sfintelor canoane, care este atribuită fie caracterului lor sacru, fie conținutului lor, ceea ce le-ar face pe toate indispensabile pentru viața Bisericii, ca parte constitutivă a Sfintei Tradiții.

Cu aceste două explicații, în dese împrejurări, elemente devotate sau chiar și numai interesate, s-au făcut apărătoare zgomotoase a sfintelor canoane sau a canonicității, declanșînd uneori acțiuni cărora li s-a putut zice, mai mult exagerîndu-se, «lupte pentru canonicitate». Asemenea «lupte» s-au înregistrat și în trecutul Bisericii noastre, și anume, în epoca lui Cuza Vodă, iar mai tîrziu în legătură cu Consistoriul Superior Bisericesc (1909—1910) și cu reorganizarea Bisericii Ortodoxe Române după cel dintîi război mondial (1918—1925).

De bunăseamă că nimeni nu pune la îndoială caracterul sacru al canoanelor, cărora de aceea li se și zice în mod curent «sfintele canoane», ca unele ce sînt adoptate de marile soboare ale Bisericii din epoca ecumenicității ei clasice, sau din vremea care a urmat îndată acestei epoci, și ca unele pe care conștiința Bisericii le păstrează și le folosește fie ca pe niște rînduieli deosebit de folositoare, fie doar ca pe niște relicve.

Consacrate prin însuși modul în care au fost adoptate și prin întrebuințarea lor îndelungată, ele se numesc cu bună dreptate «sfinte canoane» și în această calitate, canoanele au fost primite și constituite de fapt, alături de Sfînta Scriptură și de Sfînta Tradiție, deci alături de învățătura de credință a Bisericii, al doilea stîlp de nădejde al ei, verificat ca atare în decursul istoriei. Căci într-adevăr, oriunde s-a procedat din veacul al III-lea — al IV-lea încoace la organizarea vreunei Biserici locale, sau la reorganizarea întregii Biserici prin desăvîrșirea sistemului ei de organizare și de conducere, alături de dreapta credință și de rînduielile de cult socotite ca făcînd corp cu însuși credința ortodoxă, s-au folosit sfintele canoane ca al doilea instrument, reazim sau stîlp, fără de care nu se poate imagina viața bisericească organizată.

Deci, nimbul sfințeniei care însoțește canoanele nu trebuie să surprindă și el este pe deplin justificat prin cele arătate pînă aici.

Este însă o chestiune cu totul deosebită aceea de a se ști dacă prin însuși conținutul lor, toate canoanele pot fi puse pe același plan cu Sfînta Scriptură, cu Sfînta Tradiție, adică cu tezaurul adevărului revelat ?

În această privință există două atitudini fundamental deosebite și anume: una de nivel elementar și cu rosturi catehetice pentru inițierea neofiților și alta de nivel teologic principial, care ține la înlăturarea confuziilor și la păstrarea curată a învățăturilor de credință.

Potrivit celei dintii dintre aceste două atitudini, toate canoanele, fără nici o deosebire, ar face parte din cuprinsul Sfintei Tradiții, și, ca atare, ele ar avea valoarea adevărului revelat pe care-l păstrează Sfânta Tradiție. Asemenea lucruri se și spun în unele Catehisme sau Mărturisiri de credință mai vechi ori mai noi. Mai mult, chiar unele recente manifestări din sînul Ortodoxiei par să tindă la oficializarea, oarecum pe baze teologice, a acestei atitudini. În sensul acesta s-au exprimat recent o seamă dintre ierarhii Bisericii Ortodoxe din Grecia, care nu-și pot motiva atitudinea decît prin interesul de a se împotrivi noului Statut de organizare a Bisericii Grecești, intrat în vigoare de la 1 martie 1969.

Cea de a doua atitudine dintre cele menționate face distincție între canoane după conținutul lor și pe toate cele de cuprins dogmatic le socotește ca făcînd parte cu adevărat din Sfînta Tradiție, împreună cu toate hotărîrile dogmatice adoptate sau aprobate de Sinoadele Ecumenice. Nu socotește însă nicidecum că ar intra în cuprinsul Sfintei Tradiții și deci că ar avea valoare egală cu adevărul revelat și ar fi oarecum chiar expresii ale acestui adevăr, acele canoane care n-au conținut dogmatic și care în cea mai mare parte, se referă ori la diverse stări de lucruri nerevelate, ori la diverse realități dispărute și tot atît de nerevelate și acestea, ori la o seamă de relații și treburi profane ale credincioșilor care n-au nici ele nimic comun cu Revelația, și, în fine, la unele rînduiri adoptate sub imperiul unor necesități dispărute din viața bisericească și apoi abandonate sau chiar abrogate pe cale de obicei, adică prin tăria obiceiului care prevalează și acum față de anumite norme fixate în textul canoanelor, — rînduiri care nici nu pot fi apropiate de Revelație necum incluse în aceasta.

Se pune acum întrebarea: este cazul să fie oficializată ca învățătură de credință, atitudinea elementar catehetică care e firesc să servească începătorilor, numai niște noțiuni generale și nedefinite, menite doar să inițieze și să stîrneasce interesul neofiților?

Se pare că o asemenea treabă, pentru care au militat și militează unii luptători pentru canonicitate — care în fond sînt amarnic certați cu sfintele canoane —, nu numai că ar cauza mari prejudicii Ortodoxiei, ci ar însemna oficializarea unei grave abateri de la învățătura de credință ortodoxă.

Pentru a se înțelege în chip mai lămurit lucrurile, trebuie să facem cîteva distincții deosebit de utile. Astfel, spre a evita confuziile, trebuie să facem deosebirea cuvenită între ceea ce se numește Sfînta Tradiție în sens propriu, și ceea ce se numește tradiția bisericească și uneori chiar tradiția apostolică, în sens general.

În cuprinsul Sfintei Tradiții intră numai chestiunile cu caracter dogmatic, adică cele care au caracter de adevăr revelat sau dedus din adevărul revelat, indiferent că acestea au fost definite sau nu de Sinoa-

dele Ecumenice, că se cuprind sau nu în formele esențiale ale cultului și că se cuprind sau nu în textul sfintelor canoane. Nu întreaga Sfântă Tradiție este fixată în scris. O bună parte a ei mai este păstrată în conștiința Bisericii, din care, ca dintr-un izvor nesecat pot fi aduse la expresie în forme noi, după trebuință, adevărurile mîntuitoare a căror păstrătoare deplină și fără de greș este Biserica în întregimea ei.

Moștenitoarea tezaurului de credință revelat, care intră ca cea dintîi parte constitutivă în succesiunea sau moștenirea apostolică, este Biserica în întregimea ei. Ea păstrează și cea de a doua parte a succesiunii apostolice, care constă în harul sfințitor, har pe care nu-l deține nimeni decît în și prin Biserică, prezența și lucrarea lui în Biserică fiind una și aceeași de cînd există Biserica, prin prezența și lucrarea permanentă a Sfîntului Duh, care sălășluiește în Biserică în același fel, în același chip deplin și cu aceeași eficiență cu care a sălășluit totdeauna.

Din conținutul adevărului revelat trebuitor pentru mîntuire pe care îl păstrează Biserica fie în textul Sfintei Scripturi, fie în textul Sfintei Tradiții, nu au făcut și nu fac parte acele elemente prin care se dă expresie modului de a se manifesta a pietății comune, sau a atitudinii adoptată de creștini în decursul timpului față de diverse realități, relații, evenimente, trebuințe etc. Toate acestea intră în cuprinsul larg al Tradiției bisericești, după cum altele au făcut și fac parte din Tradiția apostolică în sens larg, cum ar fi, de exemplu, tăierea împrejur, care nu este inclusă în rînduiele Revelației nouetamentare.

Ținînd seama de acestea, este evident că nimeni nu trebuie să atribuie caracter revelat oricăror ecfonise, ori oricăror ectenii, sau oricăror rugăciuni din cultul Bisericii și nici acelor rînduiele din textul canoanelor care ar arăta, de exemplu, cum să se țină și cum nu se țin agapele, cum să fie primiți și cum să fie tratați penitenții de diverse categorii, cum să fie tratați catehumenii de diverse categorii, de ce să nu se postească sîmbăta și duminica, cînd și cum să se îngenuncheze, ce cunoștințe se cereau candidaților la preoție și la episcopat, cîte feluri de trepte clericale și de slujitori auxiliari, deosebite de cele trei trepte de instituire divină, au apărut și au dispărut din viața Bisericii și alte asemenea lucruri foarte trecătoare și necondiționate de dreapta credință.

Tocmai din cauza constatărilor făcute în orice împrejurare nu numai de către clerici, ci și de către simpli credincioși, a apărut în conștiința tuturor celor ce s-au preocupat de sfintele canoane, ca un adevăr elementar și atît de evident încît nu poate fi tras la îndoială, faptul că între sfintele canoane există foarte multe deosebiri care obligă la împărțirea lor în mai multe categorii. Astfel s-a ajuns ca pe bună dreptate să se adopte împărțirea lor în cinci grupuri și anume: Canoane de *cuprins dogmatic*; canoane de *cuprins moral*; canoane de *cuprins cultic*; canoane de *cuprins juridic*; și canoane de *cuprins mixt*.

Această împărțire în mai multe categorii nu conține nici un atentat la sfintele canoane, dar arată foarte clar că sub raportul conținutului

lor se deosebesc esențial unele de altele, neavînd toate aceeași greutate, aceeași importanță și aceeași utilitate pentru viața Bisericii și raportîndu-se fiecare în chip deosebit la adevărul revelat.

Cu toate acestea însă nu au fost abrogate în mod formal nici cele căzute de foarte multă vreme în desuetudine sau rămase fără de obiect, și nici cele care se refereau la realități, atitudini și situații dispărute iremediabil, deși este evident că ele nu mai prezintă nici o utilitate practică pentru Biserică.

Motivele care au determinat Biserica să nu le abroge nu constau în faptul că nu s-a mai întrunit un Sinod Ecumenic de la anul 787 și nici socotința potrivit căreia Biserica ar fi atît de excesiv de tradiționalistă încît nici n-ar vrea și nici n-ar putea să schimbe vreo iotă sau vreo cirtă din textul canoanelor; de asemenea, nici opreliștea cuprinsă în canoanul 2 al Sinodului al VI-lea Ecumenic și în canonul 1 al Sinodului al VII-lea Ecumenic, care dispune că «nimic să nu se adauge la acelea, nici să se scoată ceva din ele», ci constau în alte două cauze care au determinat neabrogarea și păstrarea în vigoare a tuturor canoanelor, inclusiv a celor care și-au pierdut de fapt de multă vreme orice vigoare.

Aceste două cauze sînt: *Rînduiala dreptului bizantin*, care nu cunoaște practica abrogării exprese a legilor vechi prin legiuiri noi; și *buna chibzuință și prevedere a Bisericii*, care păstrează în Codul său canonic chiar și cele mai anacronice rînduieli care sînt adevărate piese de muzeu, pentru că ele au fost și sînt folosite mereu ca model după care se poate proceda la soluționarea prin analogie a diverselor situații, cauze și cazuri care pot surveni în viața Bisericii.

Ar fi cu totul greșit să se creadă că Biserica nu ar putea să abroge canoanele căzute în desuetudine, cele de cuprins anacronic și în orice caz pe cele care n-au un conținut dogmatic, sau unul derivat dintr-un adevăr de credință, pentru că Biserica nu și-a schimbat natura și nu a pierdut nimic din puterea pe care o avea la data cînd a adoptat canoanele din Codul ei actual.

Biserica este una și aceeași. Ea nu și-a pierdut nici din sfințenie, nici din apostolicitatea și nici din sobornicitatea ei, iar în virtutea identității ei cu sine însăși, ea deține și exercită și în prezent în chip deplin, ca oricînd și ca întotdeauna în decursul istoriei, întreaga sa putere învățătoarească, sfințitoare și cîrmuitoare, din această din urmă făcînd parte și puterea legislativă a Bisericii, pe care de asemenea n-a împuținat-o nimic, nici trecerea vremii, nici efortul ei legislativ de pînă acum.

Ca urmare, Biserica este îndreptățită ca oricînd și ca totdeauna, nu numai să propovăduiască, să păstreze și să apere adevărul revelat, nu numai să săvîrșească toate lucrările de împărtășire a harului sfințitor trebuitor pentru mîntuire, ci, de asemenea, ca oricînd și ca totdeauna, ea este îndreptățită fără nici o împuținare să legifereze pentru trebuințele întregii sale lucrări. Iar în virtutea acestei puteri, este îndreptățită să și abroge ceea ce socotește a nu mai fi trebuitor din canoanele pasibile de abrogare prin conținutul lor nedogmatic, precum și să modifice pe unele și să completeze pe altele, adăugînd la Codul

ei canonic străvechi tot atâtea legi sau canoane noi, fără nici o îngrădire decât aceea pe care o impune interesul Bisericii și adevărul revelat.

De fapt Biserica a și procedat la adoptarea unui mare număr de legi de la data încheierii Codului său canonic pînă astăzi, dar din pietate și din respect deosebit față de «sfintele canoane», nu le-a mai zis canoane nici unora dintre legile ei ulterioare, cu toate că dreptul de a le zice astfel nu-i lipsește și nimeni nu i-l poate contesta.

Făcînd aceste precizări lămuritoare, apare în lumină mai completă și în înțelesul ei adevărat tăria de nezdruncinat a canoanelor care derivă din conținutul lor și din utilitatea lor pentru lucrarea mîntuitoare a Bisericii. De asemenea, apare în aceeași lumină și însușirea sau puterea Bisericii de a proceda nu numai la analizarea și împărțirea canoanelor în diferite categorii, după criterii pe care le poate adopta în mod liber, ci și puterea ei de a le abroga, de a le modifica, de a le completa și de a le spori.

Cu acest din urmă aspect al problemei se leagă de multă vreme și cu deosebire în actualitate, o altă problemă importantă și presantă a Bisericii, și anume : problema codificării sfintelor canoane și a celorlalte principii și norme juridice ale Bisericii care au apărut după încheierea Codului canonic oficial al ei, act care s-a produs la anul 920.

Actualitatea problemei. — De o vreme încoace se discută cu aprindere și cu folosirea sau invocarea a tot felul de argumente pro și contra, problema codificării canoanelor Bisericii Ortodoxe, ca și cînd această problemă s-ar fi pus pentru prima dată abia în zilele noastre.

Este drept că ea s-a mai pus și cu o generație mai înainte, dar între multele lucruri care se uită repede s-a uitat și faptul acesta pe care e bine totuși să-l reamintim. Astfel la Sinodul Panrus din 1917, problema codificării canoanelor s-a dezbătut pe baza lucrărilor Comisiei prosinodale a Bisericii Ortodoxe Ruse din anii 1906—1908 și s-a hotărît să se încredințeze canonistului V. V. Beneșevici întocmirea unui proiect mai cuprinzător în vederea codificării. La propunerea acestuia s-a hotărît apoi să fie încredințată întreaga lucrare de codificare unei comisii de canoniști.

Cu cîțiva ani mai tîrziu, problema codificării canoanelor a făcut obiectul unor dezbateri și a unei hotărîri corespunzătoare a Congresului interortodox întrunit la Constantinopol în anul 1923, iar ca urmare a unei preocupări mai vechi din sînul Bisericii Ortodoxe Române, și sub impulsul hotărîrii luată la Constantinopol în 1923, Sinodul Bisericii Ortodoxe Române a instituit în toamna anului 1928 o Comisie restrînsă, care să procedeze de îndată la lucrările pregătitoare în vederea codificării canoanelor. Membrii acesteia au fost : Dr. D. Gh. Boroianu, profesorul de drept bisericesc de la Facultatea de teologie din București, Pr. C. Dron, consilier la Patriarhia Română și Dr. I. Matei, pe atunci director al Internatului teologic din București. Cu doi ani mai tîrziu, la Comisia interortodoxă întrunită la Vatoped (în anul 1930), problema codificării canoanelor a fost pusă pe agenda unui viitor sinod ecumenic, și în fine, Congresul profesorilor de teologie ortodoxă întrunit în 1936 la Atena, a dezbătut și el foarte pe larg problema codificării canoanelor.

Am găsit necesar să menționez aceste lucruri, spre a releva faptul că preocuparea cu codificarea canoanelor nu este atât de nouă pe cât li se pare unora și că ea a constituit o problemă și pentru înaintașii noștri din cea mai apropiată generație. Așa încît, nu este nimic surprinzător în faptul că problema a fost reluată de Conferința Panortodoxă de la Rodos din 1961 și inclusă în tematica adoptată de aceasta pentru un viitor Sinod Ecumenic, în formularea următoare: «Codificarea Sfințelor Canoane și a rînduieilor canonice — supusă aprobării printr-un Sinod Ecumenic» (cap. III. — «Conducerea și organizarea Bisericii», paragraf A).

Poticniri și dificultăți. — Faptul că în veacul nostru — și mai ales în legătură cu prima Conferință Panortodoxă întrunită la Rodos în 1961, — s-a pus problema codificării canoanelor care implică în mod natural și revizuirea lor, continuă să indigneze pe unii chiar și în anii aceștia, socotind născocirea unei atari lucrări ca un lucru periculos și cu totul de neînțeles pentru ei.

Ceea ce surprinde în modul cel mai neplăcut la cei ce se scandalizează de perspectiva unei revizui și codificări a canoanelor, este că ei socotesc acest lucru imposibil și de neîngăduit în principiu, întrucît declară că sfințele canoane nu pot fi nici abrogate, nici modificate, nici completate, nici sporite, și că, în genere, nimănui nu-i este îngăduit să se atingă de ele, întocmai cum nu este îngăduit nimănui să atingă dogmele, adică învățăturile de credință ale Bisericii. Ei atribuie tuturor canoanelor aceeași valoare ca și hotărîrilor dogmatice ale Sinoadelor Ecumenice și pretind că este interzis cu desăvîrșire «să se scadă sau să se adauge ceva» la canoanele a căror colecție s-a încheiat de către Sinodul endemic întrunit la Constantinopol în anul 920.

În susținerea acestei atitudini, ei invocă hotărîrile canonului 2 al Sinodului al VI-lea Ecumenic care dispune că «Nimănui nu-i este permis a schimba canoanele mai înainte arătate sau a le desființa, sau a primi afară de acestea, alte canoane... iar dacă se va dovedi că cineva va încerca să înlocuiască vreun canon din cele zise, cu altul nou, sau să-l desființeze, primește epitimia precum hotărăște același canon împotriva căruia a greșit... «precum și hotărîrile canonului 1 al Sinodului al VII-lea Ecumenic care întăresc «așezămîntul întreg și nestrămutat», «al dumnezeieștilor canoane... date fiind de trîmbișile Duhului Sfînt, de Prealăudații Apostoli și de către cele șase Sinoade Ecumenice și de către cele locale adunate spre a da astfel de așezăminte și de către Sfinții noștri Părinți».

Tîlcuind în chipul cel mai îngust și mai necorespunzător aceste hotărîri ale canoanelor citate aci mai sus, cei ce se împotrivesc revizuirii și codificării canoanelor declarînd categoric interzisă o asemenea lucrare, scapă din vedere un lucru care îi arată într-o lumină complet neserioasă, și anume, că atât Sinodul al VI-lea Ecumenic, cît și Sinodul al VII-lea Ecumenic, după ce vin cu asemenea hotărîri de interdicere a oricărei schimbări și adăugiri la textul sfințelor canoane, ele însele procedează la niște adăugiri și abrogări care întrec orice așteptare.

Astfel, Sinodul al VI-lea Ecumenic adaugă la canoanele pe care le enumără — și la care dispune să nu se mai adauge nimic — tocmai un număr de 102 alte canoane noi, iar Sinodul al VII-lea Ecumenic adaugă și el la canoanele de pînă atunci, încă alte 22 de canoane noi. Dar în același timp, Sinodul al VI-lea Ecumenic ca și Sinodul al VII-lea Ecumenic, prin canoanele lor, reiau unele dispoziții cuprinse în canoanele anterioare, fie interpretîndu-le, fie modificîndu-le, ori chiar abrogîndu-le într-o formă care caută să salveze principiile, nu însă și felurite norme concrete cuprinse chiar în așa-numitele canoane apostolice, care au căzut în desuetudine sau care au rămas fără de obiect datorită dezvoltării vieții bisericești și apariției unor trebuințe cu totul noi, necunoscute în epoca veche a Bisericii.

Din acestea rezultă că prin canoanele citate se interzice oricui, în afară de autoritatea bisericească, să procedeze în mod arbitrar, la modificări, completări, abrogări sau sporiri de norme canonice. Aceste lucruri nu sînt însă interzise și nici n-ar fi putut să fie interzise autorității bisericești, care a rămas aceeași ca în epoca Sinoadelor Ecumenice, puterea și drepturile ei neîmpuținîndu-se sub nici un raport. Ca urmare, această autoritate poate și astăzi să procedeze în mod tot atît de legitim ca și în timpul Sinoadelor Ecumenice al VI-lea și al VII-lea, la revizuire, completări, abrogări și adăogiri de canoane noi, pe măsura trebuințelor vieții bisericești.

De altfel, această treabă au făcut-o și sinoadele locale, convocate ca ecumenice și întrunite în anii 861 și 879 la Constantinopol, pe timpul patriarhului Fotie, sinoade care au mai adăugat 20 de canoane la cele de pînă atunci, iar mai la urmă, un sinod «endemic» întrunit la Constantinopol în anul 920 a mai adăugat un ultim canon la colecția de pînă atunci a canoanelor și anume canonul prin care se interzice căsătoria a IV-a. Același sinod endemic a și încheiat colecția de canoane a Bisericii prin oficializarea *Nomocanonului în XIV titluri*, întocmit de Fotie în anul 883, la ale cărui canoane n-a mai adăugat decît noul și propriul canon al acestui sinod.

Vechile codificări și tilcul lor. — Dar, ar însemna să trecem cu prea mare ușurință peste întreaga operă legislativă a Bisericii, dacă ne-am rezuma numai la cele relevate pînă acum, pentru că, din cunoașterea și arătarea oricît de sumară a acestei opere, se constată în modul cel mai sigur de către oricine că Biserica n-a încetat nici o clipă lucrarea ei de revizuire și de codificare a canoanelor exact din veacul al IV-lea înainte, de cînd a putut proceda în mod liber la o astfel de lucrare.

Mai întii de toate, trebuie să relevăm faptul că fiecare din cele șapte Sinoade Ecumenice se referă la rînduielile canonice existente sau adoptate anterior, și le confirmă pe acestea sau le modifică, adică le completează, le ajustează sau le abrogă, ori le confirmă, potrivit nevoilor vieții bisericești pe care le-au impus prefacerile determinate de dezvoltarea istorică a acestei vieți. Astfel, Sinodul I Ecumenic se referă la rînduiele canonice existente înainte de întrunirea lui, rînduiele cuprinse fie în textele canoanelor numite apostolice, sau ale unor sinoade

locale, fie în obiceiul de drept al Bisericii pe care-l fixează în scris. La rîndul său Sinodul al II-lea Ecumenic și toate celelalte, confirmă în mod expres nu numai hotărîrile dogmatice, ci și pe cele canonice ale sinodului sau ale sinoadelor anterioare.

În felul acesta procedează fiecare din Sinoadele Ecumenice, deopotrivă prin referiri exprese și directe la hotărîrile sinoadelor anterioare, ca și prin modul în care statornicesc anumite norme sau chiar și principii canonice noi, mîncînd de la niște norme canonice anterioare sau de la modul în care prin acestea s-a dat expresie unor principii canonice care au apărut ca nefiind conturate pînă atunci în chip deplin sau în modul cel mai corespunzător.

Această treabă au făcut-o chiar și Sinoadele Ecumenice care n-au adoptat canoane și anume, Sinodul al V-lea Ecumenic întrunit la Constantinopol în anul 553, care confirmă în mod expres hotărîrile canonice, alături de cele dogmatice, ale primelor patru Sinoade Ecumenice, pe care le asemuiește cu cele patru Evanghelii, așa cum se pronunță de altfel și împăratul Justinian (527—565), atît în legiuirile sale anterioare acestui sinod, cît și în cele posterioare lui.

Nu se lasă mai prejos nici Sinodul al VI-lea Ecumenic, adică sinodul întrunit la Constantinopol în anul 680, și care de fapt reprezintă doar prima sesiune a Sinodului al VI-lea ecumenic. Deși nici Sinodul de la 680 nu a adoptat nici un canon, el confirmă totuși nu numai hotărîrile dogmatice, ci și hotărîrile canonice ale sinoadelor ecumenice anterioare.

Dar în mod special trebuie să relevăm faptul, fiind vorba de sinoadele ecumenice, că Sinodul al IV-lea Ecumenic, prin canonul 1, și Sinodul al VI-lea Ecumenic, prin canonul 2, procedează în chip expres la codificarea canoanelor și anume, fiecare într-un fel deosebit.

Prin canonul 1 al Sinodului al IV-lea Ecumenic, se codifică canoanele primelor trei Sinoade Ecumenice, și numai ale acestora, iar nu și ale sinoadelor locale sau ale Sfinților Părinți și nicidecum și canoanele numite apostolice.

Cu totul altfel procedează Sinodul al VI-lea Ecumenic, adică sesiunea a II-a a acestui sinod întrunită la anul 692 la Constantinopol și cunoscută îndeobște sub numele de Sinodul Trulan, care întreprinde o adevărată operă de codificare a sfintelor canoane. Această lucrare, nu putea fi făcută de nici unul din sinoadele ecumenice anterioare, datorită etapelor în care se găsea dezvoltarea vieții bisericești și a legislației sale. Și de fapt nici unul din sinoadele ecumenice anterioare n-a procedat la o codificare a canoanelor în adevăratul înțeles al cuvîntului, adică la trierea canoanelor adoptate pînă aici în viața Bisericii, și la întocmirea unei liste în care să fie trecute toate acelea pe care Biserica le consideră valabile și obligatorii pentru întreaga sa alcătuire. Numai sesiunea II-a a Sinodului al VI-lea Ecumenic din anul 692, săvîrșește o astfel de lucrare unică pînă la acea dată.

Pentru a ne da seama de importanța ei precum și de spiritul critic care a prezidat și a inspirat această lucrare de revizuire și de codificare a canoanelor, lăsăm să urmeze în întregime canonul 2 al Sino-

dului al VI-lea Ecumenic, întrucît rezumarea lui în așa fel ca să-i fie redat în mod fidel cuprinsul, nu este cu putință.

«Acest Sfînt Sinod a socotit drept lucru prea bun și de mare însemnătate, ca de acum înainte să rămîină întărite și statornicite, spre folosul sufletelor și spre tămăduirea patimilor, cele 85 de canoane care au fost primite și întărite de Sfinții și fericirii Părinți cei mai înainte de noi, dar încă și transmise nouă cu numele Sfinților și slăviților Apostoli. Și, deoarece în aceste canoane ni se cere să primim Așezămintele aceluiași Sfinți Apostoli, date prin Climent, în care Așezăminte încă din vechime s-au introdus de către eterodocși spre paguba Bisericii, unele lucruri falsificate și străine de dreapta credință, care au întunecat pentru noi frumusețea sublimă a dogmelor dumnezeiești; am lepădat după cuviință aceste Așezăminte, spre zidirea și siguranța turmei creștine, judecînd noi ca făturile minciunii eretice nicidecum să nu fie primite și puse alături de învățătura sănătoasă și perfectă a Apostolilor.

Pecetluim însă și pe toate celelalte sfinte canoane date de Sfinții și fericirii noștri Părinți și anume:

De cei 318 Sfinți Părinți adunați la Niceea și de cei de la Ancira și de cei de la Neocezarea, de asemenea și de cei de la Gangra, pe lângă aceștia și de cei de la Antiohia Siriei, dar și de cei de la Laodiceea Frigiei;

Apoi de cei 150 adunați în această cetate împărătească și de Dumnezeu păzită;

Și de cei 200 întruniți întîia dată în Metropola Efesului;

Și de cei 630 Sfinți și fericii Părinți de la Calcedon;

Asemenea și de cei din Sardica, apoi și de cei de la Cartagina, dar încă și de cei ce acum a doua oară s-au adunat în această de Dumnezeu păzită și împărătească cetate, pe timpul lui Nectarie, înaintestătorul acestei cetăți împărătești;

Și de Teofil fostul arhiepiscop al Alexandriei, apoi și de Dionisie, fostul arhiepiscop al mării cetăți Alexandria, apoi de Petru fost arhiepiscop al Alexandriei și martirul și de Grigorie, fostul episcop al Neocezarei și de minuni făcătorul, de Atanasie arhiepiscopul Alexandriei, de Vasile arhiepiscopul Cezareii din Capadocia, de Grigore episcopul Nisiei, de Grigorie de Dumnezeu Cuvîntătorul, de Amfilochie al Iconiei, de Timotei I fostul arhiepiscop al Alexandriei, de Teofil arhiepiscop al acestei mari cetăți Alexandria, de Chiril arhiepiscopul Alexandriei, de Ghenadie fostul patriarh al acestei de Dumnezeu păzite și împărătești cetăți;

Dar încă și canonul dat de Ciprian, fostul arhiepiscop al țării Africa și martirul, și de sinodul de pe timpul lui, canon care s-a păstrat în locurile înaintestătorilor menționați și după obiceiul predanisit lor.

Și nimănui nu-i este permis a schimba canoanele mai înainte arătate sau a le desființa, sau a primi afară de acestea alte canoane născocite sub titluri false de oarecare inși care au căutat să neștirgătoarească cu adevărul.

Iar dacă se va dovedi că cineva va încerca să înlocuiască vreun canon din cele zise cu altul nou, sau să-l desființeze, primește epitimia precum hotărăște același canon împotriva căruia a greșit și prin aceasta se vindecă de ceea ce a greșit».

Din analizarea textului acestui canon se vede mai întâi că Părinții adunați în a doua sesiune a Sinodului al VI-lea Ecumenic, la anul 692, au procedat în mod critic la analizarea, verificarea și trierea canoanelor care se aflau atunci în circulație și în folosință fie în diverse părți ale Bisericii, fie în întreaga Biserică.

Între cele de circulație generală se numărau cele 85 de canoane «transmise nouă cu numele Sfinților și slăviților Apostoli», cum se exprimă Părinții Sinodului. De asemenea, canoanele primelor patru Sinoade Ecumenice se bucurau de o autoritate necontestată și de o valabilitate generală în întreaga Biserică.

Nu tot la fel se prezenta situația cu canoanele sinoadelor locale și cu acelea ale Sfinților Părinți. De asemenea, și cu alte colecții de rînduiri canonice, între care sînt așa-numitele *Așezăminte ale Sfinților Apostoli date prin Climent* (episcopul Romei). Acestea erau nu numai contestate, ci precum era și firesc, se bucurau numai de circulație restrînsă, în cadrul unor Biserici locale sau a unor regiuni mai mari din Biserica Ecumenică.

Examinînd situația acestor canoane, Sinodul al VI-lea Ecumenic infirmă și interzice sau leapădă *Așezămintele Apostolice date prin Climent*, deși acestea sînt pomenite în canonul 85 apostolic în rînd cu cărțile care intră în canonul Sfintei Scripturi. De asemenea, Sinodul al VI-lea Ecumenic, se ocupă în mod special și de canonul mult discutat al Sfîntului Ciprian și al Sinodului de la Cartagina întrunit de către el la anul 256, arătînd că acesta s-a păstrat după obiceiul din Africa de Nord în acea parte a Bisericii și că a avut doar o valabilitate locală. Dar canonul 2 ale Sinodului al VI-lea Ecumenic îl așează acum în rînd cu canoanele celorlalți Sfinți Părinți și al sinoadelor locale arătate în același text, ridicîndu-l prin aceasta la valabilitate generală în întreaga Biserică.

Acest lucru pare de neînțeles sau în orice caz greu de priceput, dar valabilitatea lui generală pe care i-o conferă canonul 2 al Sinodului al VI-lea Ecumenic, se confirmă nu numai prin textul acestui canon, ci și prin faptul că normele pe care le cuprinde sînt cu totul de acord cu normele din canoanele 46—47 și 68 apostolice, din canonul 19 al Sinodului I Ecumenic și din canonul 1 al Sfîntului Vasile cel Mare. Astfel fiind, este evident că textul din canonul 2 al Sinodului al VI-lea Ecumenic, referitor la canonul Sfîntului Ciprian nu poate fi înțeles în sensul că acest sinod i-a conferit numai o valabilitate locală, pentru că sinodul nu putea lua două măsuri în aceeași chestiune, și anume, pe de o parte, să restrîngă la Biserica din Africa de Nord normele cuprinse în canonul Sfîntului Ciprian, iar pe de altă parte, să extindă aceleași norme la întreaga Biserică prin aprobarea și ridicarea la valabilitatea generală a canoanelor 46, 47 și 68 apostolice, precum și a canonului 1 al Sfîntului Vasile cel Mare, ca să nu mai vorbim de

canonul 19 al Sinodului I Ecumenic care avea de la sine valabilitate generală în întreaga Biserică, chiar de la Sinodul I Ecumenic, și încă tocmai în calitate de canon al unui sinod ecumenic.

Sinodul al VI-lea Ecumenic, procedînd tot în mod critic la sesiunea sa din anul 692, și avînd conștiința calității și a puterii sale de a revizui și codifica sfintele canoane, declară la sfîrșitul aceluiași canon 2, prin care face codificarea că nimeni nu are voie să schimbe canoanele arătate în canon, nici să le desființeze sau să primească alte canoane afară de cele «mai înainte arătate».

Din toate acestea se vede că lucrarea întreprinsă de Sinodul al VI-lea Ecumenic nu a însemnat preluarea unei rînduieli anterioare, adică doar confirmarea unei eventuale codificări deja înfăptuite mai înainte, ci ea a însemnat o lucrare nouă, laborioasă, întreprinsă în cunoștință de cauză, cu spirit critic și cu dorința de a feri Biserica de folosirea unor rînduieli necorespunzătoare, dăunătoare și străine de natura și de misiunea ei.

De fapt, ceea ce Sinodul al VI-lea Ecumenic a făcut în privința canoanelor, el a făcut și în privința dogmelor, adică a învățăturilor de credință lămurite sau definite pînă la acea dată de către Biserică. Și încă acest lucru este tocmai cel dintîi pe care-l întreprinde Sinodul al VI-lea Ecumenic. El formează obiectul canonului 1 al acestui Sinod, cum era și firesc, ca apoi, după arătarea amănunțită a dogmelor, deci după înscrierea acestora într-un document cuprinzător și cu valoare generală pentru Biserică — să treacă la arătarea și înscrierea într-un alt document a canoanelor cu valabilitate generală în întreaga Biserică.

Părinții Sinodului al VI-lea Ecumenic au procedat cu același spirit critic și la analiza și arătarea nominală a dogmelor definite de către Biserică din epoca apostolică pînă la anul 692, făcînd considerații corespunzătoare în legătură cu rătăcirile împotriva cărora au fost definite dogmele, și dînd anatemei, în cele din urmă, pe cei ce s-ar împotrivi celor bine cîntărite și arătate în întîiul canon al acestui sinod, ca să încheie apoi astfel: «Și noi am hotărît în mod definitiv, ca la cele așezate mai înainte, nimic să nu se adauge, nici să se omită, și nici nu am putut face altfel».

Se știe că o asemenea treabă de statornicire, în niște formule clare și cît se poate de dense a adevărurilor de credință definite de către autoritatea bisericească supremă, reprezentată de sinodul ecumenic, a întreprins atît Sinodul I Ecumenic cît și Sinodul al II-lea Ecumenic de la care ni s-a păstrat cel mai important «Simbol al credinței», cunoscutul Simbol niceoconstantinopolitan. Acest Simbol sau minim catehism al dreptei credințe, completează și înlocuiește simbolurile anterioare, dar el rămîne, se păstrează în viața Bisericii cu sfințenia unui text revelat pentru că reprezintă de fapt cel mai important document al Sfintei Tradiții întocmit în Biserica veche.

Dar față de acest Simbol al credinței, aceeași autoritate care l-a întocmit și l-a adoptat, vine acum — fără a avea nimic de obiectat, cu o nouă expunere tot atît de densă dar mai completă a dreptei cre-

dințe, printr-un al doilea mare Simbol al credinței pe care-l reprezintă tocmai textul canonului 1 al Sinodului al VI-lea Ecumenic.

Este lămurit deci că Sinodul al VI-lea Ecumenic a întreprins în mod deliberat și după pregătirea corespunzătoare a lucrărilor, atît o operă de sintetizare a adevărurilor de credință definite de către sinoadele anterioare, inclusiv de către sesiunea I a acestui Sinod ținută la anul 680, cît și o operă de egală importanță pentru viața Bisericii, care constă în codificarea canoanelor.

Aceasta din urmă implică în mod firesc o analiză amănunțită a textului tuturor canoanelor și o revizuire a acestora, pe care sinodul a întreprins-o atît în vederea întocmirii sau redactării canonului 2 al său, cît și prin numeroase redactări noi a unor canoane mai vechi, prin cîteva abrogări directe sau indirecte și cu menajamente a unora dintre canoanele vechi, prin cîteva interpretări autentice pe care le dă unor rînduieli mai vechi, fie că acelea au fost înscrise sau neînscrise în canoane și păstrate pe cale de obicei, prin confirmarea și fixarea în scris a unora dintre obiceiuri, precum și prin respingerea altora.

Deci nu încape nici o îndoială că lucrările Sinodului al VI-lea Ecumenic oferă o mărturie clară și cît se poate de grăitoare, deopotrivă despre necesitatea revizuirii și codificării canoanelor, ca și despre cea mai laborioasă și mai completă operă de acest fel pe care a întreprins-o Biserica în trecut.

Dar pe lîngă toate cele spuse în această privință, mai este necesar să menționăm pe scurt încă o serie de fapte și de considerații în legătură cu problema care ne preocupă.

Istoria vieții bisericești ne arată că opera de revizuire și de codificare a canoanelor care a inclus încă de la început fixarea în scris a unora dintre obiceiurile de drept ale Bisericii a început chiar din veacul al IV-lea, paralel cu opera de revizuire și de încheiere a canonului Sfintei Scripturi, adică de codificare creștină a cărților Vechiului și Noului Testament. Iar dacă această operă din urmă, de adunare într-o singură colecție a cărților Sfintei Scripturi, s-a putut încheia în veacul al IV-lea și cel mai tîrziu în veacul al V-lea, apoi opera de revizuire și codificare a canoanelor nu s-a putut și nu se va putea încheia definitiv decît la sfîrșitul veacurilor, pentru că ea are ca obiect legislația curentă a Bisericii, care în multe privințe trebuie să țină pasul cu dezvoltarea istorică a vieții bisericești, căci, spre deosebire de adevărurile de credință care nu se schimbă, ci rămîn în substanța lor aceleași, chiar dacă li se dă uneori cîte o expresie nouă, legile de Drept ale Bisericii reprezintă un instrument de care Biserica trebuie să se servească în fiecare vreme în modul cel mai potrivit cu realitățile în care ea își desfășoară lucrarea mîntuitoare. Aceasta înseamnă că în materie de legislație juridică, Biserica trebuie să dovedească o suplețe permanentă, o capacitate de adaptare sau de aducere la zi a normelor sale de organizare și conducere, în așa fel ca îndeplinirea misiunii sale mîntuitoare să poată fi servită și prin pîrghia juridică, în orice vreme și în orice împrejurări.

Relevind și subliniind acest aspect al lucrurilor, nu trebuie să scăpăm din vedere și nu ignorăm faptul că, în afară de normele juridice curente, Biserica a inclus de la început în tezaurul său canonic și legi cu caracter religios dogmatic și religios moral, al căror conținut nu se schimbă, pentru că el derivă direct din adevărurile de credință sau reprezintă uneori chiar expresia unor astfel de adevăruri care nu sînt supuse schimbării. De aceea, canoanele de cuprins dogmatic și moral fac excepție de la soarta comună a celorlalte canoane, întrucît cuprinsul lor este axat pe revelație, pe cînd majoritatea celorlalte canoane care sînt de cuprins juridic și unele care se referă chiar la chestiuni formale de cult, nu au acest caracter și deci nici aceeași importanță ca cele dintîi.

Din toate acestea rezultă clar, că revizuirea și codificarea, ca și abrogarea, modificarea ori alte schimbări care pot surveni în viața canoanelor, nu afectează pe cele de cuprins dogmatic și moral axate pe Revelație. De aceea, cele din această categorie nici nu au fost atinse de permanenta lucrare de revizuire și codificare la care au fost supuse canoanele din veacul al IV-lea înainte.

Pentru a nu lăsa loc vreunei îndoieli sau confuzii în legătură cu conținutul canoanelor, trebuie să precizăm aici din nou, că precum am văzut, ele se împart după conținutul lor în cinci categorii distincte și anume: dogmatice, morale, cultice, juridice sau canonice în sens propriu și mixte.

În privința celor dintîi, adică în privința canoanelor dogmatice, mai trebuie să precizăm apoi că ele au acest caracter mai mult în mod întîmplător, întrucît se referă la unele definiții dogmatice adoptate de Sinoadele Ecumenice sau de alte sinoade, ori la simple adevăruri de credință care chiar dacă n-au făcut obiectul unei definiții din partea sinoadelor, au existat și s-au păstrat în Biserică, fiind consemnate în documente felurite din care au fost luate și incluse în textul canoanelor spre a li se da și autoritatea legii scrise.

Drept vorbind, cele mai multe dintre ele, adică cele mai multe dintre adevărurile de credință incluse în textele unor canoane, nu se găsesc la locul cel mai potrivit în aceste texte, întrucît respectivele adevăruri au fost definite prin alte acte aparte ale sinoadelor ecumenice și locale, sau au fost fixate în scrierile unor Sfinți Părinți și în altfel de documente, inclusiv în textele liturgice fundamentale, și, bineînțeles, în textele Sfintei Scripturi, iar mai tîrziu în cărțile simbolice ale Bisericii, care încep cu simbolurile de credință adoptate în decursul timpului. De aceea, la o revizuire și codificare a canoanelor, toate textele canoanelor de cuprins dogmatic, inclusiv cele de cuprins moral axate pe Revelație, vor trebui lăsate la o parte, tocmai pentru simplificare și pentru evitarea confuziilor care se fac pînă în ziua de azi cu privire la valoarea diverselor categorii de canoane.

Dar în afară de canoanele care au dobîndit un conținut dogmatic numai în mod întîmplător, există și unele al căror conținut dogmatic se datorește unui act deliberat, unei chibzuințe și unei hotărîri aparte a Părinților sinodali, care au vrut să precizeze înadins și prin textele canoanelor adevărurile de credință. În fruntea canoanelor din această

categoria se situează chiar canonul 1 al Sinodului al VI-lea Ecumenic de care a fost deja vorba.

În lumina celor arătate, trebuie să mai spunem că toate colecțiile de canoane întocmite din veacul al IV-lea înainte reprezintă fiecare în parte câte o lucrare de revizuire și codificare a canoanelor.

De asemenea, trebuie să mai adăugăm în plus că alături de colecțiile de canoane apărute în decursul timpului s-a ivit necesitatea pentru Biserică de a-și întocmi și alt fel de colecții care sînt cunoscute sub numele de «nomocanoane». Acestea sînt colecții mixte de canoane și de legi de stat privitoare la treburile bisericesti, colecții cărora mai tîrziu în cultura veche românească li s-a zis «pravile».

Nomocanoanele reprezintă însușirea de către Biserică a unor legi emise de autoritatea de stat, fie în chestiuni de interes general, deci cu caracter constituțional, fie în chestiuni bisericesti, iar pe lîngă aceasta, ele mai reprezintă și revizuirii și completări permanente ale colecțiilor de canoane, întrucît de obicei legile de stat însușite de Biserică completează și uneori schimbă sau modifică unele norme juridice bisericesti înscrise în canoane, cu excepția celor cu caracter dogmatic, în privința cărora însăși legislația de stat declară că sînt pe deasupra oricărei legi de drept, deci și pe deasupra legilor de orice natură pe care le emite puterea de stat.

Ca urmare, apare limpede că atît prin alcătuirea la răs timpuri a colecțiilor de canoane propriu-zise, cît și prin alcătuirea paralelă a Nomocanoanelor, Biserica a procedat continuu la revizuirea și codificarea canoanelor, cu scopul de a-și asigura, potrivit nevoilor care au apărut în fiecare epocă istorică, instrumentele juridice cele mai corespunzătoare pentru misiunea sa.

Dar, niciodată Biserica n-a întreprins o operă completă de legiferare sau de codificare, fiind convinsă că acest lucru nu este cu putință, pentru că nici legiferarea, nici codificarea ei nu vor putea fi încheiate în chip definitiv, decît deodată cu încheierea misiunii Bisericii însăși, adică tocmai la sfîrșitul veacurilor. De aceea, întreaga ei legislație este strict legată de nevoile pe care le-a scos la iveală vremea, de situațiile și de realitățile existente în diverse epoci ale dezvoltării Sale istorice. De asemenea, prin aceleași cauze se explică și faptul că nici canoanele, — din orice categorie ar fi ele, adică din orice grup dintre cele 4 în care au fost împărțite în scopul unei sistematizări cît de elementare — și anume: nici cele numite apostolice, nici cele ale sinoadelor ecumenice în genere sau ale oricărui sinod ecumenic luat aparte, nici cele ale vreunui sinod local și nici acelea ale vreunui Sfînt Părinte, nu sînt înșirate în mod logic, ci sînt așezate unele lîngă altele în cea mai mare parte fără nici o legătură între ele. De asemenea, nici în ansamblu nu se poate vorbi despre vreo sistematizare a canoanelor, ceea ce dovedește o dată mai mult că ele au fost adoptate în funcție de nevoi și în ordinea în care aceste nevoi au fost puse în discuție de către Părinții participanți la sinoade, sau de către cei care au alcătuit colecția de canoane numite apostolice, sau de cei care au extras rînduielele canonice din scrierile Sfîntilor Părinți.

Mai mult, o dovadă și mai grăitoare asupra faptului că legiferarea bisericească din epoca ei clasică, adică din epoca adoptării canoanelor propriu-zise a fost strict determinată de nevoile Bisericii, și că prin ea nu s-a urmărit întocmirea vreunui cod sistematic și complet de rînduiri juridice bisericești, o constituie faptul că nici pînă astăzi n-a întreprins nimeni nici măcar numărătoarea exactă a canoanelor, iar cifra lor nu este consemnată într-o hotărîre sau printr-un document unanim acceptat.

Ce nu s-a legiferat formal și nu s-a codificat. — În dezbateră problema codificării canoanelor nu putem omite unul din aspectele esențiale ale legiferării bisericești, care constă în adoptarea de norme canonice, adică de norme juridice bisericești, pe cale de obicei. Această legiferare neformală, dar nu mai puțin însemnată decît cea formală, reprezintă un proces care s-a desfășurat continuu și permanent în paralelă cu acela al legiferării formale, adică cu acela al adoptării de texte juridice scrise de către autoritatea bisericească, sau și de către cea de stat în chestiuni de interes general ca și în chestiuni de interes bisericesc aparte.

Cît de importantă este această legiferare nescrisă, pe cale de obicei juridic sau pe cale de practică bisericească îndelungată, se poate vedea din chestiunile de organizare și conducere bisericească care au făcut obiectul legiferării nescrise a Bisericii.

Spre surprinderea și chiar spre consternarea multor cărturari și necărturari, trebuie să consemnăm aici constatarea că chestiunile care au făcut obiectul legiferării de acest fel în decursul întregii istorii a vieții bisericești sînt tocmai cele mai importante și cele mai hotărîtoare pentru întreaga viață și lucrare a Bisericii, chestiuni care nu suferă sub raportul importanței și al greutății lor specifice, nici o comparație cu chestiunile nedogmatice înscrise în textul sfintelor canoane.

1. *Cea dintîi* dintre aceste chestiuni majore și de importanță coșpleșitoare față de toate celelalte o formează însăși *problema celei mai înalte autorități bisericești care este sinodul ecumenic.*

După cum se știe, în nici un text al sfintelor canoane nu se vorbește nici despre modul de constituire a sinodului ecumenic, adică nici despre structura lui, nici despre natura lui ca autoritate bisericească supremă, nici despre convocarea și desfășurarea lucrărilor lui, nici despre competența specifică și exclusivă a sinodului ecumenic, nici despre valoarea hotărîrilor de orice fel pe care le-ar aduce sinodul ecumenic și nici despre modul în care aceste hotărîri intră în vigoare sau sînt puse în aplicare.

Și cu toate acestea pentru legislația bisericească nu există nici o problemă mai importantă decît cea a sinodului ecumenic.

2. *O a doua problemă* de importanță de asemenea mult superioară aceluia de cuprins nedogmatic de care se ocupă sfintele canoane este *problema* aceea a substanței cultului, a sîntei liturghii și a Sîntelor T



mod special, în privința cărora, cu foarte puține excepții, nu se prezintă nimic în sfintele canoane, și anume: nici că în Biserică sînt valabile numai cutare texte ale sfintei liturghii, și nici că, cu excepția Botezului și a Mirungerii, celelalte Sfinte Taine ar trebui săvîrșite în cutare sau cutare chip obligator. Aceasta ca să nu mai vorbim de restul sfintelor slujbe de care nu se ocupă nici un canon.

În legătură tocmai cu rînduielele privitoare la cult, mai relevăm apoi și faptul, că nicăieri nu se spune și nu se rînduiește în textul sfintelor canoane, după care rînduială și de cînd, din ce vreme au fost și sînt rezervate numai pe seama episcopilor, o seamă de ierurgii, care prin natura lor sînt inferioare oricăreia dintre Sfintele Taine, și anume: sfințirea Marelui Mir, sfințirea antimiselor, hirotesiile, de la protodiacon în sus și duhovnicia.

3. Dar ceea ce pare și mai neverosimil este că tot în legătură cu cultul, *nu s-a legiferat nimic în privința canonizării sfinților* o chestiune atît de majoră și cu o greutate inegalabilă pentru lucrarea mîntuitoare a Bisericii. În sfintele canoane nu se arată nimic despre natura actului de canonizare, despre condițiile în care se poate proceda la actele de canonizare, despre canonizările locale și despre cele cu caracter ecumenic pentru Biserică, ca și despre orice alte rînduiele în legătură cu actul canonizării.

4. De asemenea, *o altă chestiune* strict legată de cult, *este aceea a calendarului* în genere și a stabilirii datei unora dintre sfintele sărbători, între care locul de frunte îl au Sfintele Paști. Nici în legătură cu acestea, cu excepția Sfintelor Paști, canoanele nu spun nimic, sau dacă spun ceva, cum este cazul cu Sfintele Paști, ceea ce spun ele în această privință, în acord cu hotărîrea Sinodului I Ecumenic, nu se potrivește decît pentru emisfera de nord a globului pămîntesc și nici pentru aceasta în întregime. Căci într-adevăr, cele stabilite de Sinodul I Ecumenic, ca Sfintele Paști să fie serbate în prima duminică cu lună plină după echinocțiul de primăvară, nu se potrivesc nici pentru întreaga emisferă de nord, pentru că în timp ce la noi este primăvară, în aria tropicelor și a emisferei de sud este vară sau toamnă. Deci cum se va aplica în acele părți ale lumii rînduiala Sinodului I Ecumenic de la Niceea, despre care unii pretind că ar avea chiar caracter dogmatic?

5. În fine, una din problemele cele mai provocatoare de sminteală în rîndul unor cercuri arierate ale creștinătății contemporane, deopotrivă a celei răsăritene ca și a celei apusene, o constituie *problema prezenței și participării active a credincioșilor laici la toate categoriile de acte care se săvîrșesc în viața Bisericii*, începînd cu acelea de propovăduire a credinței, de administrare a Sfintelor Taine și în genere de oficiere a cultului și sfîrșind cu cele de cîrmuire a vieții bisericesti prin acte de legiferare, prin altele cu caracter judecătoresc și prin cele cu caracter executiv.

Despre unele din acestea, sfintele canoane amintesc numai întîmplător, dar despre cele mai multe nu amintesc nimic, deși rînduiala care consacră prezența și colaborarea activă a laicilor la toate actele

menționate este una din cele mai importante pentru organizarea și conducerea Bisericii, derivînd din însăși eclesiologia, adică din învățătura despre natura, misiunea și lucrarea Bisericii, care ar rămîne o literă moartă fără de prezența și lucrarea elementului mirean în viața Bisericii.

Intre lege și obicei. — Cînd unii dintre cei mai zeloși apărători ai canonicității în viața Bisericii aud despre vreuna dintre importanțele probleme menționate în conștiința lor se produce o gravă perturbare, socotind că s-a stîrnit o luptă împotriva canonicității de natură să strice sau să dărîme rînduielele tradiționale ale sfințelor canoane și ale lucrării Bisericii, și îndată începe acuzarea de necanonicitate împotriva tuturor rînduielelor cu adevărat tradiționale și întemeiate pe obiceiul de drept al Bisericii, care reglementează în cel mai autentic spirit canonic toate aceste probleme.

Și într-adevăr, atît chestiunea Sinodului Ecumenic cît și aceea a întregului cult, iar mai cu osebire a canonizării sfinților, precum și tulburătoarea chestiune a prezenței și colaborării active a laicilor la toate categoriile de lucrări care se săvîrșesc în viața Bisericii, sînt reglementate aproape în mod exclusiv prin norme de drept cutumiar, adică prin legile nescrise sau nefixate în texte de canoane de către autoritatea Bisericii, legi născute din practica vieții și care reprezintă obiceiul de drept al Bisericii. Iar acest obicei are nu numai puterea legii scrise, ci uneori prevalează față de aceasta, mergînd pînă la abrogarea unor rînduielei juridice fixate în textul sfințelor canoane.

În mod organizat de cercetarea, verificarea, trierea, revizuirea și eventual codificarea acestei categorii de legi bisericești nescrise s-a ocupat un extrem de mic număr de ierarhi și de cărturari, atît din Biserica Ortodoxă cît și din Bisericile neortodoxe. De aceea, persistă încă confuzia în privința acestor probleme și în Biserica de Răsărit ca și în cea de Apus, unde Conciliul al II-lea de la Vatican, prin hotărîrile lui în legătură cu unele din aceste probleme, a provocat mare derută în lumea creștină.

Se cade să relevăm în legătură cu astfel de atitudini, și cu orizontul extrem de îngust al credinței ca și al cărturăriei teologice care le generează, că în cele mai multe dintre Bisericile locale, adică dintre Bisericile Autocefale din Răsărit, inclusiv în cele neortodoxe sau în cele ortodoxe din Orientul apropiat și îndepărtat, larga cuprindere a credinței creștine, autentică înțelegere și însușire a acesteia de către credincioși ca și de către slujitorii Bisericii a dus la consacrarea prin legiuiri ulterioare încheierii legiferării zise canonice, a rînduielelor de drept bisericesc cutumiar, prin care sînt reglementate problemele menționate.

Este destul să ne gîndim, în această privință, la modul canonic autentic în care este privită în aceste Biserici atît problema Sinodului Ecumenic și toate problemele menționate mai sus, cît și problema încadrării organice în alcătuirea și în lucrarea Bisericii a elementului laic.

Dar aceste rînduieli, deși sînt răspîndite și acceptate pe o scară mai largă sau mai restrînsă în întreaga Biserică Ortodoxă, nu au fost codificate încă decît de către Bisericile locale într-o anumită măsură. Ele nu pot fi însă nesocotite într-o lucrare de revizuire și de codificare a canoanelor, adică a legilor juridice de organizare și conducere a Bisericii, ci ele trebuie puse pe același plan cu sfintele canoane, adică cu legile juridice pe care le cuprinde *Colecția de Canoane a Bisericii* încheiată la anul 920.

Mai pot fi adoptate canoane? — Această colecție reprezintă de fapt «Codul Canonic» al întregii Biserici Ortodoxe sau «Constituția Ortodoxiei Ecumenice».

Datorită faptului că în mod firesc, alături de Sfinta Scriptură sau de Învățătura de credință, Biserica și-a rezemat întreaga sa lucrare în lume în mod principal pe sfintele canoane, s-a format, pe lîngă o conștiință dogmatică a Bisericii și o anumită conștiință canonică, care, datorită fie pietății de care este străbătută, fie atașamentului excesiv față de orice element care se păstrează din vremea cînd Biserica era încă nedespărțită, a făcut să se acrediteze falsa teorie că nici o lege bisericească adoptată după anul 920 nu trebuie să se mai numească canon, nume care ar fi rezervat numai legilor bisericești adoptate pînă la anul 920.

Cît de arbitrară este o asemenea socotință se va putea vedea mai limpede din unele considerații și precizări pe care le socotim necesare chiar în legătură cu conștiința canonică a Bisericii.

Conștiința canonică a Bisericii este o parte din conștiința de sine a Bisericii. Desigur nu este greu de priceput, că precum în conștiința de sine a omului intră tot ce ține de ființa lui în mod esențial, tot așa și în conștiința de sine a Bisericii intră tot ce ține în mod esențial de viața Bisericii.

Este adevărat, că uneori conștiința de sine a Bisericii a fost redusă numai la ceea ce conține în sine Sfinta Tradiție și că însăși Sfinta Tradiție a fost definită drept conștiința de sine a Bisericii, dar aceasta este mult mai cuprinzătoare.

În conținutul ei intră nu numai întreaga sa învățatură de credință, ci și toate rînduielile ei de organizare și conducere, ca și cele de evlavie și comportare a creștinilor în raporturile dintre ei și, în mod principal, tot ceea ce intră în conținutul raportului lor cu Divinitatea, raport exprimat în mod esențial prin cult și prin toate rînduielile acestuia.

Biserica este asemuită cu un corp sau cu un organism bine înche-gat, format din felurite elemente articulate într-un tot a cărui viață este determinată în mod esențial de două dintre aceste elemente, fără de care toate celelalte nu ar avea vreo semnificație. Aceste două elemente sînt: credința și harul sfințitor, elemente constitutive ale succesiunii apostolice, adică a moștenirii lăsate Bisericii de către Sfinții Apostoli.

Ca urmare, este firesc ca tot ce ține de credință și de har să intre în primul rînd în conștiința de sine a Bisericii. Acestea sînt elementele

esențiale, la care se mai adaugă și acelea care țin de conștiința canonică a Bisericii ca și de conștiința sa cultică.

Conștiința canonică este numită astfel, mai întâi pentru motivul că prin ea se dă expresie canonicității, adică unei părți din modul de trăire a credinței și din modul de lucrare a harului, și anume, modului organizat în care se trăiește credința și în care se împărtășește harul sfințitor atât membrilor Bisericii cât și celor dinafara sa.

În al doilea rînd este numită astfel pentru că tocmai organizarea și conducerea rînduită prin legi bisericești care se numesc canoane, sau prin altele care nu se numesc astfel dar îndeplinesc același rol, sînt acte prin care se manifestă conștiința de sine a Bisericii.

Conștiința canonică trebuie să cuprindă și nu poate să nu cuprindă, toate rînduielile care servesc pentru buna organizare și conducere a vieții bisericești în orice vreme, adică a modului în care trebuie trăită credința și în care trebuie să fie folosit harul sfințitor.

Ca urmare, în aria ei intră — alături de legile scrise ale Bisericii, adică de canoane — și obiceiul său juridic. De asemenea, mai intră, pe lângă legile proprii ale Bisericii și legile de stat care determină într-un fel sau în altul lucrarea ei de organizare și de conducere, și anume, în mod principal, legile fundamentale ale statelor, sau legile speciale ale acestora referitoare fie la viața religioasă în genere, fie numai la regimul sau cadrul creat prin legi de stat pentru activitatea Bisericii.

De fapt, atunci cînd se vorbește despre conștiința de sine a Bisericii, nici nu se poate face abstracție de conștiința ei canonică, pentru că în conștiința de sine a Bisericii se cuprind o seamă de idei care au legătură directă cu rînduielile sale de organizare și conducere sau care presupun sau postulează existența acestor rînduieli fie că ele sînt de natură strict religioasă sau morală, fie că sînt de natură juridică, după etapa de dezvoltare istorică a modului de întocmire a organismului bisericesc.

Cea dintii dintre aceste idei este ideea clară că Biserica este înzestrată cu toate mijloacele trebuitoare lucrării sale. *A doua* idee este că Biserica singură are calitatea de a aprecia și hotărî care mijloace îi sînt necesare pentru organizarea și desfășurarea misiunii sale, într-o vreme sau într-alta. *A treia* idee de acest fel este aceea că tot Biserica singură are calitatea să aprecieze și să hotărască ce acțiuni trebuie sau nu să întreprindă în scopul îndeplinirii lucrării sale mîntuitoare. În fine, o *a patra* idee din această categorie, este aceea că tot Biserica singură are calitatea de a aprecia ce poate și ce nu poate face în acord cu rostul său mîntuitor.

Toate aceste idei sînt puncte de sprijin ale conștiinței canonice în cadrul cunoștinței de sine a Bisericii și ele generează toate acele rînduieli de organizare și conducere care fac ca elementul canonic să se împletească la fiecare pas în vastul cîmp al lucrării mîntuitoare a Bisericii cu celelalte acțiuni pe care le desfășoară Biserica pe linia misiunii sale.

Pe temeiul conștiinței sale canonice, angrenată în mod organic și necesar în conștiința de sine a Bisericii, conducerea acesteia a procedat în decursul timpului la numeroase acte de revizuire și de codificare a legilor privitoare la organizarea și conducerea Bisericii, întinzându-și această lucrare la tot ce poate contribui, în materie de drept, la cea mai bună întocmire și cîrmuire a organismului Bisericii.

De asemenea, pe temeiul aceleiași conștiințe canonice, Biserica, deși nu mai numește canoane legile sale juridice de după anul 920, a adoptat, fie pe cale de consens expres, fie pe cale de obicei juridic generalizat, numeroase rînduiri sau legi juridice care au cel puțin aceeași putere sau vigoare în întreg cuprinsul său ca și sfintele canoane, iar despre unele se poate spune că ele au prevalat față de normele înscrise în textul canoanelor, abrogînd în mod practic pe unele dintre acestea, cum s-a întîmplat de exemplu cu obiceiul de drept potrivit căruia, în locul celibatului s-a impus monahismul ca stare civilă pentru înalta ierarhie.

Ca urmare, legile juridice generalizate în Biserică după anul 920 sînt și trebuie considerate tot canoane chiar dacă nu s-a mai folosit acest nume pentru designarea lor.

Aceeași conștiință canonică a Bisericii arată că ea nu și-a pierdut nimic din puterea sa legiuitoare pe care o avea în epoca sinoadelor ecumenice, sau în epoca primei faze a codificării canoanelor încheiată la anul 920, și că, în virtutea acestei puteri, ea poate adopta și astăzi legi juridice pentru organizarea și conducerea sa, sub numele de canoane și că aceste legi pot fi numite tot «sfinte canoane» cu același temei cu care sînt numite cele vechi de pînă la anul 920.

Și nu numai conștiința canonică îndreptățește Biserica să procedeze în acest fel, ci deopotrivă și întreaga sa conștiință de sine.

*

Pe temeiul analizei la care am supus problemele abordate în cele de mai sus, și pe temeiul considerațiunilor făcute în legătură cu ele, se poate spune cu toată certitudinea că Biserica este îndreptățită să procedeze la revizuirea și codificarea canoanelor, ceea ce înseamnă la revizuirea și codificarea tuturor legilor sale de organizare și conducere.

În legătură cu problema: în ce chip ar fi mai indicat să se procedeze la o asemenea lucrare, este necesar să se arate mai întîi ce nu trebuie făcut, și apoi, în al doilea rînd, ceea ce trebuie făcut.

I. — *Ce nu trebuie făcut?* — a) Să nu se mai ia ca bază și să nu se mai țină seama de nici una din codificările vechi, pentru că nici una dintre ele nu a fost întocmită în mod sistematic și n-a îmbrățișat în mod complet nici măcar cele mai importante dintre chestiunile de organizare și conducere a Bisericii, deoarece Biserica a legiferat după nevoile unei epoci sau alteia, cum a procedat de altfel și statul legiferînd în chestiuni bisericești, Biserica neîntreprinzînd niciodată o legiferare sistematică și completă și nici o codificare de acest fel.

Aici trebuie să facem deosebirea între ceea ce numim complet și ceea ce putem numi definitiv. Noțiunea de complet o folosim referindu-ne numai la elementele esențiale, la principiile și normele canonice fundamentale trebuitoare pentru organizarea și conducerea Bisericii, iar nu la epuizarea tuturor rînduielilor de această natură, lucru cu neputință de realizat, pentru că organismul Bisericii, atît sub imperiul unei legi interne cît și sub acela al unor cauze externe, este obligat să-și schimbe și își schimbă de fapt unele dintre rînduielile sale de organizare și de conducere.

Cît despre noțiunea de definitiv, ea nu poate fi folosită de loc decît numai în sensul că pot fi stabilite în chip definitiv doar acele principii și norme juridice ale Bisericii, care dau expresie unor învățături de credință, și, ca urmare, caracterul lor definitiv derivă din acela al adevărilor de credință. Despre alte norme nu se va putea spune că sînt definitive, după cum nici codificarea lor nu poate dobîndi un asemenea caracter.

b) Să nu se mai rețină și să nu se mai introducă într-un viitor cod canonic al Bisericii normele fără caracter juridic și toate acelea care se referă la chestiuni depășite, la situații sau stări ireversibile, la realități dispărute, cum sînt relațiile sociale de tip sclavagist sau feudal și altele legate de vremurile trecute, precum și toate cele care se referă la chestiuni de amănunt, eliminîndu-se în același timp tot ce este imprecizie ca redactare, repetare, contradicție, polemică, cazuri speciale, nume de persoane și de locuri care nu mai interesează decît numai ca elemente istorice, precum și tot ceea ce reflectă mentalități și atitudini inacceptabile sau chiar dăunătoare pentru lucrarea Bisericii.

Afirmăm acestea în deplină cunoștință de cauză, pentru că într-adevăr cea mai mare parte a canoanelor din Colecția încheiată la anul 920 se referă la chestiuni ca cele arătate mai sus.

II. — *Ce trebuie să se facă?* — a) Să se sistematizeze, după un plan bine gîndit și cît se poate de logic întocmit, întreaga materie care urmează să fie cuprinsă într-un nou cod canonic.

b) Să se analizeze și aprecieze în mod exact, materialul care corespunde și acela care nu mai corespunde din întreaga legislație canonică scrisă și nescrisă a Bisericii.

c) Să se introducă în corpul noului cod toate principiile și normele statornicite prin obiceiul de drept al Bisericii.

d) Alături de obiceiul juridic al Bisericii, să se admită că între izvoarele fundamentale ale dreptului bisericesc, intră și principiile și normele de bază ale pravilelor călugărești, care pînă acum au fost socotite numai ca izvoare întregitoare.

e) De asemenea, să se admită că între izvoarele fundamentale ale dreptului bisericesc intră și principiile de bază cuprinse în Constituțiile mondiale ale omenirii și acum și în viitor, cum este cazul cu principiile Cartei Organizației Națiunilor Unite și că pentru Bisericile locale, în aceeași categorie de izvoare intră principiile și normele fundamentale cuprinse în Constituțiile și în legile referitoare la viața re-

ligioasă sau a cultelor din statele pe teritoriile cărora se găsesc respectivele Biserici.

f) Să se admită și să se includă între izvoarele fundamentale ale dreptului bisericesc unele principii și norme de bază cuprinse în legislația Bisericilor locale sau în obiceiul juridic al acestora, în măsura în care ele corespund trebuințelor actuale ale întregii Biserici și, în orice caz, să se admită că ele intră în mod curent în categoria izvoarelor fundamentale ale Bisericilor locale în care au apărut.

g) Să se simplifice și să se reducă materia care va face obiectul codificării, pentru a despovăra Biserica de un element care dă lucrării sale o direcție spre o instituționalizare excesivă, extrem de dăunătoare înseși acestei lucrări.

h) Să se redacteze din nou întreg materialul care va fi reținut ca util pentru noul cod, folosindu-se termeni și expresii care să nu necesite tâlcuiri sau exegeze care depășesc trebuințele reale ale Bisericii și mai cu seamă puțința de a le înțelege a celor mai mulți dreptcredincioși creștini, ca și a celor mai mulți dintre cărturarii Bisericii.

În ceea ce privește *Sistematizarea materialului* care urmează a fi inclus în noul cod canonic al Bisericii, adică într-o nouă Constituție ecumenică a Ortodoxiei, — ținând seama de interesul care există ca el să devină un instrument sau o pirghie de nădejde a întregii lucrări a Bisericii și să dea cu adevărat expresie atât conștiinței de sine a Bisericii, cât și îndeosebi conștiinței sale canonice —, propunem următoarea schemă, care ar corespunde, după socotința noastră, în modul cel mai deplin acestor exigențe :

Cap. 1. Principiile canonice fundamentale ale Bisericii: a) Principii cu fond dogmatic ; b) Principii cu fond simplu juridic.

Cap. 2. Organizarea Bisericii. Natura Bisericii. Structura religioasă, socială și organizatorică a Bisericii. Puterea bisericească.

Acest capitol ar urma să cuprindă elementele principale de drept constituțional bisericesc.

Cap. 3. Principii generale privind îndatoririle și drepturile membrilor Bisericii : a) Îndatoririle și drepturile clerului; b) Îndatoririle și drepturile stării laice ; c) Îndatoririle și drepturile stării monahale.

Cap. 4. Administrarea Bisericii, sau Conducerea ori cîrmuirea Bisericii.

Acest capitol ar urma să cuprindă elementele principale de drept administrativ bisericesc.

Cap. 5. Relațiile externe ale Bisericii : a) Cu organisme nebisericești ; b) În cadru general uman ; c) În cadru interortodox ; d) În cadru interconfesional ; e) În cadru interreligios.



Diac. Prof. Emilian Vasilescu

FORMELE ȘI SIMBOLISMUL CRUCILOR PRECREȘTINE

Încă din prima jumătate a secolului trecut, cercetările arheologice au dat la iveală numeroase cruci de diferite forme, gravate pe tot felul de obiecte și datînd, unele dintre ele, chiar din epoca pietrei¹. Ce semnificații vor fi avut toate aceste cruci, este imposibil de spus. Desigur că o bună parte dintre ele pot fi considerate ca simple ornamente geometrice. Există însă dovezi că adesea crucile precreștine au avut și anumite semnificații religioase. Faptul acesta a produs, cum era și firesc, senzație și nu mică a fost tentația cercetătorilor de a face apropieri forțate între sfînta Cruce creștină și crucile precreștine. De aici a luat naștere o întregă literatură, în care confuziile, exagerările și născocirile se întîlnesc la fiecare pas.

Cercetarea științifică a problemei a dus, e drept, în ultima vreme, la oarecare clarificare, totuși confuzia continuă mai ales în unele lucrări cu caracter ezoteric, în care se atribuie crucilor precreștine tot felul de semnificații simbolice și legături misterioase cu sfînta Cruce creștină. Se pretinde, astfel, că Adam însuși ar fi cunoscut sfînta Cruce și ar fi cinstit-o ca atare, deoarece Dumnezeu i-ar fi descoperit nu numai faptul că va veni Mîntuitorul, ci și felul cum avea să fie răscum-părat păcatul strămoșesc prin răstignirea Domnului pe Cruce. Adam ar fi transmis în secret fiilor săi cultul sfîntei Cruci și astfel păgîinii, cunoscînd și cinstind crucea, ar fi cinstit, fără să-și dea seama, pe adevăratul Dumnezeu². Afirmațiile de felul acesta, neîntemeiate pe fapte, au provocat răspunsurile cuvenite din partea arheologilor și teologilor creștini, care au arătat că sfînta Cruce creștină are o cu totul altă semnificație decît aceea pe care o aveau crucile precreștine.

Problema este desigur interesantă și, după cît știm, ea nu a fost tratată la noi decît foarte sumar într-un mic studiu³ și ceva mai pe larg într-o valoroasă teză de licență în teologie, rămasă în manuscris dactilografiat⁴. De aceea credem că este bine să facem în cele ce urmează o prezentare specială a problemei, arătînd principalele forme și semnificații pe care le-a avut crucea înainte de creștinism și netemeinicia apropiierilor ce s-au făcut între sfînta Cruce creștină și crucile precreștine. Dar, mai întii, cîteva indicații cu privire la originea cu-

1. F. A. v. Scheltema, *Kreuz*, în «Reallexikon der Vorgeschichte», publ. de Max Ebert, vol. VII, Berlin, 1926, p. 101—102.

2. E. Fehrenbach, *Croix*, în «Dictionnaire apologétique de la foi catholique», publ. de A. D'Alès, vol. I, Paris, 1925, col. 830.

3. I. Dinu, *Contribuțiuni la monografia Sf. Cruci*, Constanța, 1937.

4. Gh. D. Floroiu, *Crucea și Crucifixul în aria creștină*, studiu istorico-liturgic, București, 1940.

vîntului cruce și cu privire la folosirea crucii ca instrument de tortură în antichitate.

Nu se cunosc sigur originile filologice mai îndepărtate ale cuvîntului cruce, cuvînt derivat din latinescul *crux*. Cercetătorii au pus cuvîntul *crux* în legătură cu rădăcina sanscrită *çram* (a chinui, a tortura), *kranc* (a încovoia, a strîmba) și *skark* (a încrucișa) ⁵.

Prin urmare, cuvîntul cruce ar fi, la origine, în legătură cu folosirea crucii ca instrument de tortură. Crucificarea a fost, de altfel, foarte răspîndită în lumea antică, mai ales în Orient. La greci, ea a fost folosită mai puțin, iar la romani, după unii cercetători, a fost adoptată ceva mai tîrziu, ca formă excepțională de sacrificiu, împrumutată probabil de la cartaginezi și folosită numai pentru sclavi, hoți, revoluționari etc. ⁶. Se pare că evreii nu foloseau crucificarea ca pedeapsă capitală, ci numai lapidarea (omorîrea cu pietre). Cînd însă Palestina a devenit provincie romană, crucificarea a fost folosită și aici, dar numai pentru cetățenii neromani condamnați ca răufăcători, revoluționari etc. ⁷.

Ca instrument de tortură, crucea a avut diferite forme în decursul vremurilor. Se pare că forma sa primitivă a fost aceea a unui stîlp, a unui par (*palus, stipes, σταυρός, σκόλοψ*) ascuțit la vîrf (*acuta crux*), care se înfigea în pămînt și apoi se spînzura condamnatul pe el. În Vechiul Testament este amintită această formă de cruce simplă (*crux simplex*) sau spînzurătoare, fiind indicată prin cuvîntul ebraic *‘êṣ* (lemn) ⁸. Mai tîrziu se va fi adăugat la stîlpul vertical o bîrnă transversală, pe care condamnatul era fixat cu cuie sau era legat cu frînghii. Cînd această bîrnă era așezată în capul stîlpului, în formă de T, crucea se numea *commissa*, iar cînd stîlpul vertical era mai înalt decît bîrna transversală, crucea se numea *immissa*. Această din urmă formă, numită și *crucea latină*, era cea mai obișnuită. Înălțimea crucii nu era, de obicei, prea mare. Numai în cazuri excepționale se întrebuinta un stîlp înalt, pentru a face crucificarea mai spectaculoasă și pentru a intimida mulțimile prin această pedeapsă, socotită în general în antichitate ca cea mai crudă și cea mai umilitoare.

Înainte de crucificare, condamnatul era supus flagelării *sub furca*, adică era legat de un stîlp, în curtea pretoriului la romani, și lovit cu un fel de bici cu noduri, în care erau legate bucăți de nuiele. Mulți condamnați mureau în timpul flagelării. După flagelare, condamnatul trebuia să-și ducă crucea, sau cel puțin bîrna transversală, pînă la locul execuției, afară din oraș, la marginea drumului. Pe tot acest drum era

5. Hitzig, *Crux*, în Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, vol. IV, 2, Stuttgart, 1901, col. 1728.

6. G. Humbert, *Crux*, în «Dictionnaire des antiquités grecques et romaines», publ. de Ch. Daremberg și E. Saglio, vol. I, 2, p. 1573. Cf. Nora Nieri, *Antichità classiche — Croce*, în «Enciclopedia italiana», vol. XII, p. 1.

7. H. Marucchi, *Croix*, în «Dictionnaire de la Bible», publ. de F. Vigouroux, vol. II, 1, Paris, 1926, col. 1129.

8. *Ibidem*, col. 1128. Vezi și Pr. I. Mircea, *Prefigurările crucii în Vechiul Testament și semnificația lor în tradiția cultică creștină*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 3—4, p. 187 ș.u.

batjocorit și lovit de trecători. Pironirea pe cruce se făcea înainte de a se înălța crucea sau după aceea. În acest din urmă caz, condamnatul era ridicat cu ajutorul unor curele sau frînghii și fixat pe cruce cu piroane lungi care îi străpungeau mîinile și picioarele. În partea de sus a crucii se fixa o tăbliță (*titulus*), pe care se arăta natura crimei comise. Suferințele groaznice ale condamnaților erau uneori prescurtate prin zdrobirea oaselor (*crura fracta*) sau prin străpungerea cu su-lița (*percussio*). La evrei legea ordona zdrobirea oaselor, pentru ca trupul condamnatului să poată fi ridicat în aceeași seară. La romani cadavrul rămînea neîngropat. Uneori sentința permitea îngroparea. Împăratul Constantin cel Mare a menținut la început pedeapsa crucificării, apoi a desființat-o. În cărțile de drept apărute în timpul împăratului Justinian cuvîntul *crux* a fost înlocuit peste tot cu *furca*, din respect pentru semnul sfînt al creștinilor. Spînzurarea, sub numirea de *furca*, a continuat însă multă vreme, aproape în forma crucificării⁹.

Crucea nu a fost însă în antichitate numai instrument de tortură, ci și, așa cum am spus la început, simbol religios. Cercetările arheologice au dat la iveală nenumărate vestigii ale civilizațiilor celor mai îndepărtate purtînd pe ele cruci de tot felul, dintre care unele au avut cu siguranță caracter simbolic religios. Dintre acestea, cele mai importante sînt: *crucea cu brațe egale*, zisă și *crucea grecească*, *crucea cu toartă*, întîlnită mai ales la egipteni, și *crucea gammată* sau, cu numirea indiană, *svastica*. Asupra acestor forme de cruci vom stăruii în cele ce urmează, atît pentru că sînt cele mai răspîndite cît și pentru că în jurul lor s-au purtat cele mai întinse discuții între cercetători.

a) *Crucea cu brațe egale* este forma de cruce cea mai răspîndită în epoca precreștină, fie ca simplu ornament geometric, fie ca figura geometrică cea mai simplă prin care se putea indica tot ce se întinde în spațiu: cerul, pămîntul, direcția celor patru vînturi, radiațiile lumii etc.¹⁰.

La babiloneni și asirieni, crucea cu brațe egale era simbolul cerului și al zeului cerului, Anu. Tot la aceste popoare, soarele era reprezentat printr-un cerc înconjurat de opt raze. Reunind aceste raze două cîte două, se obține crucea zisă *radiată* (dispusă în formă de raze) sau *crucea de Malta*. Crucii de felul acesta au fost descoperite atîrînd de gîtul regilor antici ai Asiriei și de acela al persoanelor de neam regesc, simbolizînd soarele. Și cum soarele era considerat ca cel mai important astru ceresc, simbolul său, crucea, a devenit cu vremea, prin analogie, simbolul regalității, regele fiind considerat și el ca cel mai important dintre muritori¹¹.

9. G. Humbert, *art. cit.*, p. 1573—1574; Hitzig, *art. cit.*, col. 1728—1731; V. Schultze, *Kreuz und Kreuzigung*, în «Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche», ed. de Herzog-Hauch, vol. XI, p. 90—92; C. Diaconovici, *Enciclopedia Română*, vol. II, Sibiu, 1900, p. 54.

10. Goblet d'Alviella, *Archéologie de la croix* (versiune franceză a articolului *Cross* din «Encyclopaedia of Religion and Ethics», ed. de J. Hastings) în lucrarea *Croyances, rites et institutions*, vol. I, cap. IV, Paris, 1911, p. 64. 11. E. Fehrenbach, *op. cit.*, col. 828.

Cruci cu brațe egale au fost descoperite de arheologul german Schliemann pe olăria și pe trunchiurile de coloane de la Troia, avînd o vădită semnificație solară¹². De asemenea, la greci, scepstrul lui Apolon are uneori forma unei cruci, iar imaginea lui Castor și Pollux, eroi ai mitologiei grecești, este însoțită de două cruci, «poate pentru a afirma natura stelară a acestor eroi»¹³.

Și în India se întîlnește crucea cu brațe egale. Pe o veche monedă indiană, brațele crucii sînt terminate prin săgeți¹⁴. Dar mai ales în Galia se întîlnesc foarte multe cruci de diferite forme pe oiărie, pe bijuterii, pe monede etc. Încă de pe la jumătatea secolului trecut, arheologul francez Gabriel de Mortillet a atras atenția asupra acestor cruci¹⁵. Se dă ca exemplu îndeosebi o statueta a unui zeu galic, descoperită în Franța și avînd pe tunica zeului numeroase cruci cu brațe egale.

La chinezi, crucea cu brațe egale înscrisă într-un pătrat reprezintă pămîntul. Se pare că există în China chiar și un dicton, după care «Dumnezeu a modelat pămîntul în formă de cruce»¹⁶.

O deosebită senzație a făcut descoperirea crucii cu brațe egale la vechii locuitori din Mexic, America Centrală și Peru. În secolul al XVI-lea, spaniolii, pătrunzînd în aceste regiuni ale Americii și cucerindu-le, au dat peste numeroase cruci gravate pe idoli sau pe alte obiecte și avînd o semnificație religioasă. Ei au crezut că venerarea crucii a fost adusă aici de Sfîntul Apostol Toma, apostolul indienilor conform tradiției. Pentru prima dată, ei au întîlnit acest semn în insula Cozumel, pe coasta de răsărit a Yucatanului. În Mexic, de asemenea, crucea cu brațe egale se găsea în chip foarte frecvent pe idoli, pe basoreliefuri, pe picturile religioase, ca simbol al zeului Tlaloc, zeul ploii și al fecundității în general. Din această pricină, crucea mexicană purta, după spusele lui A. Réville, numele de «pomul vieții» sau «pomul fecundității»¹⁷.

Crucea deci, la vechii mexicani și peruvieni, nu avea nimic comun cu semnificația sa creștină. Ea nu era altceva decît simbolul celor patru vînturi care aduc ploaia și fecunditatea în general. Dar poate că, totuși, crucea americană va fi putut să aibă și un caracter solar, dacă judecăm după unele figuri care reprezintă soarele cu ajutorul unor cruci înconjurate de cercul și razele soarelui¹⁸.

b) *Crucea cu toartă* își poartă numele de la forma sa, care constă dintr-un *tau* grecesc cu o toartă deasupra. Acest nume i s-a dat pentru

12. G. d'Alviella, *op. cit.*, p. 64.

13. *Ibidem*, p. 65.

14. *Ibidem*, p. 65—66.

15. Gabriel de Mortillet, *Le signe de la croix avant le christianisme*, Paris, 1866, îndeosebi p. 44 ș.u. Cf. G. d'Alviella, *op. cit.*, p. 66; Joseph Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine*, ed. a II-a, vol. IV, I, Paris, 1924, p. 1006, 1008, 1029, 1038, 1072.

16. G. d'Alviella, *op. cit.*, p. 68. Interesant este însă faptul că acest simbolism se întîlnește și la Fer. Ieronim: «Înfiățșarea crucii — spune acesta — ce este altceva decît forma pămîntului în cele patru direcții ale sale. Estul ocupă partea de sus, nordul figurează la dreapta, sudul la stînga, vestul la bază» (*Comment. in Marcum*, citat după G. d'Alviella, *op. cit.*, p. 68).

17. A. Réville, *Les religions du Mexique, de l'Amérique Centrale et du Pérou*, Paris, 1885, p. 91.

18. G. d'Alviella, *op. cit.*, p. 68.

prima dată de Champollion¹⁹. I se mai zice uneori și «Cheia Nilului», fără nici un temei însă, deoarece tocmai zeul Nil este printre puținii zei ai Egiptului care nu avea această emblemă, în vreme ce ceilalți zei egipteni, precum și preoții și regii vechiului Egipt, sînt foarte adesea reprezentați purtînd în mină crucea cu toartă ca simbol al vieții (anh)²⁰.

Probabil că, în vremurile cele mai îndepărtate, crucea cu toartă va fi fost la egipteni chipul soarelui, care cu vremea a luat o semnificație mai abstractă. În sprijinul acestei afirmații se aduce faptul petrecut în secolul al IV-lea d. Hr. — fapt relatat mai pe scurt de Sozomen și mai pe larg de istoricul bisericesc Socrate²¹ — cînd creștinii din Alexandria, dărîmînd templul zeului Serapis, au dat peste numeroase reprezentări ale crucii cu toartă. Întrebînd pe egiptenii converțiți la creștinism, care știau să citească hieroglifile, ce semnificație puteau să aibă acele embleme, li s-a răspuns că ele reprezentau «viața viitoare» (ζωήν ἐπερχομένην). Ceea ce înseamnă, spune E. Fehrenbach, că semnificația emblemei suferise o evoluție. De unde la început crucea cu toartă va fi simbolizat soarele însuși, care încălzește și înviorează întreaga natură, mai tîrziu, trecîndu-se la idei mai abstracte, va fi simbolizat puterea care dă viață tuturor lucrurilor, viața însăși²².

Din Egipt, crucea cu toartă s-a răspîndit la fenicieni și la toate popoarele semite, putînd fi văzută pe olărie, pe basoreliefuri, pe bijuterii, pe monede, descoperite în Mesopotamia, Frigia, Palestina, Cipru, pe coasta Africii, în Sardinia etc.²³. Fenicienii au combinat crucea cu toartă cu conul reprezentativ al principalei lor zeițe, Tanit, «aceea care dă viață», iar grecii au antropomorfizat-o, dîndu-i înfățișarea Afroditei, zeița vieții²⁴. La germani, tau-ul din care este formată crucea cu toartă a devenit imaginea ciocanului zeului Thor, ciocan care nu era socotit numai ca o armă de lovit sub formă de trăznet, ci și ca un «instrument de viață și de fecunditate»²⁵.

După unii cercetători, chiar și între sfînta Cruce creștină și crucea cu toartă egipteană s-ar fi produs un proces de «asimilare»²⁶, pe pietrele de mormînt din Egipt și într-unele biserici vechi găsindu-se cruci cu un fel de inel, care le face să semene foarte mult cu crucile cu toartă egiptene²⁷. Și, de fapt, crucea cu toartă a fost considerată de creștinii primelor secole, de cei din Egipt îndeosebi, ca simbol al sfîntei Cruci.

19. Karl Maria Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, Paderborn, 1905, p. 298. Cf. Pierre Montet, *La croix ansée des Egyptiens*, în «Revue Archéologique», V-e série, t. XXI, 1925, p. 101.

20. H. Marucchi, *op. cit.*, col. 1129. Cf. Ph. Virey, *La religion de l'ancienne Egypte*, Paris, 1910, p. 100—106; A. Erman — H. Ranke, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, Tübingen, 1923, p. 324; H. Kees, *Der Götterglaube im alten Aegypten*, ed. a II-a, Berlin, 1956, p. 99.

21. Sozomen, *Hist. eccles.*, I, VII, c. XV; Socrate, *Hist. eccles.*, I, V, c. XVII. Citat după H. Leclercq, *Croix et Crucifix*, în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», publ. de F. Cabrol și H. Leclercq, vol. III, 2, Paris, 1914, col. 3122—3123.

22. E. Fehrenbach, *op. cit.*, col. 827. 23. G. d'Alviella, *op. cit.*, p. 70.

24. *Ibidem*. 25. *Ibidem*. 26. H. Leclercq, *op. cit.*, col. 3122.

27. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, ed. a III-a, Paris, 1889, p. 213.

Procesul de asimilare sau «contopire»²⁸ despre care vorbim va fi fost ușurat și de faptul că și la păgîni litera *tau*, care stă la baza crucii cu toartă egiptene, era asimilată crucii²⁹. Dar va mai fi fost un motiv care a ușurat această asimilare. Potrivit unei vechi tradiții, puternic acreditată, crucea pe care a fost răstignit Mîntuitorul a fost o cruce *commissa* sau *patibulata*, avînd adică forma unui *tau*. Și, de fapt, unii scriitori vechi creștini prezentau adesea sfînta Cruce sub numele de T³⁰. Tertulian, de pildă, numea litera T: *species crucis: Ipsa est enim littera Graecorum tau, nostra autem T, species crucis*, iar Clement Alexandrinul numea pe T: τοῦ κυριακοῦ σημείου τύπον³¹. Pe mormintele vechi creștine se întîlnesc cruci în formă de T, încadrate uneori între literele A și Ω³².

Faptul însă că litera T și chiar crucea cu toartă egipteană se găsesc uneori pe mormintele creștine, singure sau împreună cu sfînta Cruce, nu are de ce să ne surprindă, deoarece este vorba, în fond, de o «încreștinare»³³ a simbolului necreștin sau, mai binezis, de o ascundere a simbolului creștin, sfînta Cruce, sub această formă, în primele trei veacuri, pentru a deruta pe persecutorii creștinismului³⁴. Și apoi, trebuie să ținem seamă și de faptul că litera T era literă sfîntă la evrei, cu ea fiind însemnați pe frunte preoții³⁵.

c) *Crucea gammată* sau *svastica* (semn devenit odios în vremea noastră din cauza folosirii sale de către germanii naziști ca simbol al arianismului și antisemitismului) este, după crucea cu brațe egale, forma de cruce cea mai răspîdită în lumea precreștină. Numirea de cruce *gammată* vine de la faptul că această cruce este formată din patru *gamma* grecești care se întretaie, cele patru litere grecești fiind parcă sudate în formă de unghi drept prin piciorul lor. Cealaltă numire, *svastica* (*swastika*), este de origine indiană, derivînd din cuvintele sanscrite *su* (bine) și *as* (a fi, și avînd caracterul unei «formule de urare de fericire»³⁶).

S-a pretins cîndva că crucea gammată ar fi un semn specific al așa-numitelor popoare *ariene*. De fapt, această cruce se întîlnește aproape la toate popoarele, lipsind numai în Palestina și Siria, unde au fost semnalate numai două cazuri, și acestea probabil de proveniență străină. De asemenea pare să lipsească în Australia³⁷.

Încolo, peste tot pe unde s-au făcut cercetări arheologice s-a dat de urmele ei și este interesant de știut că cele mai vechi exemplare de cruci gammate cunoscute pînă acum nu se întîlnesc în Europa, ci în

28. K. M. Kaufmann, *op. cit.*, p. 298.

29. Max Sulzberger, *Le symbole de la Croix et les monogrames de Jésus chez les premiers chrétiens*, în «Byzantion», t. II (1925), Paris-Liège, 1926, p. 352.

30. Paulin, *Epist. XXIV*, 23. Citat după Martigny, *op. cit.*, p. 212.

31. Citat după M. Sulzberger, *op. cit.*, p. 374.

32. Martigny, *op. cit.*, p. 213.

33. K. M. Kaufmann, *op. cit.*, p. 298.

34. Louis Bréhier, *L'Art chrétien, son développement iconographique dès origines à nos jours*, ed. a II-a, Paris, 1928, p. 33.

35. M. Sulzberger, *op. cit.*, p. 447. Pr. I. Mircea, *op. cit.*, p. 195 ș.u.

36. J. Déchelette, *op. cit.*, vol. II, 1, p. 453.

37. F. A. v. Scheltema, *Hakenkreuz*, în «Reallexikon der Vorgeschichte», publ. de Max Ebert, vol. V, Berlin, 1926, p. 21.

Mesopotamia, pe vase pictate elamite descoperite pe locurile unde au fost odinioară orașele Suza și Massian³⁸. O mare vechime au de asemenea crucele gammate descoperite în Grecia și în insulele arhipelagului grecesc. Cele mai multe dintre ele au fost găsite pe vasele arhaice din Cipru, Rodos și Atena, precum și în ruinele de la Troia³⁹. Cu vremea, crucea gammată devine un simbol preferat pe monede, trecînd din Grecia în numismatica tuturor popoarelor mediteraneene⁴⁰. Apare frecvent pe urnele funerare din nordul Italiei și pe vasele, pe armele, pe bijuteriile galice, iberice, germane, scandinave, irlandeze⁴¹. La noi în țară, crucea gammată se întilnește pe o spadă din secolul al V-lea î. d. Hr., descoperită în Ardeal și fiind de proveniență celtică. Ea nu avea deci nici o legătură cu religia dacilor⁴². În Caucaz, crucea gammată este întilnită pe arme și bijuterii din epoca bronzului⁴³.

O importanță deosebită a avut crucea gammată și o mai are în India. Aici ea poartă numele de *swastika* atunci cînd este înaripată spre dreapta și pe acela de *sauvastika* atunci cînd este înaripată spre stînga. Astfel de cruci au fost descoperite pe bucățile de argint în formă de domino ce serveau în epoca mai veche drept monede, apoi pe monedele inșeși. După apariția budismului, crucea gammată a cunoscut o și mai mare răspîndire. Astfel, ea se întilnește des mai ales pe reprezentările așa numitelor «urme ale picioarelor lui Buda» (*Buddhapada*) și pe basoreliefurile de pe relicvarii (*stupa*)⁴⁴.

Din India, crucea gammată a trecut, împreună cu budismul, în China și Japonia, unde ea poate fi văzută pe piedestalul statuilor budiste, așezată la loc de cinste. Uneori ea împodobește pieptul statuii lui Buda și a numeroșilor Bodhisattva. În China, crucea gammată este folosită și ca semn de scriere, cu înțelesul de pluralitate și, prin extensiune, de abundență, prosperitate, viață lungă, așa cum în Japonia ea reprezintă numărul 10.000, avînd deci semnificația de abundență, de prosperitate. Împărăteasa Wu (684—704), din dinastia Tang, a decretat ca semnul crucii gammate să reprezinte soarele⁴⁵.

Încă și astăzi indienii se folosesc de crucea gammată în diferite împrejurări, punînd-o uneori pe pragul locuințelor lor ca talisman aducător de noroc, iar secta jainiștilor a făcut din ea emblema celui de al 7-lea dintre cei 24 de înțelepți (*Tirthankaras*) ai sectei⁴⁶. S-ar părea că în budism crucea gammată este considerată ca semn prevestitor de fericire numai cînd brațele crucii sînt înaripate spre stînga, iar cînd sînt înaripate spre dreapta este semn de nefericire și moarte⁴⁷. Nu există însă în această privință o regulă valabilă pretutindeni.

38. *Ibidem*. 39. Idem, *Kreuz*, în «Reallexikon der Vorgeschichte», vol. VII, p. 101.

40. G. d'Alviella, *op. cit.*, p. 72.

41. G. de Mortillet, *op. cit.*, passim; J. Déchelette, *op. cit.*, vol. II, 1, p. 453; Al. Bertrand, *La religion des Gaulois*, Paris, 1897, p. 140, 141, 143, 157; Al. Bertrand et Salomon Reinach, *Les Celtes dans les vallées du Pô et du Danube*, Paris, 1894, p. 163; Georges Dottin, *Manuel pour servir à l'étude de l'antiquité celtique*, ed. a II-a, Paris, 1915, p. 288, 331; G. d'Alviella, *op. cit.*, p. 75.

42. Vasile Pârvan, *Getica*, București, 1926, p. 463 și 643.

43. G. d'Alviella, *op. cit.*, p. 73.

44. *Ibidem*.

45. *Ibidem*, p. 74. Cf. J. Déchelette, *op. cit.*, vol. II, 1, p. 457.

46. *Ibidem*.

47. *Der Grosse Brockhaus*, vol. VIII, ed. a XV-a, Leipzig, 1931, p. 57.

În chip izolat, crucea gammată a fost descoperită pe diferite obiecte și în celelalte continente, la triburile Așanti din Africa, în Congo, în Sudan, la vechile culturi ale Americii Centrale, în Brazilia, în Paraguay etc.⁴⁸.

Asupra semnificației crucii gammate s-au purtat întinse discuții între cercetători, ajungându-se la o sumedenie de interpretări, care mai de care mai contradictorii. Nu este însă cazul să stăruim asupra lor. Aminăm numai că crucea gammată a fost interpretată ca fiind, la origine, o schematizare a cocostîrcului în zbor, a păsării numită stea de mare sau a altei păsări de mare numită Nautilus. Alteori a fost considerată ca o simbolizare a liniilor trupului omenesc, a ciocanului zeului Thor, a două fulgere încrucișate etc. Cel mai adesea ea a fost considerată ca un simbol al soarelui în mișcare sau ca o reprezentare a instrumentului de lemn cu ajutorul căruia se producea focul prin frecare. Se poate însă ca, în foarte multe cazuri, crucea gammată să nu fi fost decît un simplu ornament în formă de spirală⁴⁹. În orice caz, cercetătorii serioși, ca J. Déchelette, nu s-au grăbit să dea crucii gammate semnificații simbolice, considerînd ca «ipoteze himerice» afirmațiile unor «adepti prea grăbiți ai simbolismului»⁵⁰.

În general, s-a exagerat mult importanța crucilor precreștine, cău-tîndu-li-se tot felul de semnificații simbolice. Arheologul francez Gabriel de Mortillet, de pildă, adunînd în lucrarea sa menționată mai sus rezultatele cercetărilor arheologice de pînă atunci (1866) cu privire la existența crucii înainte de creștinism, ajungea la o concluzie foarte curioasă și combătută cu succes la vremea sa, anume că crucea ar fi fost, în adîncă vechime, cu mult înainte de venirea Domnului nostru Iisus Hristos, «emblemă unei secte religioase care respingea idolatria»⁵¹. La această concluzie ajungea însă printr-o simplă deducție, în sprijinul căreia nu aducea dovezi concludente. «Marea dezvoltare a cultului crucii înainte de Hristos — spunea el — pare să coincidă cu absența de idoli și chiar a oricărei reprezentări de ființe vii. De îndată ce aceste reprezentări se arată, s-ar zice că crucile devin mai rare și sfîrșesc prin a dispărea»⁵². Teoria aceasta s-a dovedit însă de mult ca neîntemeiată și a fost părăsită, mai ales că numeroase cruci de diferite forme, descoperite pe vase vechi din epoca bronzului și a fierului sau pe monumente pămînt, nu sînt decît simple ornamente, figuri geometrice simple, nu embleme religioase. Alteori aceste cruci au diferite semnificații care nu au nimic de-a face cu religia.

Astfel, în antichitate, unii cai, dintr-o anumită rasă, erau înfierăți pe crupă cu un semn în formă de cruce cu toartă sau mai degrabă în formă de *koppa* (veche literă a alfabetului grec). Unii arheologi au văzut în această cruce semnul consacrării cailor respectivi unei anumite divinități. S-a arătat însă că nu poate fi vorba de așa ceva. Acei

48. *Ibidem*. Cf. F. A. v. Scheltema, *Kreuz și Hakenkreuz*, în «Reallexikon der Vorgeschichte»; G. d'Alviella, *op. cit.*, p. 74.

49. F. A. v. Scheltema, *op. cit.*; J. Déchelette, *op. cit.*, vol. II, 1, p. 454, 457.

50. *Ibidem*, vol. II, 1, p. 459

51. *Ibidem*, p. 174.

52. *Ibidem*.

cai erau κοππαταί sau ἵπποι κοππάφοροι, adică o rasă celebră de cai corintieni, care se marcau pe crupă cu acel semn. În același fel se marcau pe crupă și caii învingători la curse ⁵³.

De asemenea, unele inscripții romane au pe ele cruci. S-a crezut că acele cruci erau creștine. Creștinii n-au folosit însă semnul crucii în inscripții decât ceva mai târziu, probabil numai după libertatea religioasă întronată de Constantin cel Mare. Același lucru se poate spune și despre monograma lui Hristos (XP), care se întâlnește uneori în antichitatea profană, dar fără să aibă nimic de-a face cu persoana Mîntuitorului. Acest semn se întâlnește pe tetradrahmele din Atena și pe unele monede ale Ptolemeilor, fiind probabil prescurtarea numelui persoanei care a bătut banii sau a numelui monedei însăși. Se putea referi și la calitatea monedei (χρυσός, de aur). Tot asemenea, monograma creștină, formată adesea din literele I, X (inițialele cuvintelor Ἰησοῦς Χρυστός) combinate, se întâlnește pe monumentele pămînt din antichitate, dar ea nu este acolo decât un motiv de ornamentație sau reprezentarea unei stele; după cum și litera X, folosită de creștini pentru a exprima numele lui Hristos, pe monedele pămînt arată valoarea lor monetară, iar în inscripții și manuscrise indică numărul corespunzător cifrei zece ⁵⁴.

Nu prea de mult, s-a purtat o vie discuție între arheologi în legătură cu o senzațională descoperire făcută pe locul unde a fost odinioară orașul roman Herculaneum, la poalele Vezuviului. Acest oraș a fost, cum se știe, acoperit în anul 79 d. Hr. cu un strat gros de lavă, împreună cu orașele Pompei și Stabiae. Dar iată că cercetările arheologice mai recente au dat la iveală aici, pe un zid, ceva foarte asemănător cu o cruce, iar dedesubtul ei, lângă zid, s-a găsit un dulăpior, care nu putea fi, după unii arheologi, altceva decât un altar. Descoperirea a făcut desigur senzație, deoarece, dacă s-ar fi confirmat că este vorba de o cruce creștină, cum a susținut cu tărie arheologul italian Amedeo Maiuri într-o comunicare făcută la Academia Pontificală Romană de Arheologie ⁵⁵ și cu alte prilejuri ⁵⁶, ar fi urmat că se dărîma teoria, în general acreditată, după care semnul crucii nu ar fi apărut pe monumentele creștine atît de timpuriu, nefiind folosit în cult sau fiind folosit sub forme disimulate, de teama persecuțiilor ⁵⁷. Așa-numita «Cruce de la Herculaneum» a împărțit pe cercetători în două tabere, unii susținînd caracterul creștin al ei, alții socotind-o ca o cruce păgînă sau chiar ca un simplu motiv decora-

53. E. Fehrenbach, *op. cit.*, col. 828. 54. *Ibidem*. Cf. H. Marucchi, *op. cit.*, col. 1129.

55. *La croce di Ercolano*, în «Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», XV, 1939, p. 193—218.

56. *Dissensi e consensi intorno alla croce di Ercolano*, în «Roma», Rivista di studi e di vita romana, Organo ufficiale dell'Istituto di stud romani, XIX (1941), nr. 10, p. 399—413.

57. «Creștinii — spune M. Sulzberger — afară poate de excepții foarte rare, n-au reprezentat niciodată crucea simplă înainte de pacea Bisericii» (*op. cit.*, p. 368).

tiv fără semnificație religioasă. Caracterul de simbol cruciform păgîn al crucii de la Herculaneum a fost susținut, între alții, de iezuitul G. D. Jerphanion, într-un studiu apărut în «*Orientalia Christiana Periodica*»⁵⁸. Se pare, de altfel, că, pînă la urmă, s-ar fi căzut de acord asupra caracterului necreștin al acestei cruci, în jurul căreia s-a făcut atît de mult zgomot. Și astfel s-a mai spulberat una din numeroasele confuzii ce s-au îngmădit în jurul sfintei Cruci creștine.

Persistă însă credința că între sfînta Cruce creștină și crucile precreștine ar fi o strînsă legătură, fie că acestea din urmă ar fi tipuri ale sfintei Cruci, fie că creștinismul ar fi împrumutat cinstirea sfintei Cruci din păgînism. Am arătat, la începutul acestei expuneri, una dintre teoriile fanteziste care derivă cinstirea sfintei Cruci de la Adam însuși. Faptele stau însă împotriva unei astfel de teorii, căci evreii nu numai că nu au avut cunoștință despre această venerare a crucii de către Adam, dar au și respins pe Mîntuitorul, a Căruia moarte pe cruce i-a scandalizat. Și apoi, observă E. Fehrenbach, «crucea păgînilor, ca obiect de cult, n-a reprezentat niciodată un instrument de supliciu»⁵⁹. Dimpotrivă, am văzut cîtă oroare aveau cei vechi pentru crucificare, rezervată numai sclavilor și răufăcătorilor din poporul de jos. Nici vorbă deci în lumea păgînă de un Dumnezeu care moare pe cruce. Legenda vieții zeului indian Vișnu, care arată pe acest zeu ca murind pe o cruce, legendă contrară doctrinei brahmane, datează din secolul al VII-lea d. Hr. și este deci influențată de istorisirea evanghelică despre moartea Mîntuitorului pe cruce⁶⁰.

Prin urmare, pretinsa revelație a sfintei Cruci făcută de Dumnezeu lui Adam este o simplă născocire, cu scopul de a da o explicație crucilor precreștine și folosirii lor, în unele cazuri, ca simboluri religioase. Tot atît de neîntemeiată este și teoria după care sfînta Cruce creștină ar fi pur și simplu împrumutată de la păgîni. S-a pretins, astfel, că creștinii au împrumutat cultul sfintei Cruci de la mithraism sau de la alte religii sincretiste din epocile elenistică și romană, pentru a converti mai ușor la creștinism pe adepții acestor religii, cărora li s-ar fi prezentat astfel creștinismul ca o religie asemănătoare cu a lor. Se știe însă că, dimpotrivă, existența sfintei Cruci în creștinism a fost motiv de scandal și de batjocură din partea păgînilor, nu momeală pentru convertirea lor la creștinism⁶¹.

Într-un singur caz este îngăduit să se facă o apropiere între sfînta Cruce creștină și crucile precreștine și anume în cazul crucii sub formă de T, formă sub care creștinii primelor secole au reprezentat sfînta Cruce creștină, de teama de a nu fi descoperiți de păgîni și persecutați. *Creștinii dădeau însă acestui semn un cu totul alt înțeles decît acela*

58. VII, nr. 1—2, Roma, 1941, p. 5—35. Indicat după A. Maiuri, *op. cit.*, p. 399.

59. E. Fehrenbach, *op. cit.*, col. 830.

60. *Ibidem*, col. 831.

61. *Ibidem*, col. 830—831.

pe care i-l dădeau păgînii și evreii, referindu-se la faptul specific creștin al jertfei Mîntuitorului pe cruce. De aceea, nu trebuie să se facă nici o confuzie între sfînta Cruce creștină, care, după expresia lui M. Sulzberger, este o «invenție personală» a Sfîntului Apostol Pavel pentru a distinge creștinismul de celelalte religii⁶², și «semnul» despre care vorbește profetul Iezechiil⁶³ și pe care Origen îl menționează ca fiind o prefigurare misterioasă, la evrei, a simbolului creștin⁶⁴. Și cu atît mai mult nu trebuie să se facă nici o confuzie între sfînta Cruce creștină și alte forme de cruci precreștine, care, de altfel, s-au găsit în regiuni prea îndepărtate în spațiu (Troia, Grecia prehomerică, China, Japonia, America de Nord și Sud etc.), pentru a fi putut să aibă vreo influență asupra creștinismului. «Trebuie să fim extrem de prudenți în această materie — spune M. Sulzberger — și chiar dacă analogiile par evidente, nu este destul pentru a striga că este vorba de împrumut»⁶⁵.

Așa vorbește un cercetător serios, care nu se încumetă să emită ipoteze fanteziste cu privire la simbolismul crucilor precreștine și la raportul acestora cu sfînta Cruce creștină. O prudență asemănătoare vădea și arheologul francez J. Déchelette cînd lovea în «ipotezele himerice ale unor adepți prea zeloși ai simbolismului», care pretindeau că crucile precreștine ar constitui «un fel de limbă sacră, o scriere hieroglică sau mai puțin misterioasă și accesibilă numai inițiaților»⁶⁶.

Din nefericire, astfel de «adepți prea zeloși ai simbolismului» mai există încă⁶⁷, aruncînd confuzia în suflete prin tot felul de apropieri neîngăduite între sfînta Cruce creștină și crucile precreștine, pe care scriitorii antici nici măcar nu le menționează vreodată⁶⁸, probabil pentru că n-au avut o importanță atît de mare cît le place unor cercetători de astăzi să le acorde.

62. *Op. cit.*, p. 347 și 447.

63. IX* 4: «Și i-a zis Domnul: «Treci prin cetate, prin Ierusalim, și pe frunțile oamenilor triști, ce jelesc din pricina tuturor uriciunilor, ce săvîrșesc în mijlocul lui, fă semn». Pentru comentarii mai ample asupra acestui text și pentru semnificația literei T la evrei și la creștinii din primele veacuri, vezi Pr. I. Mircea, *Prefigurările crucii în Vechiul Testament și semnificația lor în tradiția cultică creștină...*, p. 195—198.

64. *Selecta in Ezech. IX*. Citat după M. Sulzberger, *op. cit.*, p. 369. În Sfînta Scriptură se consideră ca semn tipic al crucificării șarpele de aramă înălțat de Moise. «Iar Domnul a zis către Moise: Fă-ți un șarpe de aramă și-l pune pe un stîlp; și de va mușca șarpele pe vreun om, tot cel mușcat, care se va uita la el, va trăi. Și a făcut Moise un șarpe de aramă și l-a pus pe un stîlp, și cînd un șarpe mușca vreun om, acesta privea la șarpele cel de aramă și trăia» (Num., XXI, 8—9). «Și după cum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să se înalțe fiul omului» (Ioan III, 14). Tot ca o prefigurare a sfîntei Crucii și a puterii ei se consideră gestul lui Moise, care, inspirat de Dumnezeu, întinde brațele în chip de cruce și acest semn le dă putere israeliților să iasă învingători în lupta lor cu amaleciii (Ieș. XVII, 8—13).

65. M. Sulzberger, *op. cit.*, p. 370.

66. *Op. cit.*, vol. II, I, p. 459.

67. Ne referim, de pildă, la unii dintre discipolii lui René Guénon, autorul lucrării *Le symbolisme de la Croix* (Paris, 1931), din care n-am putut extrage nimic folositor pentru prezentul articol.

68. H. Marucchi, *op. cit.*, col. 831.

Drept concluzie a acestei sumare expuneri, se poate spune că, într-adevăr, crucea, sub diferite forme, se întâlnește în lumea precreștină, din cea mai adâncă vechime, ca simplu ornament geometric sau ca simbol religios, dar ea nu a avut o importanță atât de mare cât s-a încercat să i se acorde de unii cercetători în vremea noastră. De asemenea, se poate spune că, în general, sînt de domeniul fanteziei apropiierile ce s-au făcut între sfînta Cruce creștină și crucile precreștine, singura apropiere îngăduită fiind aceea de crucea sub forma literei T, literă socotită sfîntă la evrei și folosită de creștini în primele veacuri pentru a reprezenta sfînta Cruce creștină. Sfînta Cruce creștină însă, ca reprezentare a sacrificiului ispășitor al Mîntuitorului, este un simbol specific creștin și nu-și găsește echivalentul în nici o altă religie.

Diac. Prof. EMILIAN VASILESCU



UN ESENIAN MENȚIONAT ÎN FAPTELE APOSTOLILOR: VAR-IISUS (FAPTE XIII, 6—12)

Scrierile esenienilor de la Qumran pomenesc adesea de ura puternică¹ pe care adversarii lor, membrii celorlalte secte iudaice², le-o

* Autorul acestui studiu, Dr. Constantin Daniel, fost secretar științific al Secției de Studii Orientale a Societății de Științe Filologice din Republica Socialistă România, și secretar de redacție al publicației «*Studia et Acta Orientalia*», revistă consacrată studiilor de orientalistă, se preocupă de mai multă vreme de cercetarea problemei privitoare la prezența și menționarea esenienilor în Noul Testament.

Până în prezent D-sa a publicat, în legătură cu aceasta, următoarele lucrări: *Une mention paulinienne des Esséniens de Qumran*, în «*Revue de Qumran*», no. 20 (1966), p. 554—567; *Une mention des Esséniens dans un texte syriaque de l'Apocalypse*, în «*Le Muséon, Revue d'études orientales*», Louvain, tome LXXIX, 1966, p. 155—164; *Esséniens, Zélotes et Sicaires et leur mention par paronymie dans le Nouveau Testament*, în «*Numen. International Review for the History of Religions*», vol. XIII, 1966, fasc. 2, p. 88—115; *Les «Hérodiéens» du Nouveau Testament sont-ils des Esséniens?* în «*Revue de Qumran*», no. 21, 1967, p. 31—53; *Les Esséniens et «ceux qui sont dans les maisons des rois» (Matthieu XI, 7—8 et Luc VII, 24—25)*, în «*Revue de Qumran*», no. 22, 1967, p. 261—277; *Esséniens et eunuques (Matthieu XIX, 10—12)*, în «*Revue de Qumran*», nr. 23, 1968, p. 353—390; *La mention des Esséniens dans le texte grec de l'épître de S. Jude*, în «*Le Muséon, Revue d'études orientales*», Louvain, tome LXXXI, 1968, p. 503—521; *Les Esséniens et l'arrière-fond historique de la parabole du bon Samaritain (ad Lucam X, 30)*, în «*Novum Testamentum, An International Quarterly for New Testament Studies Based on International Cooperation*», Leiden, Holland, vol. XI, fasc. 1—2, 1969, p. 71—104.

1. «Ei (interpreții ai minciunii) și văzătorii molatici au uneltit împotriva mea (uneltiri) ale lui Belial» (*Imnuri*, IV, 10); «Tu ai izbăvit de pizma interpreților minciunii și de ceata celor ce caută ușurare, Tu au izbăvit sufletul săracului pe care ei proiectaseră să-l suprim, vărsînd singele său din pricina slujirii Tale» (*Imnuri*, II, 31—33). Tot așa adversarii esenienilor de la Qumran sînt numiți: «oamenii gropii» (*Imnuri*, II, 10) «ceata lui Belial» (*Ibidem*, II, 22) «ceata celor răi» care urla și răgea împotriva esenienilor (*Ibidem*, II, 12), «fiii vinovăției» (*Ibidem*, VII, 11), aceștia sînt toți vrăjmași ai sectei, care au provocat suferințe esenienilor. Tot așa se poate citi în textele eseniene: «sufletul săracului a stat printre multe necazuri și nenorociri teribile au însoțit drumul său cînd s-au deschis toate cursele gropii și cînd s-au întins toate lațurile nelegiuirii și plasa tîlharilor» (*Imnuri*, III, 24—26).

2. Dacă ne gîndim la profunda dragoste a poporului iudeu în veacul I după Iisus Hristos pentru Templul și pentru religia sa, vom înțelege ușor că cei ce refuzau să aducă jertfele lor la Templu (cum erau esenienii, — cfr. Iosif Flaviu, *Antichitățile iudaice*, XVIII, I, 5, 19; Filo din Alexandria, *Quod omnis probus liber sit*, 75), cei ce făceau sacrificii separate (*Ibidem*), cei care nu sărbătoreau sărbătorile iudeilor și urmau un calendar diferit (*Regula comunității*, I, 14—15; acest calendar ne este cunoscut prin *Cartea lui Enoch* și prin *Cartea Jubileelor*, 6, 32, iar scrierile eseniene insistă des asupra datoriei de a respecta cu exactitate acest calendar; cfr. *Regula comunității*, VII, 4; X, 5, 6, 7; X, 25—26; *Imnuri*, XII, 8, 9, 10; *Interpretarea lui Avacum (Habacuc)*, XI, 6, 7, 8; *Documentul din Damasc*, VI, 18—19) trebuia să fie urîți cu putere nu numai de farisei și de saducheii, dar și de marea majoritate a poporului iudeu așa de atașat de religia sa. Și persecuțiile de care vorbesc des textele eseniene sînt explicabile tocmai prin faptul că majoritatea poporului iudeu trebuia să fi urît cu putere pe esenieni. De aceea este foarte probabil că persecuțiile indicate de către *Imnuri* (II, 8—12; II, 23—24; II, 25—28; II, 32—35; III, 24—29) se raportă nu numai la Invățătorul Dreptății care vorbește la persoana întîi, ci la toți esenienii, care în

purtau, și de asemenea menționează și suferințele ce au avut de îndurat de la vrăjmașii lor³.

Pe de altă parte, dacă acest nume «esenian» înseamnă fie «sfânt», fie «pur», fie «vindecător», fie «servitor» (al lui Dumnezeu)⁴, atunci este cu totul cu neputință ca adversarii esenienilor să folosească această denumire de «esenian» care are sensul de «sfânt, pur, vindecător (al sufletelor), sau de servitor (al lui Dumnezeu)», căci în acest caz ar fi recunoscut eminența și sfințenia adversarilor lor. Aceasta constituie motivul principal⁵, ni se pare nouă, al absenței acestui nume «esenian»,

mod logic trebuia să împărtășească ura cu care era urmărit învățătorul lor. De fapt toate imnurile de acest tip, în toate religiile, se raportează la toți cei ce le cîntă și le pronunță cuvintele, de aceea acest singular «sufletul săracului» (*Imnuri*, III, 25) trebuie să aibă sensul unui singular colectiv și înseamnă «sufletele celor săraci» adică «persoanele esenienilor», pentru că esenienii își dau acest nume de «săraci» în scrierile lor (de pildă în *Regula războiului*, XIII, 14).

3. Este probabil că învățătorul Dreptății a fost ucis de către adversarii săi, căci citim în *Imnuri*, (II, 17—18): «în ele (uneltirile lui Belial) au răsturnat în groapă viața omului în gura căruia Tu ai așezat învățătura și în inima căruia Tu ai așezat înțelegerea pentru ca să deschidă înțînă cunoașterii la toți cei care pricep». Dar *Imnurile* vorbesc de nenumărate ori de persecuțiile suferite de către esenieni, ca de exemplu: *Imnuri*, III, 25 (nenorociri teribile) *Imnuri*, III, 28 (revărsarea furiei împotriva celor proscrși), *Imnuri* IV, 10 (uneltirile lui Belial) etc. Pe de altă parte ura tot așa de mare a esenienilor împotriva adversarilor lor nu se poate explica decît dacă acești vrăjmași ai sectei esenienilor au provocat mari suferințe și dureri acestor sectanți. În ceea ce privește ura esenienilor împotriva dușmanilor lor vezi: *Regula comunității*, IX, 21—22; X, 19—20.

4. Pentru etimologia numelui de «esenian» a se vedea între altele G. Vermes, *The Etymology of Essenes*, în «Revue de Qumran», nr. 7, 1960, p. 427—443; *Judisches Lexikon*, Berlin, 1927—1932, art. Essäer; A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1960, p. 31 și 55; și de asemenea: E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1881, ed. III, vol. III, 2, p. 278. Numele esenienilor ar însemna: aramaic 's y' «medic, vindecător»; *chsy'* «pios, sfînt»; *chš'ym* «cei ascunși»; *chzh* «văzător, vizionar»; 'ys—yh «omul lui Dumnezeu» (yh fiind jumătatea numelui teofor); *chzn* «servitor» (al lui Dumnezeu) *chsyn* «tare, puternic» (după Sf. Epifanie) 'shy' «cel ce se îmbăiază». Toate aceste etimologii aproape, se raportează la apelații laudative.

5. Este probabil că această ură împotriva esenienilor a avut și alte consecințe, dar mai ales a avut ca urmare interdicția de a pronunța numele lor ca fiind un *nomen odiosum*. În adevăr în literatura rabinică se regăsește formula de blestem de mai jos: *ymnch šmw wzqrwn*, «fie ca numele și amintirea sa să fie șterse», de la verbul מָחַץ «a ridica, a șterge, a extermina, a spăla» (apud: Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, München, 1922, p. 64). Pe de altă parte pare sigur că în vremea lui Hristos numele ereticilor nu era pronunțat, întrucît erau niște *nomina odiosa*. Deoarece Mîntuitorul spune: «Ferice de voi de vă vor urî oamenii, de vă vor despărți (excomunica), de vă vor ocări și de vor scoti numele vostru ca un rău pentru Fiul Omului» (Luca VI, 22). În textul grec al Evangheliei este: $\epsilon\beta\lambda\lambda\omega\sigma\tau\iota\nu\ \tau\omicron\ \delta\nu\omicron\mu\alpha\ \delta\upsilon\omicron\upsilon\sigma\tau\iota\nu\ \omega\varsigma\ \rho\omicron\nu\nu\theta\rho\upsilon\sigma$ (litt. «vor arunca numele vostru ca rău») și această expresie înseamnă că numele ucenicilor lui Hristos va fi lepădat, va fi șters, nu va mai fi pronunțat, și acest sens pare de asemenea probabil și pentru P. M. J. Lagrange *Evangile selon Saint Luc*, Paris, 1927, p. 188), care consideră că aici există «o aluzie la radierile oficiale ale numelor». Dar lucrul acesta, că numele celor ce au fost excomunicați, adică dați afară din Templu și din sinagogă, și a celor care au fost condamnați de către Sinedriu, nu trebuia să mai fie pronunțat, este confirmat în chip evident — ni se pare — de către cuvintele marelui preot în Faptele Apostolilor, (V, 28), care evită cu orice preț, să pronunțe numele lui Hristos după condamnarea și răstîgnirea Sa. Căci marele-preot spune cu o perifrază: «acest nume» și «acest om». Tot astfel în Faptele Apostolilor, (IV, 17), conducătorii Templului evită cu grijă să pronunțe numele lui Hristos după condamnarea Sa și spun «acest nume» (cf. Constantin Daniel, *Esséniens et Eunuques*, în «Revue de Qumran», nr. 23, 1968, p. 353, nota 2). Tot astfel în literatura rabinică, R. Eliseu ben Abuya a căzut în scepticism și a rupt orice legătură cu colegii săi și cu iudaismul; de atunci foștii lui colegi nu mai vorbeau de el decît cu apelația *Așer* care înseamnă «un altul»

nume laudativ, din tratatele literaturii rabinice și de asemenea din Noul Testament. Dimpotrivă, autorii contemporani ai esenienilor care le dau acest nume de «esenian» sînt toți niște admiratori ai lor, ca Filon din Alexandria prietenul lor⁶, ca Iosif Flaviu fost elev al lor sau ca Pliniu cel bătrîn care îi laudă atît de mult. Nici unul dintre adversarii esenienilor, și mai cu seamă fariseii, inspiratori și autori ai tratatelor celor mai vechi ai literaturii rabinice, nu îi numește «esenieni» în aceste tratate, tocmai fiindcă acest nume însemna «sfînt, pur, vindecător (al sufletelor), «sau» servitor (al lui Dumnezeu)» și trebuia *a priori* ca acest nume de «esenian» să fie considerat ca uzurpat și mincinos de către toți iudeii.

Drept consecință, adversarii esenienilor care îi urau atît de mult și care le pricinuiseră atît de multe suferințe, trebuiau în chip consecvent să dea la o parte cu dispreț această apelație glorioasă și laudativă de «esenian», și să dea acestor sectanți porecle infamante și de ocară⁷.

Am arătat în două lucrări publicate în anul 1967⁸, că o astfel de poreclă de ocară dată esenienilor era aceea de «irodieni», dar ni se pare că Hristos însuși nu a voit să folosească această denumire rușinoasă pentru esenieni, și spre a se face înțeles de ascultătorii Săi i-a numit pe esenieni cu perifraze, care au același sens însă, întrucît El i-a numit: «oamenii care sînt în casele regilor» (regii din acea vreme fiind toți cei din familia lui Irod) sau «aluatul lui Irod».

Se pare totuși că esenienii sînt menționați în Noul Testament și printr-o altă poreclă insultătoare, care face aluzie la învățăturile lor

și chiar «un oarecare», apelație reprobatorie (A. Cohen, *Le Talmud*, trad. franceză, Paris, 1933, p. 72, nota 1). Pe de altă parte prorocii și Legea lui Moise porunceau categoric să se suprimă numele idolilor și să nu se pronunțe deloc acest nume (Zah. XIII 2; Oseia II, 19; Ps. XV, 4; Ies. XXIII, 13; Deut. XII, 3; Josua XXIII, 7) și de asemenea numele celor nelegiuiți și a vrăjmașilor lui Israel trebuia să fie suprimate după porunca Legii (Deut. VII, 24; IX, 14). Este foarte probabil că numele celor osîndiți, a ereticilor (sau a prorocilor mincinoși ca esenienii) au fost considerate de către învățații iudei ca nume ce aparțineau unor vrăjmași ai lui Israel, și prin urmare nu trebuia pronunțate și nici amintite. De altfel această «radiație oficială» a numelor vrednice de ură este un lucru foarte obișnuit în întreaga lume mediteraneană, la greci (de pildă interdicția de a se pronunța numele celui ce a dat foc templului zeiții Artemis la Efes, căci era pedepsit cu moartea cel ce pronunța acest nume); la romani de asemenea (unde această ștergere a numelor vrednice de ură este numită: *damnatio memoriae* sau și *erasio nominis*, cf. «Merulam... Tiberius albo senatorio erasit», Tacit, *Anale*, IV, 42, apud: P.M.J. Lagrange, *op. cit.*, p. 188); la egiptenii din vremea faraonilor (de pildă regele Amenophis al IV-lea, care s-a numit după marea reformă religioasă pe care a făcut-o: Ikhnaton, a pus să se șteargă din toate inscripțiile numele zeilor vechi, ba chiar și numele propriului său tată, pentru că acest nume era compus cu numele zeului Amon, cf. J. H. Breasted, *Geschichte Aegyptens*, Wien, 1936, trad. germană, p. 216; tot astfel numele celebrei regine Hatchepsout a fost șters din toate inscripțiile de către regele Thoutmoses al III-lea, *Ibidem*, p. 180).

6. Pliniu cel bătrîn, *Naturalis Historia*, V, 17 «...esenienii un neam singuratic și cel mai vrednic de mirare din toate cele ce sînt pe pămînt».

7. Aceste porecle infamante: *kakofemii* sau *disfemii* sînt date unor oameni sau unor locuri. Așa de pildă ' Y S B ' L «om al lui Baal» este poreclit cu un nume de ocară: ' Y S B S T «om al rușinei» sau în literatura rabinică Ἐβραγγέλιον ' W N G L Y W N «falșitate a revelației (cfr.) *Judisches Lexikon*, Bd. II Berlin, 1928, col. 545, articol. *Euphemismus*).

8. Constantin Daniel, *Les Hérodienens du Nouveau Testament sont-ils des Esséniens?*, în «Revue de Qumran», nr. 21, 1967, p. 31—53; Constantin Daniel, *Les Esséniens et «ceux qui sont dans les maisons des rois»*, în «Revue de Qumran», nr. 22, 1967, p. 261—277.

religioase și nu la legăturile lor politice cu casa lui Irod cel mare, și această poreclă se regăsește mai des în Noul Testament⁹.

Pe de altă parte, Faptele Apostolilor par să menționeze numele unui esenian, pe care îl prezintă ca pe un adversar hotărât al Sfântului Apostol Pavel — așa cum vom încerca să dovedim în această lucrare.

1. *Textul din Fapte XIII, 6—12*, este: «După ce am străbătut toată insula pînă la Pafos, am găsit pe un om mag, prooroc mincinos, iudeu, al cărui nume (era) Var- Iisus, (și) care era împreună cu proconsulul Sergius Paulus, om înțelept. Acesta după ce a chemat pe Varnava și pe Pavel a dorit să audă cuvîntul lui Dumnezeu. Dar s-a împotrivit lor Elima, magul, căci așa se tălmăcește numele lui, căutînd să întoarcă pe proconsulul de la credință. Însă Saul, cel ce era (numit) și Pavel, umplîndu-se de Duh Sfînt, îndreptîndu-se spre el i-a spus: «O cel ce ești plin de toată viclenia și de tot vicleșugul, fiu al diavolului, vrăjmaș a toată dreptatea nu te vei opri tu, oare, de a strimba căile Domnului cele drepte? Și acum iată mîna Domnului este peste tine, și vei fi orb nevăzînd soarele pînă la o vreme. Îndată au căzut peste el întunecime și beznă și bîjbiînd căuta călăuzitori. Atunci văzînd cele ce se petrecuseră, proconsulul a crezut fiind uimit de învățătura Domnului» (Fapte XIII, 6—12) (traducere literală după textul grec publicat sub îngrijirea prof. E. Nestle, Londra, 1937).

2. *Textul din Fapte XIII, 8*, arată că numele de Var- Iisus se traduce prin Elima (Ἐλίμας ὁ μάγος, οὕτως γὰρ μεθερμηνεύεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ). Dar lucrul acesta înseamnă că Var-Iisus (Βαρησοῦς, Βαρησοῦ în textul latin al Faptelor *Barjesu*) nu are deloc înțelesul de «fiu al lui Iisus» cum s-ar putea crede, traducîndu-se prima silabă a acestui nume prin «fiu». Întrucît *Bar* (*Var* în pronunția reuchliniană a transliterației grecești Βαρ-) înseamnă «fiu» în aramaică așa cum se știe, iar Var-Iisus ar fi însemnînd «fiu al lui Iisus»¹⁰. Dar dacă ar fi fost așa atunci textul Faptelor n-ar fi avut nevoie să traducă acest nume, întrucît cititorii

9. Noi am arătat în două articole că una din poreclele infamante care se rapoartă la esenieni în Noul Testament este aceea de «prooroci mincinoși». Cf. Constantin Daniel, *Une mention des Esséniens dans un texte syriaque de l'Apocalypse*, în «Le Muséon», tom. LXXIX, p. 155—164; și Constantin Daniel, *Esséniens, Zélotes et Sicaires et leur mention par paronymie dans le N. T.*, în «Numen», vol. XIII, fasc. 2, August 1966, p. 88—115.

10. Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, erläutert aus Talmud und Midrasch*, Zweiter Band, München, 1924, p. 711. În adevăr în textul siriac al Faptelor, Var-Iisus este numit «*Barșumo*» și aceasta se pare datorită faptului că traducătorul siraaromaic al Faptelor, nevoind să profaneze numele lui Iisus dînd precizătorului din Cipru numele de Var- Iisus, a înlocuit numele de «Iisus» prin termenul *șumho* care înseamnă «nominatio, appellatio» (cf. J. Brun, *Dictionarium syriaco-latinum*, ed. altera. Beyrouth, 1911, p. 678). Dat fiindcă guturalele au tendință să nu fie pronunțate în aramaică, acest cuvînt poate fi ortografiat și *șumo*, de unde *Barșumo* «fiul numelui». Pe de altă parte este un lucru foarte cunoscut că «numele» este în literatura rabinică în general una din apelațiile cele mai frecvente date lui Dumnezeu, spre a se evita pronunțarea și scrierea deasă a numelui Său (cf. porunca a șasea din Decalog: «Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deșert...» (Ieș. XX, 7), pe care învățații iudei au aplicat-o precum se știe *ad litteram*).

Faptelor ar fi știut prea bine ce însemna *Bar-* (*Var-*). Dar în plus numele aramaice începînd cu *Bar-* (*Var-*) și avînd sensul de «fiu» nu sînt traduse de loc în Noul Testament, cum este de pildă numele Sfîntului Varnava în chiar textul tradus mai sus din Fapte (XIII, 7). Apoi textul Faptelor nu traduce de loc «*Var-Iisus*» prin «fiu al lui Iisus» ci îl traduce cu totul altfel, arătînd că el înseamnă *Elima* (Ἐλίμας) care desigur trebuie să fie nu un nume propriu ci un substantiv comun. Prin urmare este cît se poate de evident că *Var-Iisus* nu înseamnă cîtuși de puțin «fiu al lui Iisus»¹¹.

Dar dacă textul Faptelor a tradus acest nume *Var-Iisus* prin «*Elima*» care trebuie să fie un substantiv comun, spre a fi o traducere, atunci este necesar să aflăm sensul acestui termen «*Elima*» spre a ști ce înseamnă «*Var-Iisus*». S-a încercat să se explice aceste nume *Elima*, raportîndu-l la limba arabă în care ar însemna «cel înțelept» sau la aramaică: *'lym*, «cel puternic, cel tare»¹². Însă se cuvine să observăm că *Var-Iisus* fiind un termen aramean, precum o dovedește prima parte a acestui nume *Var-* «fiu» în aramaică, el nu poate fi tradus printr-un termen tot aramean, ci trebuie tradus printr-un cuvînt din altă limbă, și limba ebraică pare cea mai probabilă, pentru că araba nu era probabil cunoscută de către cititorii Faptelor. În felul acesta cuvîntul aramean *Var-Iisus* este tradus în Fapte, prin termenul ebraic *Elima*-Ἐλίμας, pentru ca cititorii să înțeleagă sensul exact al acestui nume. Dar acest nume are fără îndoială o semnificație precisă și specială și el indică ceva deosebit, de vreme ce autorul Faptelor a crezut necesar să îl traducă, și poate acest nume are o legătură cu evenimentele petrecute în fața lui Sergius Paulus.

Dar care poate fi cuvîntul ebraic, care fiind transliterat în greacă să se scrie Ἐλίμας-*Elima*?

Vom observa că, în textul Faptelor, termenul probabil ebraic *Elima*-Ἐλίμας este tradus la rîndul său în grecește, pentru cititorii Faptelor care nu cunoșteau ebraica. Căci în nici un caz *Elima*-Ἐλίμας nu este un nume grecesc și nu are nici un sens în grecește. Iar textul Faptelor este: Ἐλίμας ὁ μάγος și prin urmare μάγος reprezintă echivalentul grecesc al acestui cuvînt probabil ebraic, întrucît μάγος se află în apozitie alături de Ἐλίμας și pare să explice, așa cum este normal și logic, acest termen negrecesc «*Elima*» care la rîndul lui traduce pe *Var-Iisus*¹³. În felul acesta problema ce se pune, este de a găsi un cuvînt ebraic, avînd sensul lui μάγος care pe de altă parte ar putea fi transliterat în greacă prin Ἐλίμας-*Elima*. Credem că acest termen *Elima*, este transcrierea greacă a unui cuvînt ebraic אֶלִימָא (chalema) care are sensul de «văzător, vizionar, tilcuior de vise» și este format de la verbul *chalam* «a visa, a avea vise»¹⁴ (cf. în Deut. XIII, 2: *chalam*

11. Herman L. Strack und Paul Billerbeck, *op. cit.*, p. 711

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*: Ἐλίμας dessen Verdolmetschung μάγος ist».

14. Abraham Elmaleh, *Nouveau dictionnaire complet hebreux-français*, Tel-Aviv, 1961, vol. I, col. 1000.

chalóm «un visător de vise, un vizionar, un tâlcuitor de vise»). Termenul acesta există și în siriacă *helimo* și *holumo* «cela ce are vise profetice, cel ce interpretează visele»¹⁵.

Intr-adevăr, ni se pare că este imperios obligator ca termenul grecesc μάγος să aibă un corespondent și să fie tradus printr-un termen ebraic, care să aibă același sens ca și el și în același timp să fie transliterat în greacă prin Ἑλύμας-Elima. Dar se cuvine să amintim că sensul esențial al lui μάγος este tocmai «interpret, tâlcuitor de vise», cum o arată orice dicționar grec clasic¹⁶. De aceea ni se pare destul de sigur că termenul Ἑλύμας-Elima are sensul de «interpret al viselor, vizionar».

Pe de altă parte această specie de ghicitori, de prezicători era foarte cunoscută la iudei, pentru că, literatura rabinică vorbește des de ei ca viețuind la Ierusalim și printre iudei¹⁷. De altfel viziunile proorocilor și cele ale proorocilor mincinoși erau adesea vise și vedenii de noapte în stări onirice (hipnagogice și hipnopompice)¹⁸. Iar Var-lisus este numit de textul Faptelor «prooroc mincinos»¹⁹.

Acestea fiind, care este cuvântul aramean ce ar putea traduce un termen ebraic și altul grec avînd sensul de «vizionar, tâlcuitor de vise» și care termen aramaic să înceapă prin Bar- (Var-) ?. Dar se știe că deseori în aramaică la fel ca și în ebraică, cuvîntul «fiu» (în aramaică *bar*, în ebraică *ben*) servește pentru a marca apartenența: de pildă «fiu al păcatului» înseamnă «păcătos». Credem că termenul aramean ܒܪ ܗܘܐ (*hezwa*) cu sensul de «viziune, apariție nocturnă»²⁰ precedat de Bar- «fiu», deci avînd sensul de «fiu al viziunei» = vizionar, poate

15. J. Brun, *op. cit.*, sub vocabulo.

16. M. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1935, sub vocabulo. Tot astfel pentru Herodot, magii, trib med și castă sacerdotală, erau interpreți ai viselor (Herodot, I, 107, 120, 128: «Magii interpreți ai viselor»). Cf. Dan. II, 2, unde regele Nabuchodonosor cheamă pentru a interpreta visul său pe magi. 17. Cfr. Tratatul *Berakhot*, 55, b; 56, a.

18. Curt Kuhlke, *The Prophets of Israel*, trad. engleză, Edinburgh și Londra, 1960, p. 17, arată că mesajele lui Dumnezeu erau trimise proorocilor în timpul nopții (II Regi VII, 4; Num. XII, 6; Jud. VII, 9; I Regi XV, 11; Ier. XXIII, 28; Oseia, IV, 5, etc.) ceea ce arată că aceste mesaje sînt adesea trimise în vise. Tot astfel G. Hölscher, *Die Propheten, Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig, 1914, p. 125 ș.u. afirmă că ceea ce era caracteristic pentru «văzătorii» era capacitatea lor de a primi mesaje în vis sau în viziuni nocturne. Dar este cu neputință de a face în Vechiul Testament distincție între «prooroc» și «văzător», după H. Junker, *Prophet und Seher*, Trier, 1927, *passim*), căci amîndouă categoriile de *homines religiosi* primeau descoperirile lor în vis și în arătări, viziuni de noapte.

19. Este evident că pentru traducătorii Septuagintei nu exista nici o deosebire între «văzătorii» și «proorocii», căci termenul *προφήτης* «profet» din Septuaginta traduce uneori nu cuvîntul ebraic din textul masoretic *nabiy'* ci termenul ebraic *chozeh* «văzător» ca în: II Cron. XIX, 2; XXIX, 30; XXXV, 15. Tot astfel Septuaginta traduce prin *προφήτης* «profet» celălalt termen ebraic *ro'eh* care înseamnă «văzător» ca în I Cron. XXVI, 28; II Cron. XVI, 7; XVI, 10. În felul acesta se pare foarte greu de susținut că «văzătorii» sînt o altă categorie de *homines religiosi* decît «proorocii», cu atît mai mult cu cît în Vechiul Testament se afirmă într-un chip categoric că «văzător» *ro'eh* și *chozeh* este numele ce se dădea în vechime proorocilor: «cel care acuma este numit prooroc pe vremuri era numit văzător» I Regi IX, 9.

20. G. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch*, Frankfurt am Mein, 1922, sub vocabulo. Termenul acesta există și în siroaramaică unde *chezo* are sensul de «viziune», cfr. J. Brun, *op. cit.*, sub vocabulo.

să corespundă foarte bine fonetic termenul Βαριησοῦ «Var-lisus», și lui נְבִיאֵי חַזְוָה-*bar-chazewa'* «fiu al viziunei, văzător în vis, și tilcuiitor de vise».

Așadar Var-lisus Βαριησοῦ înseamnă «vizionar, tilcuiitor de vise», conform traducerii acestui termen în greacă : μάγος și a traducerii sale în ebraică : Elima ²¹.

Acest sens de «vizionar, văzător» este confirmat și de calitatea de «prooroc mincinos» pe care Faptele i-a atribuite lui Var-lisus.

Dar esenienii își dădeau, în textele lor găsite lângă Marea Moartă, numeroasele denumiri și apelații laudative între care și cele prin care se numeau pe ei înșiși și «văzători, vizionari». Așa de pildă în *Imnuri* II, 14—15: «Am fost un om al sfadei pentru tilcuiitorii de rătăcire, dar am fost un om al păcii pentru *văzătorii sinceri*» ²². În acest text autorul *Imnurilor* este cel ce vorbește și, desigur, face aluzie la discipolii săi esenieni pe care îi numește «văzători sinceri». Tot astfel în textul *Regulii Războiului*, XI, 7, 8, citim : «prin intermediul miruiților Tăi *văzătorii* oracolelor Tale, Tu ne-ai vestit vremea războaielor mîinilor Tale, spre a Te slăvi față de vrăjmașii noștri, spre a face să cadă hoardele lui Belial» ²³. În acest pasaj nu poate fi vorba de proorocii canonici căci aceștia niciodată nu au vestit epocile și perioadele războiului fiilor Luminei împotriva fiilor Întinericului, și din contra *Regula Războiului*, ea însăși vestește perioadele în care se va împărți acest război eshatologic. Și apoi de ce să fie numiți proorocii canonici «văzători», cînd ei înșiși își dau numele de *nebi'yim*? De altfel adversarii qumranienilor sînt foarte adesea numiți «văzători ai moliciunii» ²⁴ (*Imnuri*, IV, 10) sau «văzători de rătăcire» ²⁵ (*Imnuri*, IV, 20), și aceste expresii se raportează în mod sigur la adversarii esenienilor, după cum arată și Jean Carmignac ²⁶, întrucît contextul vorbește de uneltirile acestor «văzători de rătăcire», împotriva autorului *Imnurilor*. Or, dacă adversarii esenienilor de la Qumran erau «văzători de rătăcire» sau «văzători ai moliciunii» acei «văzători sinceri» trebuia să fie neapărat esenienii.

Tot așa în *Documentul de la Damasc*, II, 11—13, citim : «în toate vremurile El a ridicat oameni de renume spre a lăsa o rămășiță în țară și spre a umple întinsul pămînturilor cu urmașii lor. Și El i-a instruit prin miruiții Duhului sfințeniei Sale și prin *văzătorii adevărului*, și cu precizie El a stabilit numele lor». În acest pasaj nu se pare că este vorba de două categorii bine definite de *homines religiosi* care au

21. Cf. Constantin Daniel, *La mention des Esséniens dans le texte grec de l'épître de S. Jude*, în «Le Muséon», Revue d'études orientales, tome LXXXI, 1968, p. 503—521, în care se arată că textul grec al Epistolei Sfîntului Apostol Iuda, care menționează o carte sigur eseniană (*Cartea lui Enoch*) și o carte probabil eseniană (*Ascensiunea lui Moise*) vorbește de o ceată de *homines religiosi* iudei, osîndiți pe vremuri, care au intrat printre creștini, și numește pe acești iudei εὐπνιᾶζόντων «visători» sau «vizionari» (Iuda, 8). Or, se pare că acești «vizionari» sînt esenieni, căci Sfîntul Apostol Iuda dă o serie de amănunte în legătură cu ei, amănunte care îi arată ca fiind esenieni.

22. În textul însuși este LCWL HWZY NCWHWT, cf. Karl Georg Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen, 1960, p. 69.

23. În text : *msygych chwyz l'wdwt. Ibidem.*

24. În text : *wchwyz rmyh. Ibidem.*

25. *Wchwyz l'wt. Ibidem.*

26. *Les textes de Qumran*, I, Paris, 1961, p. 207, nota 12.

instruit pe această rămășiță a lui Israel adică pe esenieni. Mai întâi este vorba de miruții Duhului sfințeniei Sale, care sînt probabil proorocii canonici, și apoi există «văzătorii adevărului» care sînt diferiți de cei dintîi. Dar nu există nici un motiv rațional și valabil ca proorocii canonici numiți totdeauna *nebi'yim* în textele qumraniene să fie numiți «văzători» în acest pasaj. Prin urmare cei ce au instruit pe restul acesta al lui Israel, pe esenieni, au fost fără îndoială proorocii canonici mai întîi, dar și proprii lor «văzători» adică proorocii esenieni numiți și «prooroci ai adevărului».

În fine în *Imnuri*, XIV, 7, esenienii sînt numiți «oamenii viziunii» (ai vedeniei, ai arătării)²⁷ ceea ce are sensul evident de «văzători».

Am arătat în altă parte că acest nume «văzător»²⁸ este foarte apropiat din punct de vedere fonetic în aramaică dar și în ebraică de numele esenienilor așa cum a fost el transcris în greacă Ἐσσαῖος și pare să reprezinte, dacă nu etimologia veritabilă a numelui de «esenian», cel puțin un joc de cuvinte cu numele esenienilor. Aceasta pentru că, *chozeh* «văzător» în ebraică, și HZWY', *chazoi'a* «văzător» în aramaică (la statul emfatic) este foarte apropiat fonetic de Ἐσσαῖος. Dar o dovadă, ce ni se pare deplină, a faptului că acest termen *chozeh* «văzător» era folosit în textele qumraniene ca să indice prin joc de cuvinte, prin amfibologie intențională, numele esenienilor așa cum este el transcris în greacă, este următoarea: în Vechiul Testament există încă un termen ce înseamnă «văzător» și care este folosit destul de des. Dar acest termen derivă de la alt verb רָאָה «el a văzut», și la participiu *kal* luat

substantival este *ro'eh* «văzător». Or, cu toate că acest termen ebraic *ro'eh* se regăsește des în Vechiul Testament (Iov X, 15; I Regi IX, 9, 11, 18, 19; I Cron. IX, 22; XXVI, 28; XXIX, 29; II Cron. XVI, 17; XVI, 10; Ier. XXX, 10) textele eseniene de la Qumran nu folosesc decît acest termen *chozeh* spre a numi pe «văzător, vizionar», și aceasta, se pare, datorită faptului că *ro'eh* «văzător» nu este o amfibologie intențională, un joc de cuvinte, cu numele esenienilor, pe cînd cuvîntul *chozeh* corespunde fonetic lui Ἐσσαῖος «esenian».

În felul acesta unul din numele pe care și-l dădeau esenienii — pe lîngă numeroase alte denumiri — era acela de «văzător, vizionar», care dat fiind faptul că un vizionar are viziuni în vis, corespunde întru totul ca sens înțelesului cuvîntului *chalema'* «visător de vise, interpret de vise»²⁹ și celuia de *bar-chazewa'* «fiu al viziunii», deci cu Var-Iisus.

Dar se potrivea mai ales unui esenian să-și dea numele de «vizionar, văzător» (pentru că celelalte secte iudaice nu puteau avea astfel de personaje cu daruri profetice), mai ales fiindcă esenienii se numeau

27. În text: *'nsy hzwneh. Ibidem.*

28. Verbul ebraic *chzh* are sensul de «a văzut» dar și de «a văzut în vis, a avut o arătare în vis, o viziune», cf. W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, 17 Aufl. bearbeitet von Dr. Fr. Buhl, Berlin, 1959, p. 994. Prin urmare termenul *chozeh* poate să însemne de asemenea, și «vizionar, om care are vise profetice».

29. Acela care are vise profetice este în același timp și un tîlcuitor, un interpret de vise, ca, de pildă, Iosif în Fac. XXXVII, 5; XL, 1 ș.u.; XL, 8 ș.u.

pe ei însăși «văzători». Pe de altă parte, terapeuții, care erau esenieni din Egipt, aveau revelații în visele lor și primeau descoperiri, revelații de la îngeri în visele lor. Căci Filon din Alexandria scrie: «Totdeauna au mintea îndreptată spre Dumnezeu, în așa fel că și în vis, ei nu își reprezintă altceva decât frumusețea virtuților și a puterilor. Căci mulți dintre ei avînd vise în somnul lor, ajung pînă a revela învățăturile vrednice de minunare ale filozofiei celei sfinte» (Filon din Alexandria, *De vita contemplativa*, 26).

Tot așa se pare că existau buni tilcuitori de vise printre esenieni căci Iosif Flavius relatează faptul că un esenian numit Simon a reușit să interpreteze în felul cel mai exact cu putință un vis al lui Archelaus, fiul lui Irod cel mare, căruia i-a prezis în mod exact exilul și moartea³⁰.

Din aceste motive ni se pare că Var-lisus ar putea să fie un esenian, fapt pe care ne vom strădui să-l dovedim în cele ce urmează:

3. Într-adevăr Var-lisus trăia pe lîngă un înalt demnitar roman și exercita arta sa magică pentru acesta. Or, tocmai esenienii mai mult decît toți ceilalți *homines religiosi* iudei trebuia să fie în bune relații cu romanii. Într-adevăr irodienii din Evangheliile după Matei și după Luca sînt esenieni, după cum am putut arăta,³¹ și această poreclă de ocară le-a fost dată esenienilor din pricina marii protecții de care s-au bucurat din partea lui Irod cel mare, care a asuprit sîngeros pe toți ceilalți iudei. Iar dacă esenienii au fost în relații așa de bune cu Irod cel mare, și desigur și cu succesorii săi, atunci este foarte probabil că erau în bune relații și cu romanii protectorii și stăpînii lui Irod cel mare și a regilor din casa sa.

De altfel acest fapt — bunele relații între esenieni și romani, cel puțin pînă la războiul din 66—71 — este vizibil și din scrierile esenienilor de la Qumran. Căci devenind membru al acestei secte esenianul trebuia să jure fidelitate «față de toți cei ce dețin puterea, pentru că niciodată puterea nu revine unui om fără de voința lui Dumnezeu»³². Dar cei ce dețineau puterea în acea vreme erau romanii³³, și de aceea esenienii par să se ferească a se arăta ostili față de romani. Pe de altă parte se poate citi și un alt pasaj din *Documentul de la Damasc*, care confirmă că esenienii nu erau de loc ostili romanilor: «să nu se întindă mîna spre a se vărsa sîngele niciunuia dintre păgîni din cauza bogăției și a cîștigului. Pe deasupra să nu se ia niciunul dintre bunurile lor, ca să nu hulească ei, decît numai cu porunca sfatului obștii lui Israel»³⁴.

30. *Antichitățile iudaice*, XVII, XII, 3, 345; *Războiul iudeilor*, II, VII, 3, 111—114.

31. Vezi nota 8.

32. *Războiul iudeilor*, II, VIII, 7, 140; Sîntul Ipolit, P.G., XVI, 3339.

33. Nu poate fi vorba de conducătorii sectei, căci termenii grecești folosiți de către Iosif Flaviu indică puterea politică. Pe deasupra, se știe că Irod cel mare a scutit de jurămîntul de credință pe esenieni (*Antichitățile iudaice*, XV, X, 4, 371) și aceasta nu ca urmare a refuzului acestor sectanți de a depune jurămîntul de credință față de el, cum au făcut fariseii (*Ibidem*). Nu se poate explica această scutire, decît prin aceea că esenienii jurau deja atunci cînd intrau în secta lor, să fie credincioși celor ce dețineau puterea politică.

34. *Documentul de la Damasc*, XII, 6—8, traducerea lui A. Dupont — Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1959, p. 170.

Păgînii aceştia erau desigur romanii, grecii și sirienii, dar cei ce atacau pe romani și pe protejații lor erau «tîlharii» adică zeloții și de fapt acest pasaj citat mai sus este un ordin categoric de a nu se merge pe urmele zeloților și de a nu făptui nimic rău împotriva romanilor. De altfel relațiile de neadversitate dintre esenieni și romani sînt dovedite și de faptul că zeloții, vrăjmași cu jurămînt ai romanilor, adică cei ce purtau un război de partizani împotriva Romei, erau în același timp și mari dușmani ai esenienilor, și de aceea zeloții — numiți «tîlhari» și de Iosif Flavius atacau pe esenieni cu armele în mînă³⁵, iar esenienii jurau intrînd în secta lor să nu aibă nimic comun cu zeloții³⁶. Însă această adversitate așa de mare între esenieni și zeloți nu putea să existe decît dacă esenienii nu erau ostili romanilor, fiind protejați de către Irod cel mare și de către succesorii lui. Pe de altă parte este cu neputință să credem că Irod cel mare ca și regii din familia sa au putut proteja și au făcut mari favoruri unor oameni ostili romanilor, căci în acest caz s-ar fi dovedit ei înșiși adversari ai romanilor.

În al doilea rînd pentru că elogiile atît de admirative aduse de Iosif Flavius esenienilor³⁷, într-o operă menită a fi citită de către romani, dovedesc că esenienii nu puteau fi vrăjmași ai romanilor; în timp ce zeloții — cu adevărat inamici ai romanilor — sînt defăimați și insultați

35. *Războiul iudaic*, VIII, 4, 125. Cf. de asemenea: I. Hahn, *Zwei dunkle Stellen in Josephus*, în «Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae», tom. XIV, fasc. 1, 1962, p. 131—138; Edmund F. Suthcliffe, *The Monks of Qumran*, London, 1960, p. 236—237, nota 1 și nota 3. Acest autor observă și el, cu privire la jurămîntul esenienilor, că cei săraci nu au de ce să se teamă de tîlhari. Dacă esenienii erau atacați de către «tîlhari», lucrul acesta se întimpla pentru că aceștia din urmă erau zeloții. De asemenea am putea fi mai mirați încă de acest punct din jurămîntul esenienilor de a nu se asocia, de a nu se întovărăși cu «tîlhăria». Cum ar putea, oare, niște asceți viețuind în pustiu să se întovărășesc cu tîlharii? Dar în realitate, «tîlhăria» înseamnă aici partida, secta zeloților, cum arată și Edmund F. Suthcliffe. În cele două articole ale noastre menționate la nota 8, am fost întru totul, de acord cu punctul de vedere al acestor autori, în ceea ce privește sensul termenului «tîlhărie». Pe de altă parte se știe că Sfîntul Ilie era patronul sau modelul zeloților, adică era profetul pe care ei îl venerau în cea mai mare măsură, ca fiind oarecum învățătorul lor, maestrul lor. Pentru că prorocul Ilie ucisese cu mîna sa chiar pe prorocii mincinoși ai lui Baal (III Regi XVIII, 40), și pentru că el spunea: «Cu rîvnă am rîvnit pentru Domnul Dumnezeu Sabaoth» (III Regi XIX, 14), iar numele de «zeloți» înseamnă «cei rîvnitori, cei ce au rîvnă, zel, pentru Domnul Dumnezeu» și acești sectanți afirmau zelul lor pentru Domnul Dumnezeu. Pe de altă parte în toate scrierile descoperite pînă acumă lingă Marea Moartă, ca și în Cartea lui Enoch nu se întîlnește nicăieri numele prorocului Ilie, care era cîștit de toți iudeii de altfel, patronul zeloților. Această observație pe care o face Hans Kosmala *Hebräer-Essener-Christen*, Leiden, 1959, p. 91) ni se pare nouă încă o nouă dovadă a ostilității esenienilor față de zeloți.

36. Vezi Constantin Daniel, *Les Herodiens du Nouveau Testament sont-ils des Esséniens?* în «Revue de Qumran» nr. 20, 1967, p. 31 ș.u., în special p. 45.

37. De pildă: «cea de a treia care se pare că se nevoiește pentru a fi sfîntă, a fost numită cea a esenienilor» (*Războiul iudeilor* II, VIII, 2, 119): «ei știu să-și stăpînească mînia lor cu dreptate, știu să-și modereze patimile din ei, să-și păstreze credincioșia, să mențină pacea» (*Ibidem*, 6, 135). «Disprețuitori ai bogăției, ei practică între ei un spirit minunat de obște» (*Ibidem*, 3, 122); «ei se nevoiesc în chip minunat pentru citirea cărților celor din vechime» (*Ibidem*, 6, 136). De altfel enumerarea unui număr atît de mare de virtuți și de calități în «Războiul iudeilor» (cart. II, cap. VIII) are ca scop evident să incite pe lectorul său roman sau grec la admirație față de această sectă a esenienilor pe care Iosif Flaviu o prezintă deci ca superioară stoicilor și cinicilor greci.

în chip violent în opera lui Iosif Flavius. În al treilea rând pentru că esenienii au posedat o mare obște la Ierihon, oraș administrat în mod direct de către procuratorul roman în primul veac d. Hr., iar în literatura rabinică esenienii par să fie numiți «oamenii din Ierihon»³⁸, oraș în care cercetătoarea americană K. M. Kenyon a descoperit un cimitir esenian aproape tot atât de mare ca acela de la Qumran³⁹, ceea ce dovedește că exista la Ierihon o obște eseniană mare, care, desigur, nu putea fi în relații de ostilitate cu romanii ce administrau acest oraș⁴⁰, căci altfel ar fi fost îndepărtați din această localitate, bogată prin plantațiile sale de palmieri. Tot astfel Filon din Alexandria expune în chip acoperit, după obiceiul său, considerația de care se bucurau esenienii din partea romanilor⁴¹.

În fine Pliniu cel bătrîn relatează că esenienii trăiau lângă Marea Moartă după războiul din 66—71, pentru că Pliniu cel bătrîn a scris cartea sa *Historia Naturalis* după acest război și puțin timp înaintea morții sale întimplată la erupția Vezuviului în anul 79 după Iisus Hristos. Dacă, esenienii ar fi fost ostili romanilor, este puțin probabil că obștea lor ar fi continuat să existe după războiul de la 66—71⁴².

Dar dacă esenienii, mai mult decît toți ceilalți sectanți iudei, nu erau ostili romanilor, atunci urmează că un esenian mai degrabă decît oricare dintre *homines religiosi* iudei, putea să se bucure de încrederea unui înalt demnitar roman ca Sergius Paulus⁴³, și de aceea este foarte probabil ca Var- Iisus să fi fost esenian.

38. Tratatul talmudic *Pesahim*, 56, a.

39. K. M. Kenyon, *Digging up Jericho. The Results of the Jericho Excavations, 1952—1956*, New York, 1957, p. 264.

40. De altfel dacă Pliniu cel bătrîn admiră așa de mult pe esenieni (cf. nota 6) aceasta constituie o nouă dovadă că acești sectanți nu se aflau în rapoorturi de ostilitate cu Roma, căci un conducător al flotei romane ca Pliniu cel bătrîn, deci un înalt demnitar, nu ar fi adus atâtea laude unor inamici ai Romei. Pe deasupra, faptul că Pliniu cel bătrîn cunoaște destul de bine pe esenieni și riturile lor, dar nu vorbește nici un cuvînt despre celelalte secte iudaice, dovedește că esenienii erau bine cunoscuți de romani, care nu erau de loc ostili lor.

41. «În cursul vremurilor mulți suverani cu caractere și temperamente diferite s-au sculat în această țară, unii din ei întrecîndu-se în cruzime cu fiarele sălbatice... Dar... toți au fost biruți de virtutea acestor oameni și i-au tratat ca pe niște oameni liberi prin firea lor și independenți» (Filon din Alexandria. *Quod omnis probus liber sit*, II, X, par. 89—91. Mențiunea «fiarelor sălbatice» pare să indice într-un mod criptic, cifrat, obișnuit la Filon, pe romani, înșiși lupoaicei, căci aceștia sînt numiți în același fel în Apocalipsă, unde «fiara» figurează Roma și pe romani.

42. Este adevărat că Iosif Flaviu afirmă că în vremea războiului dintre anii 66—71 unii esenieni au fost chinuți de către romani (*Războiul iudeilor*, II, VIII, 10, 152) și că unul din șefii iudeilor în vremea acestei răscoale a fost Ioan esenianul (*Ibidem*, III, II, 1, 11). Dar aceste fapte s-au petrecut aproape cu douăzeci de ani după întîlnirea Sîntului Apostol Pavel cu Var- Iisus. Dar mai cu seamă se pare că numai un mic număr de esenieni au luptat împotriva romanilor, căci dacă n-ar fi fost așa, laudele ditirambice ale lui Iosif Flaviu pentru esenieni, într-o operă destinată a fi citită de către romani, ar fi fost cu totul deplasate. Pe zeloți însă, care au luptat cu adevărat împotriva romanilor, Iosif Flaviu îi ocărăște și îi defăimează grav. De altfel însuși Iosif Flaviu care era fariseu a luat parte la acest război, cu toate că fariseii în general au fost ostili acestui război. De aceea participarea lui Ioan esenianul la acest război contra romanilor nu dovedește deloc că secta în întregime a luat parte la acest război.

43. Se pare că Mîntuitorul numind pe esenieni «cei ce sînt în casele regilor» (Matei XI, 7—8) le face reproșul de a locui în casele celor mari și puternici din această lume (cf. articolul citat la nota 8). Or, Var-Iisus făcea lucru tocmai pentru că trăia alături de Sergius Paulus, deci în casa acestuia.

4. Textul Faptelor Apostolilor numește pe Var-lisus μάγος care are mai cu seamă înțelesul de «îlucitor de vise»; dar acest termen ar putea fi tradus într-un sens mai larg prin «prezicători», căci nu putea fi vorba de un mag persan în acest context⁴⁴. Dar se pare că esenienii din Qumran foloseau larg o serie de procedee mantice și erau «prezicători», întrucît s-a descoperit la Qumran mai multe horoscoape⁴⁵, lucru care dovedește că esenienii foloseau astrologia în arta lor de a prezice viitorul. Tot așa credem că jurămîntul pe care îl făceau esenienii intrînd în sectă, jurămînt prin care se obligau să nu dezvăluie numele îngerilor⁴⁶, cu ajutorul cărora socoteau că pot face exorcisme sau ghici viitorul, constituie o dovadă că esenienii foloseau științele divinatorii. Dar astrologia era o practică interzisă de către Sfînta Scriptură ca fiind cu totul străină de Dumnezeu (cf. Deut. XVIII, 10; Lev. XIX, 31; XX, 27; I Regi XXVIII, 3; IV Regi XVII, 17; XXI, 7).

Este foarte probabil ca termenul grec înregistrat de *Dicționarul* lui Hesychius Ἑσσηῖται și care este tradus de marele lexicograf din Alexandria prin μάντις — deci cu sensul de «prezicători, ghicitori» — să se raporteze la esenieni⁴⁷. Este de remarcat însă că învățații iudei duc în textele literaturii rabinice, o adevărată campanie împotriva astrologiei și împotriva tuturor artelor divinatorii, așa precum reiese din numeroase pasaje ale celor două Talmuduri⁴⁸. Întrucît aceste tratate sînt, în ceea ce privește pe cele mai vechi, de inspirație fariseiană, înseamnă că în mod sigur fariseii interziceau toate practicile divinatorii, întrucît zeloții care — după afirmațiile lui Iosif Flaviu — urmau doctrinei teologice ale fariseilor⁴⁹, nu puteau nici ei să admită aceste practici divinatorii și astrologice potrivnice poruncilor Sfintei Scripturi și întrucît saduchei, care urmau întru totul și cu exactitate textul literal al Scripturii, nu puteau nici ei să practice astrologia interzisă de

44. Fără îndoială termenul grecesc μάγος (tradus în latinește prin *magus*) poate avea sensul de «vrăjitor, magician» (cf. M. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1935, sub vocabulo), dar în Noul Testament acest termen are sensul de «astrolog» ca în Matei II, 1, căci magii care veneau dinspre răsărit erau «astrologi» și nu «vrăjitori, magicieni». De aceea ni se pare că trebuie conservat acest sens pentru μάγος și cu privire la Var-lisus, care nu este deci un «vrăjitor, un magician» ci un astrolog și mai ales un îlucitor de vise, după sensul ce are acest termen grec μάγος. Or, tocmai esenienii erau și astrologi (vezi nota 45).

45. Cf. G. W. Mac Rae, *Exorcismes et guérisons dans les récits de Qumran*, în «Vetus Testamentum», supl. 1960, p. 240—261; Jean Carmignac, *Les horoscopes de Qumran*, în «Revue de Qumran», nr. 18/1965, p. 199 ș. u.; J. Alegro, *An Astrological Cryptic Document from Qumran*, în «Journal of Semitic Studies», vol. IX (1964), nr. 2, p. 291—294; M. Delcor, *Recherches sur un horoscope en langue hébraïque provenant de Qumran*, în «Revue de Qumran», nr. 20/1966, p. 521—542.

46. Iosif Flaviu *Războiul iudeilor*, cart. II, VIII, 7, 142. Vezi de asemenea Constantin Daniel, *Une mention paulinienne des Esséniens de Qumran*, în «Revue de Qumran», nr. 20/1966, p. 554—567, în special p. 546, nota 36.

47. Hesychii Alexandrinii, *Lexicon*, Ienae, 1867, V vol., sub vocabulo, ediție apărută sub îngrijirea lui Mor. Schmidt.

48. Cf. tratatul rabinic, *Sifre asupra Deuteronomului*, XVIII 3, par. 165, p. 214 — par. 173, p. 220, apud Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome, 1955, p. 72, nr. 317—318. Cf. de asemenea J. Cohen, *Le Talmud*, trad. franc., Paris, 1933, p. 337, cap. «Magie et divination».

49. *Antichitățile iudaice*, XVIII, 23.

porunca lui Dumnezeu, — reiese limpede că esenienii erau singurii dintre *homines religiosi* iudei din epoca Mântuitorului care foloseau astrologia și divinația⁵⁰, precum dovedesc și horoscoapele găsite la Qumran.

Așadar «prezicătorul iudeu» care își exercita profesiunea sa pe lângă un înalt demnitar roman, cu toată probabilitatea a fost esenian, fiindcă esenienii nu erau vrăjmași ai romanilor și fiindcă ei erau singura sectă care cultiva arta ghicirii viitorului.

5. Dar, după cele scrise în Faptele Apostolilor, se pare că Var-lisus nu era un simplu profesionist, un banal ghicitor, așa cum existau atîția în imperiul roman din vremea aceea, ci un om ce posedea o cultură deosebită. Căci textul Faptelor (XIII, 7), arată că Var-lisus încerca prin argumente raționale să «îndepărteze de la credință pe proconsulul, Sergius Paulus, care era un om înțelept așa cum precizează textul Faptelor ἄνθρωπος σοφῆς (XIII, 7), adică un om cultivat și inteligent. De aceea încercarea lui Var-lisus trebuia să se întemeieze pe argumente raționale, teologice și filozofice, pe care să le opună învățaturii Sfintului Apostol Pavel. Pe de altă parte Sergius Paulus trebuie să fi cunoscut unele elemente din religia iudeilor căci el a chemat pe Pavel și pe Varnava dorind să asculte cuvîntul lui Dumnezeu (Fapte, XIII, 7). Reiese așadar, că Var-lisus îl învățase pe Sergius Paulus cel puțin principiile credinței în adevăratul Dumnezeu, căci dacă nu ar fi fost așa Sergius Paulus nu ar fi fost de loc interesat de învățătura Sfintului Apostol Pavel și a Sfintului Varnava și nu i-ar mai fi chemat la el.

Prin urmare se poate deduce că : Var-lisus nu era de loc un simplu șarlatan, un ghicitor sau un magician profesionist, ci era un om cu o solidă cultură teologică de îndată ce reușise să convingă pe Sergius Paulus despre valoarea religiei iudeilor. Pe de altă parte textul Faptelor, numindu-l «prooroc mincinos» (Fapte XIII, 6), pare să confirme *ipso facto* că avea cunoștințe teologice, căci un prooroc mincinos aparține altei categorii de ghicitori ai adevărului decît un simplu prezicător, și un astfel de prooroc mincinos trebuia să cunoască bine Scriptura, pentru a încerca apoi s-o denatureze.

De altfel Sfîntul Apostol Pavel însuși adresîndu-se lui Var-lisus, pare să afirme că acesta discuta și argumenta, dar mai cu seamă interpreta în felul său Sfînta Scriptură, căci Sfîntul Apostol Pavel îi spune : «nu te vei opri tu, oare, de a strîmba căile Domnului cele drepte?» (Fapte XIII, 10)⁵¹.

50. Totuși informațiile conținute în izvoarele noastre istorice actuale ne permit să afirmăm că esenienii erau singurii printre *homines religiosi* iudei care practicau artele divinatorii și pe care le considerau ca îngăduite de către Scriptură, în vremea Mântuitorului și a Apostolilor Săi. Izvoarele noastre istorice actuale infirmă faptul că alți iudei practicau artele mantice în acea vreme, fiind bineînțeles că acești iudei erau niște *homines religiosi* și nu erau niște 'ame ha-ereș «oameni din popor, oameni necredincioși și incuți».

51. Am arătat în articolul nostru menționat la nota 46 că Sfîntul Apostol Pavel pare să acuze pe esenieni, pe care îi numește «cei numeroși» ca în textele de la Qumran, că falsifică cuvîntul lui Dumnezeu (II Cor. II, 17 : «căci noi nu vătămăm cuvîntul Domnului»), deci este aceeași acuzație pe care o aduce acum la Var-lisus.

Pentru a dovedi că are dreptate în această dispută teologică cu Var- Iisus, Sfântul Pavel este obligat să facă o minune. Fără îndoială că argumentele și rațiunile avansate de Var- Iisus în această dispută erau destul de puternice și ar fi putut să facă impresie asupra unui păgîn cultivat și inteligent cum era proconsulul Sergius Paulus. Se poate dar conchide că Var- Iisus era un om foarte cultivat de vreme ce era în stare să aducă argumente capabile să convingă pe un păgîn (adică, trebuie să fi cunoscut și elemente de filozofie greacă) și de vreme ce putea să susțină o dispută teologică cu Sfântul Apostol Pavel asupra credinței (adică, trebuie să fi cunoscut foarte bine Sfânta Scriptură pe care o interpreta totuși în chip fals).

Care putea fi însă secta iudaică ce folosea divinația și artele divinatorii⁵² și care în același timp dădea o înaltă cultură teologică membrilor ei? Căci este cu neputință de susținut că «prezicătorul» Var- Iisus a dobândit această cultură teologică, care-l făcea să poată ține piept unei dispute cu Sfântul Apostol Pavel, prin studii personale, ca un autodidact am spune azi. Trebuia neapărat ca el să fi fost membru al unei grupări de *homines religiosi*, al unei secte, în cadrul căreia să poată dobândi asemenea temeinice cunoștințe teologice. Și cum, în vremea aceea, nu exista altă sectă iudaică decît secta esenienilor care avea membri foarte instruiți în studiul Scripturii, care obliga pe toți membrii ei să studieze cu osîrdie zilnic Scriptura, și care pe de altă parte practica artele divinatorii, urmează că Var- Iisus trebuie să fi făcut parte din secta esenienilor.

6. Textul Faptelor afirmă că Var- Iisus era «prooroc mincinos» și în același timp era și «prezicător» și «iudeu» (εἰθρον ἄνδρα τινὰ μάγον ψευδοπροφήτην Ἰουδαίου). Într-adevăr acest termen «prooroc mincinos» nu poate fi explicația și traducerea cuvîntului μάγος «prezicător, tîlcuitor de vise» al cărui sens era bine cunoscut de către toți cititorii Faptelor Apostolilor. Explicația și traducerea termenului μάγος prin «prooroc mincinos» în afară de faptul că ar fi fost inexactă (căci μάγος nu poate fi tradus prin «prooroc mincinos») ar fi fost cu totul inutilă. Aceasta cu atît mai mult cu cît atunci cînd este vorba de un om care practica artele divinatorii și magia, textul Faptelor nu afirmă de loc că acest om este un «prooroc mincinos» (cf. Fapte VIII, 9, despre Simon «magicianul, vrăjitorul» se folosește același termen grec μάγος). Prin urmare «prooroc mincinos» nu este cîtuși de puțin sinonim cu μάγος și acest termen nu traduce de loc cuvîntul «prooroc mincinos». De aceea

52. Se pare că artele divinatorii, ale ghicirii viitorului, erau obiectul unui învățămînt special în secta esenienilor. Căci Iosif Flaviu scrie cu privire la aceste arte de cunoaștere a viitorului: «Există însă printre ei și din aceia care pot să prevadă viitorul grație ostentării lor în studiul cărților sfinte, grație purificărilor variate și grație studiului proorocilor» (*Războiul iudeilor*, II, VIII, 12, 159). Așadar aceste tehnici de ghicire a viitorului constituiau obiectul unui studiu. În afară de aceasta în *Războiul iudeilor*, I, III, 5, 78, se spune că Iuda esenianul cel care a proorocit moartea lui Antigoniu avea în jurul lui discipoli «căci se aflau în jurul lui un număr destul de mare de discipoli», scrie Iosif Flaviu, ceea ce înseamnă că acești discipoli învățau artele prezicerii viitorului la acest maestru.

în chip logic în traducerea noastră ar trebui să fie introdusă copula «și», între acești doi termeni, așa cum trebuie să fie introdusă copula «și» în același text între «prooroc mincinos» și «iudeu».

Așadar acest «prezicător» sau mai bine spus acest «tilcutor de vise», Var- Iisus era în același timp și un prooroc mincinos, adică făcea parte din grupa acelor *homines religiosi* contemporani cu Mîntuitorul, împotriva cărora El avertizase pe ucenicii și pe credincioșii Săi: «Feriți-vă de proorocii mincinoși» (Matei VII, 15—18).

În Noul Testament se află menționați pe de o parte proorocii mincinoși din vechime contemporani ai proorocilor canonici⁵³, care luptau împotriva acelora și, pe de altă parte, se vorbește de proorocii mincinoși care aveau să se scoale și să apară în viitor⁵⁴; însă tot în Noul Testament sînt menționați și prooroci mincinoși contemporani cu Iisus Hristos și cu Apostolii⁵⁵, categorie în care se încadrează și acest Var- Iisus prooroc mincinos care trăia în epoca apostolică. Proorocii mincinoși din vremea lui Hristos și a Apostolilor par însă să fie chiar esenienii, așa cum am arătat în alte două lucrări ale noastre⁵⁶, ale căror teze și argumente principale ne îngăduim să expunem pe scurt mai jos:

a) Esenienii aveau printre ei prooroci care erau destul de vestiți și aveau chiar ucenici⁵⁷. Este probabil că adversarii esenienilor numeau prooroci mincinoși pe acești «*homines religiosi*». Iosif Flaviu care a fost și el un ucenic al esenienilor vorbește despre acești «cunoscători ai lucrurilor viitoare» și el declară că arta de a ghici viitorul i-a salvat viața atunci cînd a fost prins prizonier de către romani⁵⁸.

b) Chiar după nimicirea Templului din Ierusalim, esenienii au avut prooroci printre ei, așa cum arată foarte limpede Sfîntul Epifanie care a trăit pe locurile unde își aveau obștile esenienii⁵⁹.

c) Printre numeroasele denumiri laudative și nume pompoase pe care și le dădeau esenienii înșiși, era și numele: «văzători» care, după textul Sfintei Scripturi însemna «prooroci». Pe deasupra ei își mai dădeau în textele aflate lângă Marea Moartă, și alte nume care aveau tot sensul de «prooroc».

53. Luca VI, 26; I Ioan IV, 1—3.

54. Apoc. XVI, 13; XIX, 20; XX, 10; Matei XXIV, 24; Marcu XIII, 22.

55. Matei VII, 15 ș. u.; II Petru, II, 1; Fapte XIII, 6.

56. Cf. articolele menționate la nota 9, la care adăugăm acum unele argumente noi.

57. *Războiul iudaic* I, II, 5, 78—81; II, VII, 3, 111—114; II, VIII, 12, 159; *Antichitățile iudaice* XIII, XI, 2, 311—314, XV, X, 373—379; XVII, XII, 3, 345—348. Cunoaștem numele acestor prooroci esenieni ale căror preziceri sînt descrise de către Iosif Flaviu.

58. *Războiul iudaic*, III, VIII, 9, 399—408; *Vita*, 412.

59. Sf. Epifanie, născut în Palestina unde a fost vreme de aproape treizeci de ani arhiman-dritul unei mînăstiri întemeiate de el, cunoștea foarte bine limba ebraică și aramaică. El afirmă că esenienii au avut în vremea împăratului Traian, un prooroc numit Elxai și altul numit Iexeos, care au avut «revelații» însemnate care au schimbat mult credințele esenienilor (cf. Sf. Epifanie, *Panarion*, cart. I, I, 19, în P.G., XLI, 228).

60. Vezi supra cu privire la numele de «văzători» ce își dădeau esenienii. Un alt nume ce avea sensul de «prooroc» și pe care și-l dădeau esenienii de la Qumran era cel de *mlyš* (*meliš*), termen care este participiul hiphil a verbului *lyš* în înțelesul de «a interpreta, a traduce». În textul din *Imnuri* II, 13 citim: «Tu ai făcut din mine un semnă pentru aleșii dreptății și un *meliš* întru tainele tale minunate». Or, aici cuvîntul *meliš* are desigur un înțeles foarte apropiat de acela

d) Numele de «văzător» pe care și-l dădeau esenienii este foarte aproape din punct de vedere fonetic (în ebraică *chozeh* în aramaică *chazoiā*) de numele «esenian» așa cum este el transcris în greacă Ἰσοσταός și pare a fi un joc de cuvinte, sau chiar însăși etimologia acestui termen «esenian»⁶¹.

e) Autorul *Imnurilor* de la Qumran, afirmă de nenumărate ori că posedă daruri profetice⁶², dar aceste imnuri cîntate de către toți esenienii exprimă ideile tuturor celor ce le cîntau.

f) Autorul *Imnurilor* scrie textual, în trei pasaje diferite ale *Imnurilor*, că a văzut pe Dumnezeu însuși în plină lumină, și aceasta în afară de faptul că pretinde că a văzut pe îngeri⁶³. Or, numai un prooroc ar fi putut face asemenea afirmații în Vechiul Testament.

de «prooroc», pentru că numai un prooroc poate să cunoască «tainele cele minunate» ale lui Dumnezeu. În *Imnuri* XVIII, II, termenul *meliš* pare de asemenea să se raporteze la autorul acestor Imnuri, cîntate în cor de toți esenienii care își însușeau astfel cuvintele acestor cîntări și le refereau la persoanele lor. Pe de altă parte în fragmentul din *Imnuri* (2, 6) termenul *meliš* pare să se refere la îngerii care vesteau cuvintele lui Dumnezeu. Așadar cuvîntul *meliš* are sensul de «prooroc, vestitor al cuvintelor lui Dumnezeu», întrucît în primul rînd orice prooroc vestează cuvintele lui Dumnezeu și prevestirea viitorului nu era funcția sa esențială. Un prooroc era în primul rînd un mesager, un trimis al lui Dumnezeu, care vestează cuvintele și poruncile lui Dumnezeu.

De asemenea autorul *Imnurilor* își dă adesea titlul de «slujitorul tău» (al lui Dumnezeu). Și această expresie se regăsește foarte des în *Imnuri* (V, 15, 28; VII 16; IX, 11; X, 29; XI, 30, 33; XIV, 8, 25; XVI, 10; XVII, 22 etc). Ceea ce înseamnă că autorul *Imnurilor*, ca și cei ce cîntau aceste cuvinte în cor referindu-le la persoana lor, își acordau titlul lui Moise (Deut., XXXIV, 5; Josua XIV, 7) și titlul proorocilor în general (Amos III, 7; Isaia XL, 1—7, etc.). Însă în textele eseniene proorocii canonici sînt numiți «slujitorii Tăi proorocii» (*Interpretarea lui Avacum*, II, 9; *Regula comunității*, I, 5; *Regula războiului*, XI, 2; *Interpretarea lui Oseia*, II, 5), ceea ce constituie dovada că autorul *Imnurilor* folosește această expresie «slujitorului lui Dumnezeu» în sensul în care se găsește și în Vechiul Testament, adică de «prooroc», om care are revelații din partea lui Dumnezeu și care transmite mesajele Sale. Vom observa totuși că *niciodată* textele eseniene nu folosesc termenul *nebi'yim* «prooroci» atunci cînd vorbesc de membrii sectei eseniene sau despre autorul *Imnurilor*, ci folosesc termenii care au același înțeles «văzător», «*meliš*», «slujitor lui Dumnezeu» (sau încă își dau numele de «om al Numelui» adică «om al lui Dumnezeu» tot un titlu dat proorocilor) și aceasta pentru că titlul și denumirea de *nebi'yim* pare rezervat proorocilor canonici.

61. Această etimologie a fost propusă acum mai bine de 100 ani de către A. Hilgenfeld, în cartea sa: *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Iena, 1857, p. 253 ș. u.

62. Foarte numeroase sînt pasajele din scrierile eseniene aflate lîngă Marea Moartă în care autorul lor pretinde că are daruri profetice. De pildă «Tu m-ai făcut cunoscător al tainelor tale minunate» (*Imnuri*, VII, 27) și în Vechiul Testament numai un prooroc poate să cunoască tainele minunate ale lui Dumnezeu. Or, autorul *Imnurilor* afirmă de nenumărate ori că cunoaște aceste taine ale lui Dumnezeu (*Imnuri*, II, 13; IV, 27—28; XI, 10; XIII, 5; *Regula comunității*, XI, 5). În scrierile lor esenienii afirmă că cunosc viitorul ca și proorocii. De pildă: «și inima mea este iluminată de taina viitorului» (*Regula comunității*, XI, 3—4), — și ca urmare ei fac numeroase proorociri în operele lor, ca în *Documentul de la Damasc*, ms. A, VII, 5—6; 20; *Imnuri*, III, 32—36; VI, 27—35; 29—30; *Cartea Misterelor*, I, 5—8. Matthew Black (*The Scrolls and Christian Origins*, Londra, 1961, p. 18) arată și el că proorociri se află cuprinse în prima parte a *Documentului de la Damasc*. De altfel autorii eseniene sînt foarte conștienți că vestează și fac proorociri, pentru că citim în *Cartea Misterelor*, I, 8: «această vorbă este sigur că se va împlini și precizarea este adevărată». «Prin semnul acesta să vă fie cunoscut că ea este ineluctabilă». Tot astfel, interpretarea adevărată a textelor proorocilor canonici, pe care esenienii afirmă că numai ei singuri o știau, este ea însăși un fel de proorocire, după cum afirmă ediția recentă a lui *Dictionary of the Bible*, al lui James Hasting, Edinburgh, 1962: «Nevertheless, even eschatological interpreters are prophets in a manner of speaking».

63. Autorul *Imnurilor* afirmă că a văzut pe Dumnezeu însuși cu ochii lui; «dar tu mi te-ai arătat întru puterea ta în zori de zi» (*Imnuri*, IV, 23) și tot astfel «Eu te-am căutat și ca o auroră

g) Autorul *Imnurilor* afirmă că a avut «revelații», descoperiri directe din partea lui Dumnezeu însuși, Care i-a vorbit la urechile lui chiar⁶⁴. Iar întrucît cîntau cu toții aceste imnuri, esenienii puteau să raporteze aceste cuvinte la persoana lor.

h) Interpretarea adevărată și completă a proorocirilor pe care învățătorul Dreptății afirmă că numai el singur o știe — este și ea tot un fel de proorocie⁶⁵.

i) În scrierile lor esenienii anunță și declară în chip repetat că pot să cunoască viitorul ca și proorocii canonici⁶⁶.

j) Esenienii sînt autori a numeroase cărți apocrife conținînd și ele foarte numeroase proorocii⁶⁷, și este logic ca adversarii esenienilor să numească «falsă proorocie, proorocii mincinoase» aceste cărți, și «prooroci mincinoși» pe autorii esenieni ai acestor cărți.

k) Pe de altă parte cuvintele Mintuitorului: «Păziți-vă de proorocii mincinoși, care vin la voi îmbrăcați în haine de oi, iar pe dinăuntru sînt lupi răpitori. După

sigură tu mi te-ai arătat în zori» (*Imnuri*, IV, 6). Tot astfel autorul *Regulii comunității* afirmă într-un imn cîntat de toți esenienii: «Ființa eternă, ochii mei au contemplat-o» (*Regula comunității*, XI, 6). În felul acesta vederea lui Dumnezeu este afirmată într-un chip neîndoios de către scrierile eseniene, și înțelegem acum de ce acești sectanți își dădeau numele de «văzători». Este însă evident că aceste teofanii, foarte rare, nu au fost trăite decît de către prooroci și de către patriarhi (Avraam în *Facerea*, XII, 7; XIII, 14—17; XV, 1 sq.; Isaia VI, 1 ș. u.).

64. «Căci tu ai revelat urechilor mele tainele tale cele minunate» (*Imnuri*, I, 21) «cuvintele Învățătorului dreptății din gura lui Dumnezeu» (*Interpretarea lui Avacum*, II, 2—3). Și Jean Carmignac marele specialist francez în studii qumraniene scrie: «Deci Învățătorul Dreptății primea din gura lui Dumnezeu învățămîntul pe care îl transmitea discipolilor săi» (*Les Textes de Qumran*, II, Paris, 1963, p. 95, nota 4). Or, numai proorocii primeau din gura lui Dumnezeu mesaje. Fără îndoială că proorocii esenieni se considerau oarecum inferiori proorocilor canonici, căci nu își dau niciodată numele de nebi'yim dar nu se poate contesta de loc că unii din membrii acestei secte pretindeau că au daruri profetice și că primesc porunci de la Dumnezeu și revelații.

65. «Vor fi niște nețaiți împrejur ai inimii și ai rărunchilor, care nu vor da crezare cînd vor afla toate întîmplările ce au să vină asupra generației viitoare, din gura preotului pe care Dumnezeu l-a așezat în... spre a interpreta toate cuvintele slujitorilor Săi, proorocii» (*Interpretarea lui Avacum*, II, 6—9). «Aceasta se interpretează cu privire la Învățătorul Dreptății, căruia Dumnezeu i-a făcut cunoscut toate cuvintele slujitorilor Săi, proorocii» (*Ibidem*, VII, 4—5). Se pare că Învățătorul Dreptății avea două funcțiuni bine definite: cea de a primi mesaje de la Dumnezeu și de a vedea pe Dumnezeu El însuși sau a auzi din gura Lui porunci, — și aceasta este o funcțiune de prooroc, și alta de a interpreta în chip exact secretele conținute în cuvintele proorocilor canonici. Dar și această a doua activitate este într-o măsură oarecare profetică, și în orice caz este «o interpretare inspirată de către Dumnezeu».

66. *Cartea Misterelor*, I, 8; *Interpretarea lui Avacum*, II, 6—8; *Regula comunității*, XI, 3—4 («inima mea este iluminată de taina viitorului»); *Imnuri*, VI, 27—35: etc.

67. *Cartea lui Enoh* unde viziunile profetice abundă, este în mod cert o carte eseniană, căci s-au găsit mai multe fragmente din ea printre scrierile de la Qumran. Tot astfel *Cartea Jubileelor* este o scriere eseniană (pentru că regăsim în ea calendarul esenian) care conține numeroase proorocii. *Testamentul celor doisprezece patriarhi*, operă scrisă în mediul esenian, conține de asemenea proorocii. Tot astfel *Ascensiunea lui Isaia*, scriere eseniană, precum a arătat David Flusser (articolul său a apărut în «Bulletin of the Israel Exploration Society», 17, 1952, p. 28—46) cuprinde numeroase proorocii cu privire la «cei drepti». Aceștia din urmă sînt numiți chiar «prooroci» în această lucrare, ceea ce pare să confirme întru totul teza noastră că adversarii esenienilor îi numeau pe acești sectanți «prooroci mincinoși» (Cf. Matei VII, 15 ș. u.). Tot astfel s-a putut demonstra că *Regula războiului* este în fond o carte profetică, sau apocaliptică dacă vrem (întrucît acest fel de cărți fac și ele proorocii), cu privire la soarta celor drepti în lupta lor împotriva celor răi (Cf. Matthew Black, *The Scrolls and Christian Origins*, Londra, 1961, p. 150: «Qumran however had its own apocalypses: The War scroll or Armagedon is a type of apocalyptic writing»).

roadele lor îi veți cunoaște: au doară se culeg struguri din spini, sau smochine din ciulini? Așa că tot pomul bun face roade bune, iar pomul rău dă roade rele» (Matei VII, 15 ș.u.; cf. Luca, VI, 43—44), se referă în mod cert la esenieni.

În vremea lui Hristos fariseii nu aveau prooroci printre ei, la fel ca și saducheii care erau neîncredători față de toți proorocii, ei constituind partida preoților. Numai esenienii și zeloții puteau să aibă prooroci printre ei în epoca apostolică⁶⁸. În cuvintele spuse de Mîntuitorul

68. Scrierile eseniene vorbesc foarte clar de «prooroci mincinoși» care aparțin unor secte rivale, și pe care îi numesc «prooroci ai moliciunii» (*Immuri*, IV, 10), «prooroci ai minciunii» (*Ibidem*, IV, 16), «prooroci seduși de către rătăcirii» (*Ibidem*), «văzători ai rătăcirii» (*Ibidem*, IV, 20 și *Documentul de la Damasc*, VI, 1). Ca urmare se poate conchide că se socotea că printre esenieni, existau prooroci adevărați, verițabili și nemincinoși, de vreme ce adversarii lor sînt acuzați de a fi prooroci mincinoși. De altfel în mijlocul iudeilor au existat și alți prooroci decît esenienii; iar în epoca apostolică erau *homines religiosi* care aveau darul proorocirii.

Așa de pildă marele-preot putea să aibă darul proorocirii (cf. *Războiul iudeilor*, I, II, 8, 69; *Antichitățile iudaice*, XIII, X, 3, 282; tratatul *Sota*, 33, a; Ioan XI, 51 cu privire la Caiafa; tot astfel Sfîntul Zaharia tatăl Sf. Ioan Botezătorul, care era preot, proorocește, Luca, I, 67—79). După izvoarele noastre istorice actuale saducheii nu au avut prooroci între ei. Dimpotrivă se pare că fariseii au avut printre ei oameni cu daruri profetice, dar este adevărat că la o epocă ce a precedat cu cel puțin 100 ani înfîlțirea Sfîntului Apostol Pavel cu Var-Iisus, adică la începutul domniei lui Irod cel mare (*Antichitățile iudaice*, XVII, II, 4, 41—44). Totuși nicăieri în Noul Testament fariseii nu prezic viitorul nici nu afirmă că primesc porunci directe de la Dumnezeu. Mai cu seamă părțile cele mai vechi ale literaturii rabinice, cele ce au fost scrise sub influența fariseilor, afirmă într-un chip categoric că ultimii prooroci au fost Agheu, Zaharia și Maleahi (*Tosephta la tratatul Sota*, XIII, 2; *Sota*, 48, b; *Baba Bathra*, 14, b.): «Cînd au murit cei din urmă prooroci Agheu, Zaharia și Maleahi, Duhul Sfînt s-a retras din Israel» (*Sanhedrin*, II, a), sau: «Din ziua în care Templul a fost nimicît darul profetic a fost luat de la prooroci și a fost dat celor înțelepți» *Baba Bathra*, 12, a; R. Jose ben Halafita declară: «Pînă acum (epoca lui Alexandru cel mare?) proorocii au proorocit prin puterea Duhului Sfînt, cu începere de acum îndreaptă-ți urechile și ascultă cuvintele înțelepților» (*Seder 'otam Rabba*, 30). Iar «înțelepții» erau socoliții farisei pentru că acesta este numele ce și-l dau în întreaga literatură rabinică (cf. R. Travers Herford, *Les Pharisiens*, Paris, 1928, p. 34, nota 3). Dar fariseii așteptau un singur prooroc, «Proorocul» acela care trebuia să precedă venirea lui Mesia (cf. Maleahi IV, 5 și Matei XVII, 10—13) și prin urmare ei nu ar fi putut să admită acei mulți prooroci despre care vorbește Mîntuitorul.

Dimpotrivă zeloții «dădeau la iveală prooroc după prooroc, care vorbeau despre apropiata împlinire a proorocilor din Vechiul Testament» (Werner Förster, *Palestinian Judaism in the New Testament Times*, traducere engleză, Edinburg și Londra, 1964, p. 90, — de observat că și acești «prooroci» zeloți interpretau ca și Invățătorul dreptății vechile proorociri ale proorocilor canonici). Pentru că Iosif Flaviu scrie deseori despre prooroci mincinoși zeloți, iar Noul Testament pare să menționeze și el pe acești falși profeți într-un chip destul de limpede. Așa de pildă Theuda, citat de către Faptele Apostolilor, (V, 36), era unul din acești falși profeți zeloți, la fel ca și egipteanul care adunase în jurul lui patru mii de sicari (decî de zeloți), și pe care egipteanul îl menționează Faptele Apostolilor, (XXI, 38), dar și *Războiul iudeilor*, (II, XIII, 5, 261—264), unde Iosif Flaviu numește pe acest egiptean «fals prooroc». Tot unul dintre acești prooroci mincinoși zeloți era acela care proorocește că ajutorul lui Dumnezeu va veni către poporul iudeu în ziua în care Templul din Ierusalim va fi ars (*Războiul iudeilor*, VI, V, 2, 285). Mai apoi Iosif Flaviu vorbește de numeroșii prooroci zeloți care apăruseră la Ierusalim cînd acesta era asediat de către romani: «De altfel erau atunci prooroci plătiți de către tirani, care îi trimiteau către popor pentru a-i face cunoscut să aștepte ajutorul lui Dumnezeu... Acești înșelători, acești oameni care se pretindeau trimiși de către Dumnezeu înșelau în acest chip pe nefericitul popor» (*Războiul iudeilor*, VI, V, 2—3, 286—288).

Dar înaintea apariției acestor prooroci mincinoși zeloți în vremea asediului Ierusalimului, Iosif Flaviu vorbește în mod limpede de falși profeți zeloți, care sînt menționați de el ca trăind înainte de anul 58 d. H. (dată *ante quem* pentru că Sfîntul Apostol Pavel este arestat în anul 58, și pentru că falsul prooroc egiptean și proorocii mincinoși zeloți apăruseră înainte de această dată). Iosif Flaviu scrie: «S-a format atunci o bandă de sclerați ale căror mîni erau mai pure, dar sen-

rul despre proorocii mincinoși nu putea fi vorba de zeloți din următoarele motive :

1. Zeloții urmau învățătura fariseilor după cum spune Iosif Flaviu⁶⁹, și, în principiu, trebuia să admită că profetismul a încetat dar că un singur prooroc «Proorocul» trebuia să se arate înainte de venirea lui Mesia. Or, Hristos vorbește de mulți prooroci, care par a exista concomitent și de care trebuia să se ferească cei ce credeau într'Însul.

2. Proorocii zeloților au avut o scurtă existență, căci au fost repede uciși, iar aderenții lor izgoșiți de către romani⁷⁰.

3. Cei mai mulți prooroci ai zeloților au apărut mai târziu, în preajma războiului cu romanii din 66—71. Or, Mîntuitorul vorbea la prezent: «Feriți-vă de proorocii mincinoși» *acum*, adică în vremea Sa⁷¹.

4. Hristos compară pe acești prooroci mincinoși cu niște oi, care precum se știe sînt animale cît se poate de pașnice. Zeloții însă nu puteau fi comparați cu oile, căci ei erau luptători neînfricați care luptau cu armele în mîini împotriva romanilor⁷² și a acoliților lor.

5. Hristos arată că acești falși prooroci «pe dinlăuntru sînt lupi răpitori». Or, lupul și lupoanca erau simbolul Romei («fiara» din Apocalips reprezentată pe stindardele și emblemele romane). Dar zeloții nu puteau fi nici comparați nici asimilați cu dușmanii lor de moarte, cu romanii.

Prin urmare acești prooroci mincinoși, de care vorbea Hristos, nu erau zeloți, și de aceea acești prooroci mincinoși trebuie să fi fost în chip necesar esenieni, căci în vremea Mîntuitorului numai aceste două secte iudaice puteau să aibă prooroci.

timentele lor erau mai nelegiuite. -- Indivizi vagabonzi și vicleni, care nu căutau decît schimbări și revoluții sub masca inspirației divine, așteptau mulțimea la un delir furios și o duceau în pustiu, unde Dumnezeu, spuneau ei, trebuia să le arate semnele libertății lor apropiate» (*Ibidem*, II, XIII, 4, 258—260). Acești prooroci mincinoși pe care Iosif Flaviu îi numește «impostori» erau în mod sigur zeloți căci istoricul evreu scrie mai apoi: «Impostorii și filharii s-au unit pentru a chema la răscoală și la libertate un mare număr de iudei, amenințînd cu moartea pe cei care se supuneau dominației romane și declarînd că vor suprima prin forță pe cei ce se vor supune în chip voluntar servitudinii. Impărțiți în bande în țară ei jefuiau casele cetățenilor celor de seamă» (*Ibidem*, II, XIII, 6, 264—265). Cu privire la acești falși prooroci să se vadă și Martin Hengel, *Die Zeloten*, Leiden und Köln, 1961, p. 235 ș. u.; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* Tübingen, 1926, p. 349 ș. u.).

Prin urmare nu existau în primul veac d. Hr. în Palestina decît prooroci zeloți și esenieni (în afară de cei creștini și samarineni, despre care nu poate fi vorba).

69. Vezi nota 49.

70. Cf. *Războiul iudeilor*, II, XIII, 5, 263 (falsul prooroc egiptean este pus pe fugă de către procuratorul Felix): «Tetuși guvernatorii nu au neglijat niciodată de a reprimă aceste tulburări; totdeauna ei arestau pe cei mai înfocați și îi pedepseau prin bătaia cu biciul sau cu închisoare» (*Ibidem*, II, XIII, 4, 260; 7, 269; II, XIV, 1, 27).

71. În adevăr cea mai mare parte dintre falșii prooroci zeloți s-a ivit după răstignirea Mîntuitorului, pentru că cei despre care pomenesc Faptele Apostolilor (în afară de Theuda) și Iosif Flaviu par să fi trăit în a doua jumătate a primului secol d. Hr. Vezi și nota 68.

72. Zeloții și proorocii lor mincinoși nu puteau avea aspectul și aparența unor oi, fiind împotriva foarte violenți și chemînd poporul la luptă armată împotriva opresorului roman. Iar zeloții erau numiți «filhari, hoți» de către Iosif Flaviu și de către Noul Testament; deci ei erau oameni foarte puțin pașnici. Dar, dacă «oile» nu puteau fi prooroci mincinoși zeloți, sîntem obligați să admitem că ei erau prooroci mincinoși esenieni.

Dar se pare că esenienii sînt arătați într-un chip mult mai evident și precis de către Mintuitorul în cuvintele Sale: «Păziți-vă de proorocii mincinoși» (Matei VII, 15).

a) Într-adevăr Hristos compară pe acești prooroci mincinoși cu oile. Or, tocmai esenienii erau totdeauna îmbrăcați în alb ca oile⁷³, iar Filon din Alexandria afirmă că esenienii erau îmbrăcați iarna în mantale de lînă brută⁷⁴, așa cum purtau și proorocii canonici.

b) Esenienii înșiși în scrierile lor se compară cu oile⁷⁵, dar credem că fac lucrul acesta fiindcă în ebraică termenul «oaie» la singular și articulat este הַשֵּׁה —, *hasseh* ceea ce ar constitui un joc de cuvinte,

o amfibologie intențională cu numele esenienilor așa cum a fost transcris în greacă Ἐσσαῖος. Iar la plural הַשֵּׁהִים *hasso'n* (termen folosit ca plural al singularului citat mai înainte pare, de asemenea, să fie un joc de cuvinte cu celălalt cuvînt grecesc care numește pe esenieni Ἐσσηνός. Mintuitorul compară și El pe acești prooroci mincinoși cu oile, spunînd că ei se prezintă și se înfățișează iudeilor ca niște oi pe dinafară, ceea ce poate să însemne că ei își dădeau numele de oi, cum făceau esenienii în scrierile lor și în special în *Cartea lui Enoch*.

c) Esenienii de la Qumran își dădeau adesea în scrierile lor numele de «pomi»⁷⁶. Și credem că făceau acest lucru, fiindcă în ebraică termenul «pom» עֵץ 'et, la plural עֵצִים 'etiym este destul de aproape fone-

tic de numele esenienilor Ἐσσηνοί și ar putea foarte bine să constituie un joc de cuvinte cu această apelație, dat fiind frecvența jocurilor de cuvinte în scrierile esenienilor. Faptul că și Mintuitorul compară pe acești prooroci mincinoși cu niște pomi («Dar pomul rău face roade

73. «Ei își fac o datorie din a fi întotdeauna îmbrăcați în alb» (*Războiul iudeilor*, II, VIII, 3. 123) Esenienii dădeau ca semn de admitere în secta lor, a novicilor «o mică secură, un șorț de în și un veșmînt alb (*Ibidem*, 137); «toți sînt totdeauna îmbrăcați în alb» (Sf. Hipolit, *Philosophumena*. P. G., XVI, 3395). Și Filon din Alexandria scrie cu privire la terapeutii, acești esenieni din Egipt: «ei se întrunesc fiind îmbrăcați în alb și strălucitori» (*Die vita contemplativa*, par 66). În fiecare oraș din Palestina, un esenian desemnat ca chestor, distribuia esenienilor în trecere prin acel oraș veșminte, fără îndoială curate și albe (*Războiul iudeilor*, II, VIII, 4, 125), ceea ce dovedește că esenienii acordau o mare însemnătate îmbrăcămintei, și aceasta într-o țară foarte caldă unde se cădea ca, în principiu veșmintele să aibă puțină însemnătate.

74. *Apologia iudeilor*, par. 12. Proorocii canonici purtau și ei asemenea mantale de lînă ca proorocul Ilie (IV Regi, II, 8 și 13) și această manta 'ort, *aderet*, era o haină de lînă care acoperea tot corpul.

75. *Cartea lui Enoch*, scriere eseniană ale cărei fragmente au fost găsite și în peștera a patra de la Qumran, reprezintă și închipuiește pe cei «drepti» (decii pe esenieni, pe cei care au scris cartea) prin «oi», și această alegorie se regăsește foarte adesea în această operă (*The Book of Enoch*, edited by R. A. Charles, Oxford, 1893, cap. LXXXIX, 12, p. 225 și passim; cap. XC, 8—10). Trebuie însă să remarcăm că jocul de cuvinte între «esenian» și «oaie» sau «oi», pe care l-am menționat, întărește teza că această *Carte a lui Enoch* este de origine eseniană. Pe de altă parte nu este de conceput că esenienii de la Qumran, în biblioteca cărora s-a regăsit o parte din această carte, să fi studiat lucrări scrise de alți sectanți iudei.

76. Așa de pildă în *Imnuri*, VIII, 5, autorul numește pe esenieni «arbori de viață din jurul fîntîniîi celei tainice». Tot așa în *Imnuri*, VIII, 6 și 9, esenienii sînt numiți «arbori», în vreme ce în *Imnuri*, VIII, 12, ei sînt numiți «poporul etern al arborilor». Or, în Vechiul Testament ca și în Noul Testament foarte adesea plantele închipuiesc persoane umane.

rele» — Matei, VII, 17) pare să arate că El cunoștea apelația pe care și-o dădeau esenienii în cărțile lor, și deci aci ar face o aluzie netă la ei.

d) Desigur spini și ciulinii, cu care Mântuitorul compară pe acești prooroci mincinoși pot reprezenta în mod alegoric pe esenienii care locuiau în pustie întocmai ca aceste plante ce cresc în pustiu, iar pe de altă parte ele nu erau de nici un folos ca și esenienii. Iar în chip alegoric plantele reprezintă în Vechiul Testament și în cel Nou foarte des persoane omenești. Pe de altă parte termenul aramaic נִסְד «*sania*» «spin» precedat de semivocala *ševa*⁷⁷ necesară pronunțării acestui he-mistih (căci cuvîntul ce precede *sania* «spin» se termină în aramaică printr-o consoană: *lo men sania* trebuie pronunțat *lo men e sania* — literal: «nu din spin» așa cum sună textul în siro-aramaică) este foarte apropiat fonetic de cuvîntul Ἐσσηνός «esenian» și pare să fie un joc de cuvinte, o amfibologie intențională făcută de Mântuitorul spre a indica pe esenieni, dar și spre a întări alegoria dintre «spini» și «esenieni», adică prooroci mincinoși (alegoria fiind bazată pe un joc de cuvinte, așa cum se întilnește destul de des în literatura rabinică, în special în *Midrașim*, dar și la Filon din Alexandria).

Și termenul «ciulinii» cu care Mântuitorul compară de asemenea pe acești prooroci mincinoși, ar putea fi termenul aramaic «*uzenoio*», cuvînt atestat în siro-aramaică și avînd sensul de plantă cu numeroși spini⁷⁸. În acest caz Mântuitorul a arătat încă o dată, printr-o alegorie-bazată pe un joc de cuvinte, cine sînt acești prooroci mincinoși, și că este vorba de esenieni⁷⁹, pentru că termenul aramaic la plural *'uzenoio* «ciulini» este foarte aproape fonetic de Ἐσσηνοί «esenieni».

77. Lucrările lui Marcel Jousse, apărute cu începere din 1924, au demonstrat existența în Noul Testament și mai cu seamă în însăși cuvintele Mântuitorului a așa-zisului «stil oral», foarte apropiat de poezie, căci folosește ritmul, paralelismul membrilor, clișeele, schemele; vezi o bună expunere a tezelor Marcel Jousse la Fr. Lefevre, *Une nouvelle psychologie du langage*, în «Chroniques — Le Roseau d'or», Paris, 1927, p. 3—82. Cărțile în care Marcel Jousse studiaza acest «stil oral» apropiat de poezie în ebraică și în aramaică (cu degradare fonetică a gutturalelor, apariții de «șeva», aliterații) sînt: *Etudes de psychologie linguistique*, Paris, 1924, și *La pensée et le geste*, Paris, 1925.

78. J. Brun, *Dictionarium syriaco-latinum*, ed. altera. Beyrouth, 1911, p. 429.

79. Dar în cuvintele Mântuitorului: «Au doară se culeg strugurii din spini? Sau smochine din ciulini?» se pare că termenii «struguri» și «smochine» reprezintă niște aluzii la esenieni prin amfibologie, prin joc de cuvinte. În adevăr termenul «struguri» este foarte apropiat fonetic în ebraică de cuvîntul «prooroci» (ebraic 'nby *nebiy'm* «struguri și nebi'yim «prooroci»; în aramaică și în special în siro-aramaică *'enebe* «struguri» și *nebie* «prooroci»); iar cuvîntul «smochine» este în ebraică și în aramaică foarte aproape fonetic de cel care are sensul de «învățători, maestrii» (căci în ebraică *t'ny'm* «smochine», în aramaică palestiniană *t'n' (tene)* «smochine», și în siro-aramaică *tine* «smochine», iar în ebraică mișnaica T.N.N.' Y M «maestrii, învățători», în aramaică palestiniană *tane* «magistrii, învățători». Prin urmare jocul de cuvinte în aramaica palestiniană pe care o vorbea Mântuitorul, se face între *tene* «smochine» și *tane* «maestrii, învățători»). De aceea versetele arătate mai sus (Matei VII, 16) ar avea prin amfibologie intențională, prin joc de cuvinte, următorul sens care este o aluzie la esenieni:

«Au doară se culeg *struguri* din *spini*?» = Au doară se culeg prooroci dintre esenieni? «Sau *smochine* din *ciulini*?» = sau învățători dintre esenieni?

e) În versetele ce urmează Mîntuitorul spune că acești prooroci mincinoși îi vor grăi în ziua judecății de apoi «Oare, nu cu numele Tău am izgonit noi dracii?» (Matei VII, 22). Or, esenienii erau vindecători și practica exorcismele cu care izgoneau dracii cu numele lui Dumnezeu și al îngerilor⁸⁰. În nici un caz nu poate fi vorba de prooroci mincinoși zeloți, căci aceștia nu erau în același timp și prooroci mincinoși și exorciști: profetismul zelot se referea la probleme politice, la eliberarea de sub jugul roman; iar proorocii zeloți nu locuiau în orașe și în sate (fiindcă erau urmăriți de romani și de ostașii regilor din familia lui Irod cel mare) spre a practica exorcisme asupra oamenilor bolnavi. De aceea esenienii singuri puteau fi *totodată* și exorciști și prooroci mincinoși.

Din toate acestea trebuie să tragem concluzia că proorocii mincinoși despre care vorbea Mîntuitorul și care viețuiau în vremea Sa erau fără îndoială esenienii, și că, prin urmare, Var-lisus pe care textul din Faptele Apostolilor (XIII, 6) îl numește, de asemenea, «prooroc mincinos» este în mod cert esenian.

Mai pot fi aduse și alte argumente ce pot dovedi apartenența lui Var-lisus la secta esenienilor.

7. Există un pasaj important în cuvintele pronunțate de Sfîntul Apostol Pavel care constituie un argument puternic pentru a dovedi că Var-lisus era esenian. Sfîntul Apostol Pavel îi spune: «Vei fi orb nevăzînd soarele pentru o vreme». Însă dacă este logic ca un orb care nu vede nimic, să nu vadă nici soarele, atunci pentru care motiv Sfîntul Apostol Pavel accentuează această idee spunînd că Var-lisus nu va putea vedea nici soarele? Socotim că în cuvintele Sfîntului Pavel există o aluzie polemică evidentă la esenieni și la rolul mare pe care ei îl atribuiau soarelui.

Așa-zisul calendar esenian, descris în *Cartea Jubileelor*, este un calendar solar. Și autorul esenian al Cărții Jubileelor merge pînă acolo încît suprimă din textul din (Facere I, 14—16) mențiunea lunii și nu lasă decît soarele care să arate împărțirea timpurilor⁸¹. Pe de altă parte la esenieni exista aproape un cult al soarelui, căci Iosif Flaviu scrie: «Înaintea răsăritului soarelui ei nu pronunțau nimic din cele ce sînt profane, și se rugau de el (de soare) cu rugăciuni tradiționale ca și cum l-ar fi rugat ca să răsară»⁸²; iar Filon din Alexandria vorbește și el de această rugăciune a esenienilor din Egipt înaintea răsăritului soarelui⁸³. Tot așa se pare că printre scrierile descoperite la Qumran există o rugăciune adresată soarelui ce răsare⁸⁴. Și în *Imnurile eseniene* (XII, 4—7)

80. Vezi nota 46.

81. La Michel Testuz, *Les idées religieuses du livre des Jubilées*, Geneva — Paris, 1960, p. 126.

82. *Războiul iudeilor*, II, VIII, 5, 126.

83. *De via contemplativa*, par. 11.

84. La Franck Moore Crooss Jr., *The Ancient Library of Qumran*, New York, 1961, p. 103—106.

există o aluzie la această rugăciune făcută înaintea soarelui : «proster-nîndu-mă și implorînd în mod constant din clipă în clipă o dată cu intrarea luminii». Esenienii se întorceau către soare cînd își făceau rugăciunile lor, în vreme ce ceilalți iudei se întorceau în direcția Templului din Ierusalim. Din această pricină se pare *Tosephta* (adăugirea) la tratatul talmudic *Berakhot*, (VII, 6) interzice în mod absolut categoric această rugăciune făcută înaintea soarelui, ceea ce constituie fără îndoială o trăsătură polemică împotriva esenienilor care nu ascultau de poruncile lui Dumnezeu exprimate în Deuteronom IV, 19 și XVII, 3, și în Iov XXXI, 26—28.

În felul acesta pare neîndoios că în cuvintele Sfîntului Apostol Pavel : «nevăzînd soarele» există o aluzie polemică evidentă împotriva esenienilor ; și că aceste cuvinte ale Sfîntului Apostol Pavel pot fi o dovadă că Var-Iisus era esenian, adică unul din acei sectanți iudei care se întorceau către soare spre a-și spune rugăciunea :

Dacă rugăciunea esenienilor se făcea înspre soare, faptul de a nu vedea soarele, făcea grea sau chiar imposibilă rugăciunea lui Var-Iisus și aceasta devenea pentru el o pedeapsă și mai aspră, peste aceea de a fi orb. De aceea Sfîntul Apostol Pavel îi spune «vei fi orb nevăzînd soarele», adică nu te vei putea ruga⁸⁵.

8. Mai există însă un argument ce ni se pare decisiv pentru a dovedi apartenența lui Var-Iisus la secta esenienilor. Într-adevăr să presupunem că nu am fi adus argumente îndestulătoare spre a demonstra că proorocii mincinoși din vremea Mîntuitorului și a Apostolilor au fost esenienii ; să presupunem că am ignora cu totul identitatea dintre acești prooroci mincinoși și esenieni. În acest caz vom observa că printre sectele politico-religioase din epoca apostolică, numai două posedau prooroci printre membrii lor, așa cum am arătat, căci fariseii și saducheii⁸⁶, nu admiteau existența unor prooroci adevărați, și aceasta pînă la venirea «Proorocului» care trebuia să preceadă venirea lui Mesia⁸⁷. Drept urmare un prooroc mincinos din vremea Sfîntului Apostol Pavel nu putea să fie *a priori* decît zelot sau esenian, după datele istorice ce posedăm actualmente. Și aceasta fiindcă Var-Iisus nu era creștin (Biserica primară avea precum se știe prooroci) și el nu era nici samaritean, pentru că textul Faptelor arată că era iudeu.

Dar dacă Var-Iisus nu putea să fie decît esenian sau zelot — căci, repetăm, numai aceste două secte iudaice aveau așa-ziși prooroci —

85. Dar pentru ca Var-Iisus să se vindece de orbirea sa trebuia să se roage lui Dumnezeu, ceea ce nu mai putea să facă conform riturilor eseniene adică privind soarele. Deci pentru a se vindeca trebuia să părăsească oarecum riturile eseniene.

86. Vezi nota 68.

87. «Iată Eu vă voi trimite pe Ilie înainte ca să vină ziua cea mare și înfricoșătoare» (*Maleahi*, IV, 5; cf. I Mac., IV, 46).

sîntem obligați să conchidem că el era în mod necesar esenian, pentru că zeloții urau atît de mult pe romani, împotriva cărora luptau pe față, încît socoteau că rațiunea lor de a fi era tocmai lupta împotriva opresorilor romani, și deci ar fi fost cu neputință de conceput ca un zelot să fi slujit un înalt demnitar roman.

Pe de altă parte este tot atît de imposibil ca un înalt demnitar roman să fi avut încredere într-un zelot și să primească în casa lui și alături de el pe un astfel de vrăjmaș al Romei.

În consecință Var-Iisus trebuia în chip evident să fi fost esenian și membru al acestei secte care avea printre membrii ei și prezicători și «prooroci mincinoși».

*

În continuare rezumăm argumentele care ne silesc să admitem că Var-Iisus era într-adevăr esenian :

— Var-Iisus era protejatul unui înalt dregător roman ; or, între toate celelalte secte iudaice esenienii erau cei mai puțin ostili romanilor ;

— esenienii aveau prezicători printre ei ; or, Var-Iisus era un asemenea prezicător ;

— numele lui Var-Iisus ca și acela de Elima care traduce această numire înseamnă «văzător, vizionar» ; or, esenienii își dădeau numele de «văzători, vizionari», și în consecință acest nume se potrivea mai cu seamă unui esenian ;

— cultura teologică a lui Var-Iisus nu putea fi dobîndită decît într-o sectă religioasă, care pe de o parte obliga membrii ei să studieze asiduu Sfînta Scriptură, iar pe de altă parte admitea profetismul și învăța pe adepții ei artele divinatorii și prezicerea viitorului ; or, esenienii singuri aveau un astfel de învățămînt ;

— proorocii mincinoși contemporani cu Mîntuitorul și cu Apostolii erau în mod sigur esenienii ; or, Var-Iisus este numit în textul Faptelor «prooroc mincinos», deci el era esenian ;

— Sfîntul Apostol Pavel spune lui Var-Iisus că nu va vedea soarele ; or, aceasta este fără îndoială o aluzie la riturile esenienilor care își făceau rugăciunile îndreptîndu-se către soare și care se rugau dimineața înaintea soarelui care răsarea ;

— în vremea întîlnirii dintre Sfîntul Apostol Pavel și Var-Iisus numai esenienii și zeloții aveau prooroci printre membrii lor. Dar zeloții urau prea mult pe romani și luptau cu armele în mînă împotriva lor, deci niciodată un zelot nu ar fi slujit cu vrerea sa pe un înalt dregător roman : de asemenea, niciodată un proconsul roman ca Sergiu Paulus nu ar fi avut încredere într-un zelot. De altfel zeloții în vremea aceea

luptau împotriva romanilor în Palestina, și unul dintre ei nu putea în mod logic să se afle în insula Cipru ducînd o viață comodă alături de un înalt demnitar roman.

Zeloții sînt menționați în Noul Testament fie cu numele lor înșiși fie sub alte denumiri destul de transparente⁸⁸, iar dacă Var-Iisus ar fi fost zelot textul Faptelor i-ar fi dat una din aceste denumiri, și nu acela de prooroc mincinos.

Rezultă deci că Var-Iisus era esenian și apartenența sa la acea sectă pare incontestabilă.

Desigur mențiunea esenienilor în Noul Testament, arătați ca mari adversari ai lui Iisus Hristos, care cerea credincioșilor Săi să se păzească de ei, face să fie cu totul neîntemeiate toate tezele despre presupusa influență eseniană asupra creștinismului.



88. Zeloții sînt numiți în Noul Testament, fie «îlhari» (Ioan XVIII, 40; Matei XXVI, 55; XXVII, 38, 44), fie «galileeni» (Luca XIII, 1—2), fie «zeloți» (Luca VI, 15; Fapte I, 13) fie «cananeeni» Matei X, 4; Marcu II, 19), sau sînt numiți de către Mîntuitorul prin ambibologie intențională «trestie» așa cum am putut arăta în articolele menționate în notele 8 și 9. Pe de altă parte Mîntuitorul face aluzie la zeloți (care jefuiau pe cei puternici adică pe oamenii puternici prin bogăția și influența lor, deci pe oamenii romanilor și ai regilor din familia lui Irod) în Luca XI, 21 și Matei XII, 29, precum și în Marcu III, 27.

Doctorand Nicolae N. Vilcu

TERMINOLOGIA REVELAȚIONALĂ ÎN TEOLOGIA CONTEMPORANĂ*

Teologia creștină contemporană are în centrul preocupărilor sale problema Revelației divine. După învățătura ortodoxă, Revelația divină ca act aparține lui Dumnezeu. În procesul istoric de descoperire a lui Dumnezeu, cuvîntul a fost mijlocul principal de comunicare. De el s-a folosit Dumnezeu-Tatăl în rai și în vremea Vechiului Testament; Dumnezeu-Fiul în vremea Noului Testament; Dumnezeu Duhul Sfînt în acțiunea Sa de călăuzire în «tot adevărul»; apoi instrumentele revelaționale: patriarhi, profeți, Apostoli, Sfînti Părinți și ierarhia bisericească.

Revelația divină — dialog între Dumnezeu și om. — Perioada prorocilor se caracterizează prin aceea că Revelația divină nu se face atît prin acte prezente ale lui Dumnezeu, cît prin cuvinte promițătoare pentru acte viitoare. Cuvintele sînt acum profețiile, și nu dezvăluiri ale unor acte divine prezente. La profet cuvîntul nu este rostit direct de Dumnezeu, dar în el coboară influxul divin. Am putea spune că subiectul profetului ca cuvînt interior și expresia lui exterioră a primit o întărire din cuvîntul dumnezeiesc, creator al cuvîntului omenesc¹.

Apostolii, în propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu au avut o importanță asemănătoare cu a profeților, întrucît ei au fost oameni care nu prin mijlocirea unor semeni anteriori au aflat cuvîntul lui Dumnezeu, ci au stat direct în fața Lui și l-au primit nemijlocit. Spre deosebire de profeți, Apostolii au cunoscut pe Dumnezeu nu în transcendența supraistorică, ci într-un om istoric în care ei l-au văzut pe Dumnezeu coborît în apăsare desăvîrșită de lume, dînd o revelație mult mai deplină². Actele pe care Revelația Vechiului Testament le profețește și le pregătește sînt: întruparea Fiului lui Dumnezeu, răstignirea, învierea și înălțarea la cer a Domnului. Toate acestea sînt acte ale Revelației divine, însoțite de cuvinte care atrag atenția asupra lor și lămuresc sensul lor.

Cu venirea Domnului nostru Iisus Hristos se încheie și Revelația. Ea se încheie nu numai prin acte, care s-au realizat o dată cu venirea Sa, dar și prin cuvinte. Doctrina Noului Testament este determinată de evenimentul întrupării. Apariția Fiului lui Dumnezeu în istorie se confundă cu epifania Cuvîntului. Căci Iisus în calitate de Fiu, este Cuvîntul care trăiește — Cuvîntul lui Dumnezeu. În acest sens evenimentul întrupării continuă legămîntul Vechiului Testament. Cuvîntul care trăiește aduce de asemenea o Revelație desăvîrșită, ne trimite și ne grăiește prin propriul său Fiu care este Cuvîntul însuși (Evr. I, 1). Dumnezeu vorbește nu numai pentru a dezvălui sensul

* Această lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, a fost înocmită sub îndrumarea Pr. Prof. Petru Rezuș, care a și dat avizul pentru publicare.

1. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 226.

2. *Ibidem*, p. 44.

istoriei, sau pentru a ne face cunoscută voința Sa, ci pentru a ne face să pătrundem în «adîncul Său». În acest sens Noul Testament ne pune la dispoziție o Revelație necunoscută de profeți, Dumnezeu fiind comunicarea însăși³.

Revelația în Iisus Hristos este o treaptă nouă față de Revelația din Vechiul Testament. Ea s-a realizat printr-un ansamblu de acte pentru care omenirea se pregătise⁴. Prin venirea Sa, Domnul nostru Iisus Hristos ne-a învățat, prin cuvinte, nu numai ce înseamnă starea finală și veșnică realizată prin actele Lui, ci și necesitatea noastră de a tinde spre însușirea și realizarea ei. Domnul nostru Iisus Hristos este numit de către Sfîntul Evanghelist Ioan: *Cuvîntul*. În realitate este vorba de un cuvînt personal pe care ni-l descoperă Fiul lui Dumnezeu prin Revelație. Înțelesul prim al cuvîntului este acela de manifestare a unei persoane față de alta. Cuvîntul este legătura dialogată unde cei doi parteneri, Dumnezeu și omul, sînt angajați la întrebare și răspuns. În felul acesta natura lui Dumnezeu ca Cuvînt determină natura omului ca credință⁵. Cuvîntul este vehicolul comuniunii, este puntea de legătură între persoane ca subiecte, este mijlocul de schimb între om și Dumnezeu. Cînd Dumnezeu vorbește, ne apare ca un Dumnezeu apropiat, Care se descoperă, dezvăluie gîndurile Sale, cheamă, cere, oferă legătura Sa, adică este o Persoană cu care omul intră direct în legătură prin cuvînt. El este «Dumnezeul Revelației»⁶. Faptul că Fiul lui Dumnezeu e numit nu cuvînt, ci Cuvîntul ne arată că El nu este o persoană ca altele, ci Persoană prin excelență. El are dintre persoanele Sfintei Treimi rolul revelării lui Dumnezeu oamenilor. El este subiectul Revelației. Numai Fiul vorbește despre Tatăl. El este deci cuvîntul Treimii.

Revelația și expresia sa formală, graiul și accesibilitatea sa terminologică. — Între formele exterioare de expresie ale religiei creștine cel dintîi trebuie considerat graiul sau cuvîntul. De altfel, orice cuprins logic, orice adevăr doctrinar este formulat cu ajutorul graiului sau al vorbirii. Dumnezeu vorbește în decursul întregului Vechi Testament, cu patriarhii și profeții, iar în Noul Testament Domnul Iisus Hristos propovăduiește folosind «graiul viu». Graiul este legătura de unire, dar și de deosebire, între credincioși, după cum ei folosesc anumite cuvinte potrivite sau nepotrivite.

Sfîntul Apostol Iacob precizează cum trebuie folosit graiul ca mijloc de expresie, cînd spune: «Cu ea (limba) binecuvîntăm pe Dumnezeu și Tatăl și tot cu ea blestemăm pe oamenii cei făcuți după asemănarea lui Dumnezeu. Din aceeași gură iese binecuvîntarea și blestemul. Și aceasta, frații mei, nu trebuie să fie așa» (Iacob, III, 9—10). Sfîntul Apostol Iacob insistă și asupra modalităților de folosirea graiului, arătînd părțile sale negative. Cînd formele de expresie exterioară sînt folosite în mod negativ, în mod greșit, dau naștere la prejudicii credincioșilor, îndepărtîndu-i de la calea cea adevărată⁷. Căci dacă cu ajutorul graiului se poate propovădui doctrina cea mîntuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos, tot cu ajutorul lui se poate propo-

3. F. M. Genuyt, *Peut-on parler de Dieu?* în «Lumière et vie», XVII (1968), nr. 88, p. 56.

4. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 3, p. 356.

5. André Dumas, *La parole dans la tradition protestante*, în «Lumière et vie», XVII (1968), nr. 88, p. 31.

6. F. M. Genuyt, *op. cit.*, p. 50.

7. Pr. Prof. Dr. Petru Rezuș, *Formele de expresie ale religiei creștine*, în «Mitropolia Banatului», XIV (1964), nr. 9—10, p. 495.

văduvi și erezia. În această privință sînt edificatoare discuțiile care intervin asupra unor adevăruri de credință, necesitînd o luare de atitudine oficială din partea Bisericii întregi⁸.

Dacă cuvîntul este prilej de neînțelegere și îndepărtare de sensul original al adevărului revelat, tot el este însă și mijlocul de refacere a unității doctrinare, prin precizarea și cristalizarea sa în dogme neschimbabile și obligatorii pentru toți credincioșii. Trecerea de la faza adevărului revelat la faza adevărului dogmatizat se face prin factorul de fixare formală: «cuvîntul». Așa au luat naștere simbolurile de credință care cuprindeau mărturisirea de credință. Faza aceasta nouă, a adevărului revelat dogmatizat, a apărut în Biserica creștină din cauza procesului de însușire subiectivă a învățăturii de credință, precum și din necesitatea de a alcătui în forme atotcuprinzătoare esențialul doctrinar în materie de credință.

Apariția dogmelor pune și o altă problemă și anume aceea a înțelegerii mesajului divin⁹. Adresînd credincioșilor un cuprins doctrinar și moral religios, propovăduirea trebuie să fie făcută în cuvinte clare, precise, cu o circulație cît mai mare, deci corespunzătoare doctrinei și moralei religioase și urmărind realizarea scopului lor religios. Forma rostirii adevărurilor mîntuitoare trebuie să fie simplă. Însuși Domnul nostru Iisus Hristos a folosit un grai simplu, clar, precis și frumos. Ceea ce a avut de spus a spus cu maxim de efect, fiind ascultat cu luare aminte și cu interes. Nu folosea cuvinte străine de înțelesul celor mulți. Domnul nostru Iisus Hristos s-a ferit de cuvinte cu înțeles dublu sau obscur. El a folosit graiul în cele mai bune condiții, arătîndu-ne și nouă cum trebuie să-l folosim. Doctrina creștină nu trebuie să fie desprinsă de credincioși, transformată în ceva obscur sau ermetic. Adevărurile creștine nu sînt expresia unui ermetism religios, greșit înțeles, ci corespund realităților divine ale căror expresie sînt. De asemenea trebuie avut în vedere că numai expresia adevărată doctrinară a religiei creștine poate da icona sa reală credincioșilor, așa cum însuși Mîntuitorul Iisus Hristos a dorit-o¹⁰.

ATITUDINI FAȚĂ DE TERMINOLOGIA REVELAȚIONALĂ ÎN TEOLOGIA CONTEMPORANĂ

În rezolvarea problemelor teologice actuale o condiție importantă o constituie prezența unei terminologii temeinic elaborată și acceptată de toți¹¹. Lipsa unei astfel de terminologii poate duce la discuții ample. Se întîmplă ca anumiți credincioși aparținînd anumitor școli sau sisteme filozofice să înțeleagă la fel un principiu sau altul, însă îl formulează în mod deosebit. Se pot folosi în cuprinsul unei definiții cuvinte care nouă ne sună într-un fel, iar altor persoane într-alt fel. De aici rezultă că

8. Problema terminologiei doctrinare este o problemă foarte importantă. În vederea elaborării terminologiei doctrinare au avut loc discuțiile din perioada Sinoadelor Ecumenice. Sinoadele Ecumenice reprezintă unul din capitolele cele mai substanțiale și mai bogate din viața spirituală a Bisericii. Hotărârile lor doctrinare, disciplinare și liturgice au constituit și constituie și azi o «magna charta» a vieții Bisericii creștine în general și a celei Ortodoxe în special.

9. Pr. Prof. Petru Rezuș, *Învățătura creștină despre cuvînt mijloc de expresie în cele trei confesiuni*, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. I, p. 52.

10. Pr. Prof. Dr. Petru Rezuș, *Formele de expresie ale religiei creștine...* p. 494.

11. Cînd folosim acest termen în lucrare nu ne gîndim la noțiunea însăși, ci la cuvîntul care exprimă această noțiune.

o știință nu va progresa dacă nu va poseda o terminologie precisă și înțeleasă de toți oamenii. În teologie problema terminologiei este foarte importantă și cere mult efort pentru realizarea ei.

a) *Protestantismul*. — Fiind o confesiune creștină a cărei doctrină depinde în mare măsură de personalitățile de seamă din sinul său, în Protestantism este explicabilă existența a numeroase curente și probleme care preocupă o serie de teologi contemporani. Dar nici unul din acești teologi nu poate reprezenta Protestantismul în integritatea sa. De aceea se face o greșală când se susține că teologia unuia sau a altuia din reprezentanții de seamă ai acestei confesiuni ar putea să reprezinte expresia globală a Protestantismului. Protestantismul actual este fundamentat pe doctrinele unor teologi care în mare măsură se deosebesc între ei. Chiar dacă unele probleme și curente clasice sînt menținute și în Protestantismul contemporan, nu înseamnă că ele definesc teologia protestantă contemporană. În actualitate, problemele doctrinare ale Protestantismului nu se mai rezolvă pe linia teologilor protestanți liberaliști, raționaliști, sau după principiile și metodele existențiale, deoarece au apărut probleme și curente noi în Protestantismul actual¹².

În cele ce urmează vom încerca să urmărim problema terminologiei revelaționale la unele personalități de seamă ale teologiei protestante contemporane.

Karl Barth, prin *Declarația a două de la Bremen* (1934), celebră în Biserica Protestantă, al cărui prim articol afirmă că «Isus Hristos este unicul Cuvînt al lui Dumnezeu, pe care Biserica trebuie să-l asculte și căruia trebuie să se supună», a pus bazele teologiei Cuvîntului lui Dumnezeu întrupat în Iisus Hristos. Prin întoarcerea la Cuvîntul lui Dumnezeu, Barth rupe legăturile sale cu dogmatica protestantă, căutînd un punct de sprijin în doctrina protestantă atît de viu discutată. În felul acesta Karl Barth a trecut de la poziția protestantă liberalistă, adoptată în tinerețea sa, la «teologia protestantă a crizei»¹³. Elementele «crizei» sale sînt: predica, mesajul, cuvîntul, iar locul «crizei» este comunitatea creștină. În ceea ce privește Cuvîntul lui Dumnezeu, acesta posedă în sine autoritatea supremă, nemaiavînd nevoie de nici un fundament științific. Nici o fundamentare științifică sau filozofică nu poate adăuga nimic la adevărul teologic¹⁴.

După teologia crizei, din momentul în care cuvîntul lui Dumnezeu a fost rostit, el devine judecată pentru existența omului, întrucît prin aceasta se declară infinita distanță dintre starea omului și lumea divină. Astfel rostirea cuvîntului dumnezeiesc înseamnă afirmarea adevărului religios și anume atît a sfințeniei lui Dumnezeu cît și a stării omului față de adevărul și dreptul judecător. Cuvîntul lui Dumnezeu nu este un lucru care să se poată descrie, dar el nu este nici un concept care să se poată defini. El nu este nici un conținut obiectiv, nici o idee. El nu este un adevăr, nici cel mai înalt «adevăr». El este Adevărul atît timp cît el este persoana lui Dumnezeu care vorbește («Dei loquentis persona») ¹⁵. Cuvîntul lui Dumnezeu este în mod

12. Pr. Prof. Petru Rezuș, *Teologi, probleme și curente noi în Protestantismul contemporan*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 5—6, p. 247—275.

13. Noua direcție hristologică a Cuvîntului lui Dumnezeu făcut trup este evidentă în lucrarea lui Karl Barth, *Der Römerbrief*, München, 1918.

14. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Conceptul de Dumnezeu în teologia lui Karl Barth*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 1—2, p. 42.

15. Karl Barth, *La parole de Dieu comme langage de Dieu*, în *Dogmatique-premier volume. La Doctrine de la parole de Dieu*, tome premier, edition Labor et Fides, Genève, 1953, p. 131.

evident cuvîntul care a devenit necesar la Dumnezeu și la om pentru a reinnoi legătura lor primă. Dumnezeu ne vorbește, El se descoperă nouă, se poate spune că El se îndreaptă din nou spre noi, ca un necunoscut care se face cunoscut și totuși El este cel care ne-a creat și căruia îi aparținem¹⁶. Cuvîntul lui Dumnezeu se rostește către om prin cuvîntul ipostatic al lui Dumnezeu, prin Hristos Logosul divin întrupat. Prin El, realitatea divină erupe în lumea noastră. Este momentul unic în care omul este pus în fața lui Hristos, prin care se revelează Dumnezeu. Nu există nici o cale între om și Dumnezeu decît aceea prin Hristos care este Cuvîntul făcut trup¹⁷. Astfel, Iisus Hristos este Revelația prin care Dumnezeu vine spre lume pentru a-și manifesta mila Sa față de oameni¹⁸.

Într-o lucrare mai nouă¹⁹, Karl Barth face o dare de seamă asupra a ceea ce el a învățat și apărât în domeniul teologiei evanghelice. Din această lucrare se pot desprinde notele caracteristice ale teologiei evanghelice. Astfel, Dumnezeuul Evangheliei este Dumnezeu care se întoarce cu milostivire către toți. Este Dumnezeuul cel viu în «istoria atotdezvăluirii Lui». Dumnezeuul Evangheliei nu este un Dumnezeu solitar, închis în El, nici prizonier al propriei Sale măreții. El este Dumnezeu în unitatea vieții Tatălui și Fiului și Duhului Sfînt, aproape de om, cu și pentru om²⁰. În ultima etapă a cugetării sale teologice Karl Barth pune accentul pe apropierea lui Dumnezeu de făptura Sa. Faptul că autorul dă o mare atenție întoarcerii lui Dumnezeu către lume și o apropiere a Lui de aceasta, ca și părăsirea atitudinii de depreciere a omului, înseamnă un progres remarcabil față de prima fază a teologiei barthiene, cînd Dumnezeu era conceput ca «Deus absconditus».

Rudolf Bultmann și-a dezvoltat teologia sa în domeniul studiului Noului Testament, căruia i-a dat o deosebită importanță prin concepția asupra demitologizării și a terminologiei biblice. Așezat pe o interpretare existențială a Sfintei Scripturi, Rudolf Bultmann desprinde persoana Domnului nostru Iisus Hristos de mesajul său — kerygma — și «refuză să lege credința și istoria de Iisus»²¹. Deoarece propovăduirea Domnului nostru Iisus Hristos s-a făcut într-o terminologie mitică, iar această terminologie nu mai corespunde cerințelor actuale ale omului modern, pentru toate acestea teologul protestant R. Bultmann propovăduiește demitologizarea²².

Mesajul mîntuitor, spune R. Bultmann «este acoperit de texte evanghelice prezentate într-o formă mitică, care era naturală, care a fost un vehicol comod; dacă nu fără primejdie în timpul primei sale predicări, pune totuși numeroase probleme au-

16. *Ibidem*, p. 138. 17. Pr. Proi. Isidor Todoran, *op. cit.*, p. 50.

18. Jean Bosc, *Flash sur Karl Barth, Christologie et humanisme*, în «Réforme», nr. 1103, 7 mai, 1966, p. 11.

19. Karl Barth, *Introduction à la théologie évangélique*, trad. F. Ryser, Genève, ed. Labor et Fides, 1962. 20. *Ibidem*, p. 9, 11, 12, 13.

21. A. Dumas, *Flash sur R. Bultmann, L'histoire, le mythe et la foi*, în «Réforme», nr. 1099, 8 aprilie, 1966, p. 11.

22. André Malet, *Mythos et Logos. La pensée de Rudolf Bultmann*, Genève, ed. Labor et Fides, 1965 (Lettre — préface de Rudolf Bultmann) și R. Marlé, *R. Bultmann et la demitologisation du message néo-testamentaire*, Recherches de science religieuse, 1953, p. 612—632; R. Bultmann, *Dieu Vivant*, 26 p. 135—140; R. Bultmann, *La Théologie du Nouveau Testament*, Recherches de science religieuse, 1954, p. 434—468; J. Hamer, *Une orientation de la pensée protestante*; Rudolf Bultmann, *Revue nouvelle*, 1953, p. 639—650.

ditorilor epocii noastre»²³. Mitul pentru R. Bultmann devine o metodă de gândire și totodată o metodă de interpretare. Sfânta Scriptură conține multe aluviuni mitice, care au determinat viziuni mitice și în hristologie. Ele aparțin scriitorilor sacri ai Vechiului Testament, dar au trecut și în Noul Testament²⁴.

Plecând de la aceste constatări, R. Bultmann afirmă că este imposibil de a dogmatiza pe elemente mitologice ale Bibliei. Este imposibil deoarece, spune el, imaginea cosmosului s-a schimbat și cum «elementele mitice sînt inerente mesajului creștin», se impune un proces de demitologizare. Așa a luat naștere curentul teologic protestant al demitologizării. În programul său de lucru s-a impus astfel și problema unei terminologii teologice moderne.

Din scrierile creștine cunoaștem pe Hristos pe care ni l-au transmis Apostolii, folosind mijloace mitice. Astfel Sfântul Apostol Pavel, spune R. Bultmann, pentru a exprima ideea eliberării omului din păcat, recurge la mitul gnostic. La fel, ideea unirii în duh cu Mîntuitorul, ca și ideea că Biserica este Trupul lui Hristos, a fost exprimată folosind termenii mitului gnostic. «Dacă documentele sînt de la un capăt la altul expresia credinței Bisericii care le-a transmis, este evident că pentru a le înțelege trebuie ca ele să se pună pe același teren al credinței. Este zadarnică o căutare a persoanei «istorice» a lui Iisus. Singurul «Hristos istoric» pe care noi putem să-l percepem din scrierile neotestamentare este «Hristos al credinței»²⁵.

Deci, după R. Bultmann, documentele sînt expresia credinței Bisericii care le-a transmis, iar la înțelegerea lor nu se poate ajunge decît pe calea credinței. Aceste documente trebuie studiate printr-o participare spirituală, prin înțelegerea prin credință, care fac din noi contemporanii Apostolilor. Hristos este astfel un Hristos al «credinței» izolat mitic²⁶. Cînd scrie lucrarea «Viața lui Iisus», R. Bultmann spune că nu are intenția să ofere cititorului o serie de observații asupra trecutului și nici să facă o excursie arheologică, «ci să-l determine pe acesta să considere pe Iisus ca o parte a istoriei în care avem și noi existența noastră»²⁷.

Învierea ca fapt în sine nu prezintă o semnificație. «Credința în învierea lui Hristos ca aspect cosmic și mîntuitor» predomină absolut asupra aspectului obiectivității istorice a faptelor. Răstignirea este o dată istorică, bazată pe documente pe care se exercită interpretarea credinței. Învierea nu este un eveniment mitic capabil să probeze importanța crucii; ea este mai curînd obiectul credinței. Credința în înviere nu este nimic altceva decît credința în crucea ca eveniment mîntuitor, ca crucea lui Hristos»²⁸. Bultmann afirmă că pe Hristos ca existență istorică nu-l cunoaștem decît prin comunitatea primară creștină, adică un Hristos în experiența trăită a acestei comunități. Hristosul obiectiv al istoriei s-a transformat în «Christus pro nobis» al experienței trăite. R. Bultmann vrea un Iisus înțeles în actualitate, redat în gradul și cu problematicile ei, deci desprins de tot ce l-ar putea face neînțeles.

23. Giovanni Miegge, *L'Evangile et le mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann*, Delachaux Niestlé, Neuchâtel, Suisse, 1958, p. 15.

24. Pr. Prof. Petru Rezuș, *Domnul nostru Iisus Hristos în teologia contemporană*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLI (1965), nr. 5-6, p. 270.

25. Giovanni Miegge, *op. cit.*, p. 27.

26. Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, London, 1960, p. 13.

27. Giovanni Miegge, *op. cit.*, p. 28.

28. *Ibidem*, p. 105.

Demitologizarea este egală deci cu actualizarea, cu reconsiderarea lui Iisus în sens existențialist, heideggerian și eliminarea lui Iisus cel mitologizat. R. Bultmann ajunge astfel nu la un Iisus permanent în timp, ci la un «Iisus al timpului, la un Iisus existențialist»²⁹. În general, interpretarea pe care o dă R. Bultmann Noului Testament decurge din principiul luteran-calvinist *sola fide, sola gratia*. Obiecția principală împotriva acestui mod de cunoaștere a realității creștine se formulează astfel: Hristos nu ar putea renaște în societate decât dacă El realmente a trăit, a murit și a înviat.

Exegețul Käsemann, unul din discipolii cu renume ai lui Bultmann, remarcă atunci când e vorba de cunoașterea lui «Iisus al istoriei» că «scepticismul» înaintașului său îi pare cam «exagerat», iar consecințele teologice ale acestui scepticism sînt, după el, periculoase. De asemenea, el respinge deosebirea bultmaniană dintre Iisus al istoriei și Hristos al Kerygmei³⁰. Începînd de la aceste reflecții, elevii critici ai lui R. Bultmann caută să arate legătura ce există între manifestarea lui Iisus, «atitudinea» Sa, și drepturile pe care le conferă kerygma, subliniind că Iisus este tocmai fundamentul kerygmei, conținutul «în nuce» în «eul» său. Acest lucru permite să vadă în Iisus «autorul și realizatorul credinței».

Pannenberg, spre deosebire de R. Bultmann, preconizează o teologie a istoriei. «Istoria, declară el, este orizontul cel mai cuprins al teologiei creștine. Dumnezeuul Bibliei, scrie de altfel Pannenberg, are el însuși o istorie. Ființa lui Dumnezeu deși este veșnică, are în timp o istorie»³¹.

Paul Tillich este primul care a încercat să alcătuiască o «teologie sistematică» de nuanță protestantă. În concepția teologică a lui P. Tillich a renăscut ideea neoplatonică despre Dumnezeu. Acel «Das Unbedingte» — «Inconșitionalul» — cu care este numit Dumnezeu se apropie de termenul neoplatonic «Unul», care nu poate fi determinat și deci limitat. «Inconșitionalul» este acel *ὑπερβούσιον* și *ἀσφύκτων*, insesizabil pe calea cunoașterii discursive. «Dumnezeu trebuie să fie înțeles ca autor, după cum se spune în terminologia lui P. Tillich, ca adîncimea și fundamentul întregii creații. Dumnezeu trebuie văzut ca Infinitul în infinit»³². Dar preocuparea sa fundamentală este grija predicării Evangheliei, care să fie adaptată credinciosului modern. În opinia lui P. Tillich, limbajul tradițional al teologiei, în ciuda valorii pe care o are pentru specialist, tinde să creeze o prăpastie nu numai între Biserică și lume, ci și între teolog și omul laic. Acest limbaj tradițional întunecă și chiar pervertește mesajul relevant și esențial al Bisericii, chiar cînd acest mesaj este îndreptat spre un cleric sau unul din afara Bisericii. Situația actuală este diferită de formulările «ecleziaștice» din trecut³³. Dacă vrem să facem revelantă și înțeleasă liturghia, P. Tillich crede «că trebuie să scoatem la lumină învățăturile Bisericii nu cu mîna unui anticar, ci mai degrabă cu spiritul ascuțit al contemporanului». Se cere astfel o nouă înțelegere a proceselor zilnice și naturale în «semnificațiile lor transcendente»³⁴.

29. Pr. Prof. Petru Rezuș, *Domnul nostru Iisus Hristos în teologia contemporană...*, p. 271.

30. René Marlé, *Début d'une ère nouvelle dans la théologie protestante allemande?*, în «Études», 1968, nr. 8-9, p. 289. 31. *Ibidem*, p. 290, 291.

32. John A. T. Robinson — David L. Edwards, *Rudolf Bultmann*, în *The Honest to God Debate*, SCM Press L.T.D., London, 1963, p. 135.

33. James Luther Adams, *The Need for a New Language*, în *Paul Tillich, Philosophy of Culture, Science, and Religion*, New York, 1965, p. 7. 34. *Ibidem*, p. 8.

Aceeași situație este și în legătură cu cuvîntul predicatorului. Anumiți predicatori își imaginează că limbajul biblic și ecleziastic constituie niște devize ce pot fi suficiente prin ele însele. Dar P. Tillich vede sensul acut al deosebirii dintre Biserică și lume și anume că înțelegerea greșită a cuvintelor Bibliei constituie cauza care ne separă pe noi înșine de propria noastră contemporaneitate. Această înțelegere greșită nu poate fi cuvîntul lui Dumnezeu. Credința reală constituie proba cuvîntului obiectiv, plin de putere. Limbajul tradițional adeseori servește să dezvolte o mentalitate care împiedică relevanța și eficacitatea Bisericii³⁵. După P. Tillich cuvîntul lui Dumnezeu este acea «realitate prin care eternul pătrunde puterea necondiționată din contemporaneitatea noastră»³⁶.

În legătură cu necesitatea unui nou limbaj, P. Tillich spune că limbajul trebuie să corespundă vieții contemporane. Pentru acest lucru este nevoie să găsim cuvinte revelante care să «pulseze o dată cu vigozitatea cuvîntului». Continuitatea lingvistică trebuie să meargă paralel cu nevoile progresive ale contemporaneității. În această situație, «Bisericile trebuie să descopere din nou doctrina care a fost într-un fel înțeleasă în timpurile mai de mult și care în esență este aceeași și astăzi, dar în prezent trebuie descoperită în termeni întrucîtva noi». Numai atunci «pot înțelege realitatea exprimată în forma cuvintelor vechi»³⁷. P. Tillich dorește o apropiere de realitatea religioasă prin «intuiția fenomenologică». El spune: «noi nu ne întoarcem niciodată la autoritarism și nici la conștiința religioasă, ci ne întoarcem nemijlocit la plenitudinea realității și ne străduim să dezvăluim nivelul realității pe care îl înțelegem prin actul religios»³⁸.

În multe lucrări ale sale P. Tillich a încercat să expună conceptul său despre religie și despre realitate, fără a recurge la limbajul tradiției. În lucrarea *Belief and Realism* (Realismul plin de credință), P. Tillich expune ideile sale fără să facă uz de simbolurile «religioase convenționale». Metoda intuiției fenomenologice insistă asupra faptului că baza reală a gândirii teologice este existența umană însăși și nu anumite cuvinte sacramentale care au fost fixate de anumite tradiții. Noua metodă trebuie să încerce să descopere lucrurile în mod direct fără prejudecii terminologice³⁹. Apoi P. Tillich remarcă faptul că în multe locuri cuvîntul lui Dumnezeu a pierdut din potența sa și a fost prea des folosit, încît nu mai are potențialitatea și marea pe care ar trebui s-o aibă. Pentru acest fapt el indică o așa-zisă «cumpătare» în folosirea cuvintelor.⁴⁰

Dietrich Bonhoeffer consideră că problema religiei este în primul rînd o problemă de limbaj. Dumnezeu nu este ipoteză, iar dacă El este considerat astfel, atunci este o ipoteză care deja a fost discreditată⁴¹. D. Bonhoeffer critică Biserica atunci cînd ea este considerată numai pentru sine. De aci se naște limbajul său nesemnificativ și formalismul teologic, după care «Biserica este pentru sine și nu pentru alții»⁴².

În felul acesta mesajul Bisericii este desprins de realitate, devine abstract, opus formulării curente. Biserica trebuie să traducă adevărurile sale de credință în

35. *Ibidem*. 36. *Ibidem*, p. 9. 37. *Ibidem*, p. 11. 38. *Ibidem*, p. 13.

39. *Ibidem*, p. 14. 40. *Ibidem*, p. 15.

41. John A. T. Robinson — David L. Edwards, *God and The Theologians*, în *op. cit.* p. 221.

42. A. Dumas, *Flash sur Dietrich Bonhoeffer, Une éthique de la présence cachée*, în «*Réforme*», nr. 1097, 26 mart. 1966, p. 15.

graiul accesibil credincioșilor, căutînd să-l apropie de înțelegerea lor, iar problema de formulare și de limbaj prezintă o deosebită importanță⁴³.

b) *Biserica Anglicană*. — În ultimul timp, cercetările exegetice s-au concentrat aici în jurul demitologizării Evangheliei, curent pătruns în Anglia din anul 1950. Adepții anglicani ai curentului demitologizării caută să elimine din Vechiul Testament tot ceea ce nu înțeleg, atît cărți cît și pasaje «neclare». Demitologizarea devine egală cu actualizarea, cu reconsiderarea existențialistă a lui Iisus Hristos, ajungînd astfel nu la Iisus Hristos cel veșnic al religiei creștine, ci la unul actual, acomodat cerințelor moderne.

Episcopul englez *John A. T. Robinson*, autorul cărții *Honest to God*, preocupat de o serie de probleme noi și de ideea «zidirii unei Biserici pentru absenți», afirmă că datorita Bisericii secolului al XX-lea este aceea de a asculta glasul celor care sînt în lipsuri. «Hristos este încă mort și predicarea învierii este o minciună dacă cei mai mici din frații Săi, încă înainte de a se naște, sînt condamnați la foame»⁴⁴. Lucrarea amintită se preocupă de limbajul religios și de posibilitatea de a ajunge la o cunoaștere adevărată a lui Dumnezeu. Autorul lucrării se întrebă dacă teologia ortodoxă poate să aducă vreo contribuție semnificativă în rezolvarea acestor probleme.

David Jenkins, care a publicat în anul 1966 lucrarea *Despre dezbaterea actuală în jurul problemei cunoașterii lui Dumnezeu*, consideră că această problemă s-a ivit dintr-o insuficiență a creștinismului occidental în ceea ce privește viziunea lui Dumnezeu. Autorul consideră că în această problemă tradiția ortodoxă aduce o interpretare specifică, deoarece ea «unește dimensiunea experienței personale cu aceea a unei credințe trăite în comun, într-un mod care se deosebește atît de Protestantism cît și de Catholicism». Autorul subliniază faptul că în Răsărit modul de a gîndi asupra lui Dumnezeu este în corelație cu modul de a-L adora. Faptul că adorarea Lui este un act comunitar are o mare influență, deoarece credinciosul are o altă cuprindere a Revelației divine⁴⁵.

În ceea ce privește terminologia curentă teologică, propusă de unii teologi, I. A. T. Robinson spune că ea «nu corespunde, sau este deficitară și neînțeleasă»⁴⁶. Este necesar un limbaj nou pentru absenți. Pentru aceasta va trebui să se încerce propovăduirea lui Iisus, eliberat de toate metafizicile, de toți zeii falși, ca și de toate temerile religioase⁴⁷.

În Biserica Anglicană, noua orientare biblică se conduce după următoarele criterii :

— Cuvîntul lui Dumnezeu, la care se referă cărțile biblice, se manifestă în lume.

43. Pr. Prof. Petru Rezuș, *Teologi, probleme și curente noi în Protestantismul contemporan...*, p. 264.

44. L. Simon, *Flash sur John A. T. Robinson. Une église pour les absents*, în «Réforme», nr. 1101, 23 apr. 1966, p. 11.

45. A. M. Allchin, *La Contribution de l'Orthodoxie au «débat sur Dieu»*, în «Contacts», XX (1968), nr. 62—63, p. 115—128.

46. John A. T. Robinson, *Honest to God*, London, 1963, p. 25.

47. L. Simon, *op. cit.*, p. 11.

— Dumnezeu Cuvîntul odată întrupat a devenit centrul Evangheliei, cheia înțelegerii Vechiului Testament.

— Sfînta Scriptură este operă de inspirație dumnezeiască și numai astfel înțeleasă ea poate fi corect interpretată. Adevărul dumnezeiesc din Biblie se impune prin autoritatea Sfîntului Duh.

— Vechiul Testament este cuvîntul lui Dumnezeu împlinit în persoana Domnului nostru Iisus Hristos⁴⁸.

În ceea ce privește folosirea limbajului liturgic, în Biserica Anglicană s-a trecut la revizuirea cărților de cult și în special a Bibliei. Scopul acestor lucrări nu este de a face «o modernizare integrală» a cărților de cult, ci pentru a le da o «limbă engleză simplă și curată». De aceea Biserica în lucrarea sa de propovăduire a cuvîntului lui Dumnezeu are nevoie să-și studieze și să-și verifice propriul ei vocabular⁴⁹.

În afară de problema revizuirii cărților de cult, în Biserica Anglicană se mai pune astăzi și problema unui limbaj familiar pentru fiecare propovăduitor al credinței. Deoarece între credința creștină și secularismul contemporan nu există numai diferența în ceea ce este de crezut sau nu, ci există și o deosebire între felul de a gândi și de a vorbi, pentru aceasta este important ca cel care propovăduiește «să studieze în mod critic tradiția vocabularului și a imaginilor creștine în decursul veacurilor și să aprecieze ce trebuie modificat sau înlăturat și ce își păstrează valabilitatea permanentă»⁵⁰.

c) *Romano-Catolicismul*. — Frămîntarea produsă în Protestantism de concepția exegetului Rudolf Bultmann în legătură cu cercetarea formelor preliterare ale Tradiției creștine primare, ca forme mitice ale kerygmei și necesitatea demitologizării Noului Testament, precum și concepția sa despre teologia evenimentului real divin al întîlnirii credinciosului cu Dumnezeu a pus în mișcare și pe teologii catolici.

În general, criticii catolici au adoptat o atitudine relativ favorabilă față de concepția lui R. Bultmann, în unele privințe fiind chiar mai puțin exigenți față de el. S-a remarcat în mod unanim caracterul de autenticitate al încercării lui R. Bultmann. «Teologia catolică va fi de acord cu R. Bultmann cînd afirmă că Noul Testament este înainte de orice: mesaj, predică, Kerygma». Criticii catolici recunosc exigența legitimă și de neînlăturat de a traduce mesajul evanghelic și formele de gândire ale omului modern⁵¹. Aceste atitudini din partea criticilor catolici, de apreciere favorabilă a concepției teologice și exegetice a lui R. Bultmann, de recunoaștere în mare măsură a justității metodei folosite de școala istoriei formelor, ca și simpatia cu persoana lui constituiau dovada că autoritatea romano-catolică avea să se pronunțe asupra noii poziții protestante față de studiul Noului Testament.

Față de poziția rigidă din trecut, în studiile biblice catolice s-a făcut simțit un spirit nou⁵². Spre exemplu, *Schema asupra Revelației*, în loc să condamne, după felul lui Syllabus, ea arată datele revelate care trebuie salvate și lasă exegeților catolici

48. Petru I. David, *Curenții noi în teologia anglicană*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 3, p. 364—367.

49. Arhiepiscopul de Canterbury tilcuiește limbajul Bisericii, în «Sunday Times», 20 decembrie 1964.

50. *Ibidem*.

51. René Marlé, *Bultmann et interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1956.

52. I.V.G., *Poziția Bisericii Romano-Catolice față de studiile biblice*, în «Mitropolia Olteniei», XVIII (1966), nr. 9—10, p. 856—858.

calea larg deschisă pentru a depăși dificultățile, printr-un studiu cu adevărat științific al Scripturii. Exegeții nu vor uita că «genurile literare» istorice folosite de Biblie au ca scop să transmită mesajul mântuirii⁵³.

De asemenea, în problema genurilor literare în Biblie, s-a ajuns la precizarea că cuprinsul ei, trecând prin filtrul omenesc, în redactarea lui a îmbrăcat și a păstrat formele literare caracteristice unei anumite epoci și unui anumit mediu. De aceea pentru înțelegerea Bibliei este absolut obligatorie studierea culturii mediului în care a fost scrisă fiecare carte a Bibliei. Schema amintită mai sus precizează rolul magisteriului Bisericii în propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu. «Întrucât cuvintele lui Dumnezeu trecând prin vorbirea umană au luat asemănarea vorbirii oamenilor, la fel cum odinioară Cuvântul Tatălui veșnic luând infirmitatea trupului nostru, a devenit asemenea oamenilor, pentru aceasta episcopii au datoria de a fi păzitori ai doctrinei apostolice, de a învăța într-un fel potrivit pe credincioșii care le-au fost încredințați să folosească corect cărțile sfinte, mai ales ale Noului Testament și în primul rând. Evangheliile»⁵⁴.

d) *Ortodoxia*. — Sfintele Evanghelii au păstrat și redat cu cea mai mare fidelitate cuvântul lui Dumnezeu. Relatările faptelor și învățăturilor Mântuitorului se fac cu înseși cuvintele Sale. O deosebită grijă în păstrarea și răspîndirea învățaturii Mântuitorului a avut-o Biserica din cele mai vechi timpuri. Ea a ferit ca eroarea doctrinală să se strecoare și a avut un rol hotărîtor în cristalizarea dogmatică a acestei învățături. Pentru ca învățătura Mântuitorului să nu fie răstălmăcită sau îndepărtată de scopul său soteriologic, Biserica, exercitînd și oficiul învățătoresc, s-a întrunit în Sinoade Ecumenice și a stabilit în forme precise adevărul de credință păstrat de-a lungul veacurilor.

Ortodoxia nu este sistem filozofic, ca să se oprească la o terminologie specifică aceluși sistem, ci ea reprezintă adevărata învățătură creștină cristalizată în sinoade și redată într-o terminologie tradițională. Chiar dacă uneori în discuțiile teologice se face uz de o terminologie protestantă, aceasta datorită faptului că unii teologi au o formație căpătată în școli protestante, totuși fondul doctrinar rămîne cel tradițional.

Ortodoxia îndrumază pe propovăduitorii cuvântului lui Dumnezeu să caute să respecte nivelul religios al adresanților, fondul lor apercetiv sufleteș, să le cultive însușirile lor sufletești și să depună un efort intens de căutare și de aflare a expresiei religioase, cea mai potrivită scopului urmărit, deoarece cu inima credem ca să ne îndreptăm, iar cu gura mărturisim, ca să ne mîntuim (Rom. X, 10). Astăzi, mai mult ca oricînd, păstorilor de suflete li se cere să țină seamă de forma de expresie a învățaturii Domnului nostru Isus Hristos, adică de graiul în care propovăduiesc, deoarece de această formă depinde însușirea ortodoxă a fondului doctrinar.

În ceea ce privește tălmăcirea învățaturii Bisericii într-un limbaj adecvat timpului nostru, Biserica Ortodoxă admite această tălmăcire. Teologii și în general:

53. Abbé René Laurentin, *Les Evangiles devant la critique*, în «Le Figaro», 7 octombrie 1964. Ideile expuse de fostul cardinal A. Bea la Conciliul al II-lea de la Vatican în legătură cu sensul istoricității Bibliei se găsesc dezvoltate în studiul publicat în «La Documentation Catholique» nr. 1426 din 21 iun. 1964 și nr. 1427 din 5 iul. 1964. *L'historicité des Evangiles synoptiques*, este un studiu care face parte din *Comentariu la instrucția Comisiei pontificale pentru studiile biblice*, publicat în «La Documentation Catholique», nr. 1425 din 7 iun. 1964. Fostul cardinal Bea a făcut parte din această Comisie pontificală.

54. *Ecriture Sainte et théologie*, în *Constitution dogmatique sur la Révélation divin*, în *Documents Conciliaires*, 4, Edition du Centurion, Paris, 1966, p. 61.

membrii Bisericii pot nu numai să exprime într-un limbaj acomodat timpului nostru învățăturile de credință de totdeauna, ci chiar să dezvolte anumite sensuri ascunse în ele, prin explicații noi. Dar aceste explicații să nu fie în contradicție cu formele stabilite de Sinoadele Ecumenice, sau cu conturul general al celorlalte puncte ale învățăturii creștine, propovăduite totdeauna de Biserică. De aceea folosirea unui limbaj nou nu trebuie să însemne părăsirea limbajului formelor Sinoadelor sau al conturului de totdeauna al propovăduirii Bisericii, ci folosirea concomitentă atât a limbajului nou, cât și a vechilor forme și contururi.

Importanța terminologiei revelaționale în ecumenismul contemporan. — În ecumenismul contemporan, problema terminologică are o mare importanță, când se caută să se găsească limba comună între diferitele confesiuni pentru rezolvarea anumitor probleme teologice de interes comun. «Acomodarea» mesajului divin a fost tema unei cuvântări pe care W. A. Visser't Hooft, fost secretar general al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, a ținut-o la Hong-Kong, în octombrie 1966. În cuvântarea sa vorbitorul a făcut deosebire între «adaptare» și «acomodare». «A acomoda», spune el, înseamnă a găsi acel mod de exprimare care face ca mesajul să devină real în situația în care se comunică... Evanghelia nu trebuie totuși prezentată mereu cu aceleași cuvinte, în aceleași forme și sisteme de gândire. Substanța mesajului se poate exprima pe diverse căi de gândire, în diferite limbi, forme culturale și de stil»⁵⁵.

La Arnoldshain, între 7—21 august 1968 a avut loc un prim seminar european de traducători ai Bibliei⁵⁶. Toate prelegerile au plecat de la convingerea că există îndatorirea permanentă de reînnoire continuă a limbii folosite ca vehicul al Bibliei, pentru ca mesajul ei să fie înțeles în întregime și fără dificultate de omul modern. «Noul» punct de vedere prezentat pentru prima dată la acest seminar pune accentul pe nivelul de înțelegere și capacitatea de recepție a factorului receptor. Orice traducere a Bibliei trebuie să încerce să răspundă cât mai deplin întrebării cititorului de «azi».

Și în lumea catolică se pot înregistra fapte de interes comun. Astfel, față de problema limbilor liturgice mulți teologi romano-catolici au avut o poziție neconformistă. Menținerea limbii latine ca limbă «sacră» a cultului divin a fost obiect de discuție⁵⁷. Conciliul al II-lea de la Vatican a recunoscut accesul limbilor naționale

55. I. B., *Mișcarea Ecumenică și acomodarea mesajului Evangheliei*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 1—2, p. 151.

56. La lucrări au participat peste 70 de specialiști din 17 state europene. Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată prin P.C. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, rectorul Institutului teologic din București și P.C. Pr. Prof. Gr. Marcu de la Institutul teologic din Sibiu. Conferințele au avut ca temă generală «Consecințele lingvistice pentru traducerea Bibliei și pentru comunicarea ei».

57. Teologul romano-catolic Gustave Bardy a arătat în două lucrări ale sale că pentru teologia creștină a fost un mare neajuns înlocuirea limbii grecești prin cea latină, iar acest fapt este opera unor papi africani. Deși teolog romano-catolic, autorul privește obiectiv problema înlocuirii limbii grecești cu limba latină, devenită sacră. Autorul începe cu constatarea că «elenismul făcuse demult cucerirea intelectuală a Apusului, iar limba greacă era folosită în chip universal în tot bazinul Mediteranei». În sprijinul acestui fapt autorul prezintă dovezi atât din istoria universală cât și din cea bisericească. (Bardy Gustave, *La latinisation de l'Église d'Occident*, în «Irénikon» t. XIV, Preusé d'Amay sur Meuse (1937), recenzie de N.C. în «Biserica Ortodoxă Română», LV (1937), nr. 7—10, p. 566—568; Bardy Gustave, *La culture latine dans l'Orient chrétien au IV-e siècle*, în «Irénikon», t. XIV, nr. 4—5, 1937, recenzie de N.C. în «Biserica Ortodoxă Română», LVI (1938), nr. 1—4, p. 125—127).

în numeroase părți din ritualul liturgic. Recent, s-a vorbit de traducerea ecumenică a Bibliei, de această lucrare fiind direct răspunzător Secretariatul pentru unitatea creștină⁵⁸. Traducerea Bibliei este o necesitate misionară mereu actuală. Când Biblia este tradusă într-o limbă nouă, mesajul Vechiului și Noului Testament se adoptează la acea limbă, fapt mult apreciat de Decretul asupra activității misionare a Bisericii. Traducerea are datoria să redea cu toată fidelitatea textul original, dar în același timp duhul limbii, sentimentele și gândirea care diferă de la un popor la altul. Traducerea Bibliei este o necesitate ecumenică. Biblia este un bun comun, cel mai prețios al Bisericilor separate.

Traducerea Bibliei trebuie să permită o cunoaștere mai profundă și o mai bună interpretare a cuvântului lui Dumnezeu. Apoi toți credincioșii trebuie să aibă acces la Sfânta Scriptură — motiv misionar valabil pentru toate timpurile. De aici decurge și necesitatea traducerilor Bibliei în limbile vii, operă care trebuie să fie făcută de fiecare generație, pentru că cuvântul lui Dumnezeu trebuie să fie transmis în toate timpurile⁵⁹. Sfânta Scriptură este dată tuturor ca un loc privilegiat al cercetării noastre, a unității în adevăr, ca izvorul cel mai profund al credinței, care trebuie cercetat, înțeles și mărturisit⁶⁰.

«Învățătura Bisericii, spune Prea Fericitul Patriarh Justinian, nu este alta decât învățătura Întemeietorului ei, Domnul și Mîntuitorul nostru Iisus Hristos, așa cum ne-au transmis-o Sfinții Apostoli sub călăuzirea Duhului Sfînt și cum ne-au tălmăcit-o Sfintele Sinoade și Sfinții Părinți, în decursul timpului, sub călăuzirea aceluiași Duh Sfînt. Pe tărîmul acestei slujiri, Bisericii i-au stat și-i stau încă în față două porunci: să păstreze moștenirea evanghelică în totalitatea și curăția ei de la început, fără adăugiri sau știrbituri care să-i schimbe înfățișarea; și să răspîndească învățătura evanghelică, dospind toată frămîntătura cu aluatul curat al iubirii de Dumnezeu și al iubirii de oameni»⁶¹.

Lipsa sau puțina iubire de Dumnezeu și de oameni duce la deosebirile și neînțelegerile dintre oameni. Sfinții Părinți sînt exemple vii de dragoste față de Dumnezeu și semenii. De aceea puritatea credinței lor se unea în mod armonios cu năzuința spre unitate. Acești doi factori, puritatea credinței și năzuința spre unitate, sînt meniți să fie și azi călăuze pe drumul înțelegerii și buneii stări a omenirii.

Dacă în secolele de frămîntări doctrinare cauze diverse stimulau neînțelegerile dogmatice, în zilele noastre, dimpotrivă, creștinii tuturor confesiunilor sînt cuprinși de rîvna sinceră de a se înțelege reciproc și de a găsi un limbaj comun.



58. Traducerea Noului Testament va lua sfîrșit în anul 1970, iar Sfînta Scriptura, în întregime, în anul 1975 («Réforme», nr. 1137 din 31 dec. 1966).

59. Alois Grillmeier, S.J. *La Sainte Ecriture dans la vie de L'Eglise*, în *Vatican II, La Révélation divine*, t. II, Les Editions du Cerf, Paris, 1968, p. 445—446.

60. J. Bosc, *Parole et unité*, în «Istina», 1967, nr. 3—4, p. 389.

61. Justinian Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Pastorală adresată clerului și credincioșilor cu prilejul Sfințelor Sărbători ale Învierii Domnului — 1967*, în *Apostolat Social*, IX, *Umanismul Evanghelic și responsabilitatea creștină, Pilde și indemnuri pentru cler*, București, 1968, p. 201.

CINSTIREA APROAPELUI DUPĂ DECALOG*

Opera pe care Dumnezeu a înfăptuit-o metodic în istoria poporului lui Israel, a început o dată cu încheierea legământului pe Muntele Sinai. Aici, departe de neamuri străine și idolatre, Israel primește o Lege nouă și începe o viață nouă. Fundamentul acestei Legi este «Decalogul» deoarece face parte integrantă din «Cartea Legământului» (sefer habberit — Ieș. XX, 22 — XXIII, 33), în care accentul este pus în special pe normele moral-sociale.

La poalele Muntelui Sinai, Israel, pregătit trupește și sufletește, așteaptă încheierea legământului, prin Moise care urcase în munte. Dumnezeu încheie cu Moise noul legământ pentru întregul popor. Drept mărturie a încheierii legământului, Moise primește din partea lui Dumnezeu două «table de piatră» (huchot haabanim — Ieș. XXIV, 12; XXXI, 18; Deut. IX, 9, 11)¹, pe care fuseseră «scrise cu degetul lui Dumnezeu» (Ieș. XXI, 18; Deut. V, 22), sub formă de porunci, principiile de bază ce trebuiau să se imprime în inima poporului asemenea scrierii pe piatră. În total sînt zece porunci, de unde și denumirea generală de «Decalog».

Denumirea de «Decalog», folosită în limbajul teologic pentru a desemna cele zece porunci revelate de Dumnezeu lui Moise, nu se întîlnește în Biblie. Dar ea își are fundamentul în expresia biblică: «Aseret Haddebarim — cele zece cuvinte» (Ieș. XXXIV, 28; Deut. IV, 13; X, 4) și derivă din expresia folosită în textul grecesc al Septuagintei: *εί δέκα λόγοι* sau *τά δέκα ρήματα*. Operă unitară ca fond și formă, cuprinzînd mai mult porunci negative însoțite de motivări sau sancțiuni, Decalogul îmbrățișează întregul domeniu al vieții religios-morale a poporului evreu, fiind pentru el un adevărat îndreptar de viață. După forma literară, Decalogul poate fi socotit o admirabilă operă a epocii. După fond, el stă în centrul întregii Legi și este constituția mozaismului, deoarece exprimă voința lui Dumnezeu redată în convorbirea directă cu Moise, cu scopul de a reglementa viața comunității teocratice a lui Israel, atît sub raport religios cît și sub raport social.

Decalogul îmbrățișează întreaga viață a poporului, pentru ca, educat în școala Legii, acesta să se ridice la înălțimea misiunii sale, prin dezvoltarea sentimentului de culpabilitate și răspundere, astfel încît ideea de păcat să se contureze cît mai clar în cugetul său, dorința de mîntuire să sporească, iar credința și speranța într-un mîntuitor să se întărească. Formulate scurt, clar și precis, poruncile Decalogului descoperă omului voința lui Dumnezeu, voință care, imprimîndu-se cît mai adînc în

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

1. După cuprins și importanță, cele două table sînt numite «tablele legământului — huchot habberit» (Deut. IX, 9—11), «tablele mărturiei — huchot haedut» (Ieș. XXXI, 18), «legea și porunca — hattora vehammitsra» (Ieș. XXX, 18). Primele table au fost distruse de Moise din cauza închinării poporului la vițelul de aur, însă Dumnezeu le-a reînnoit (Ieș. XXXIV). Aceste table s-au păstrat apoi ca obiect sacru în Chivotul legământului (Ieș. XXV, 16—21; Deut. V, 2; I Regi VIII, 9).

conștiința omului, trebuia să-l ferească de păcat și să-l determine a se apropia de Dumnezeu prin practica Legii.

Iată de ce la poporul lui Israel religiosul s-a împletit atât de mult cu moralul și cu socialul, încât unei înalte concepții religioase, cum a fost monoteismul biblic, i-a corespuns o concepție moral-socială înfățișată în acea epocă la celelalte popoare concepție superioară tuturor concepțiilor existente până la apariția creștinismului.

Într-adevăr concepția despre lume a antichității orientale era o concepție astrologo-mitologică, cu o credință despre determinarea soartei oamenilor și a popoarelor de către soare, lună și stele, concepție în care nu se mai afla loc și pentru Providența divină. Orientului antic îi era străină credința într-un Dumnezeu unic, creator al universului și al omului, credință de care era condus și însuflețit poporul evreu. De asemenea, păgânismului i-a fost străină ideea despre misiunea omenirii în raport cu planul lui Dumnezeu, idee pe care Dumnezeu a descoperit-o poporului evreu².

Decalogul — punctul central care a stat la baza dezvoltării tuturor normelor morale și sociale înscrise în Vechiul Testament (Lev. XIX; XX; XXIII; Deut. IV; VI; X—XI, etc.) — s-a păstrat în două recenzii: prima în Ieș. XX, 1—17, iar a doua în Deut. V, 6—21. A doua recenzie se deosebește de prima doar în formularea și motivarea poruncilor a patra și a zecea, ceea ce nu schimbă însă fondul lor religios-moral³.

«APROAPELE» ÎN LIMBAJUL BIBLIC. — În ordinea înșirării poruncilor din Decalog, pe primul plan stau îndatoririle credinciosului față de Dumnezeu (poruncile I—IV), iar pe planul al doilea normele care reglementează raporturile sociale dintre oameni (poruncile V—X). Primele patru porunci, întrucât interzic idolatria și profanarea numelui lui Dumnezeu și prescriu datoria de a cinști pe Dumnezeu în ziua a șaptea, țin trează conștiința despre un Dumnezeu și ordonă ca fiecare om să-L cinstească și să-L iubească mai presus de orice. Ultimile cinci porunci pun pe credincios în fața cerințelor vieții, trezindu-i conștiința răspunderii personale față de drepturile celorlalți oameni. De aici rezultă că conștiința îndatoririlor sociale izvorăște din obligațiile omului față de Dumnezeu. După Vechiul Testament, datoriile noastre față de Dumnezeu sînt temeiul datorii noastre către aproapele, iar împlinirea datorii față de Dumnezeu este cea mai bună garanție a împlinirii îndatoririlor către aproapele.

De la început trebuie subliniat faptul că, în Vechiul Testament, termenul de «aproape» nu era înțeles în sensul de astăzi. Pentru noțiunea de «aproapele» evreii

2. Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, *Dumnezeu și lumea după Vechiul Testament în comparație cu concepțiile orientale*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIII, (1957), nr. 1—2, p. 69.

3. În Ieșire (XX, 11), motivarea zilei de odihnă are un sens strict religios, fiind pusă în legătură cu încetarea activității divine după cele șase zile ale creației. Motivarea din Deuteronom (V, 15) are un sens social-umanitar; de aceea, expresia «zamor — adu-ți aminte» (Ieș. XX, 8) este înlocuită cu «șamar — păzește» (Deut. V, 12). O deosebire între cele două redactări se înfățișează și în ordinea înșirării ideilor din porunca a zecea: în timp ce în Ieșire (XX, 17), prin repetarea expresiei «I'ô tachmod — să nu dorești», se separă «casa» de celelalte bunuri materiale ale apropiatului, în Deuteronom (V, 14—16) sînt unele mici adaosuri, care sînt o dezvoltare sau o mai pronunțată insistență în respectarea și împlinirea poruncilor. Prin repetarea Legii în Deuteronom, Moise voia să adîncească și mai mult în conștiința poporului legămîntul cu Dumnezeu, mai ales că din generația prezentă la încheierea legămîntului, nu mai erau în viață decît el, Iosua și Caleb. Cf. Paul Heinisch, *Das Buch Exodus, übersetzt und erklärt*, Bonn, 1934, p. 267, D. S. Mowinckel, *Le Décalogue*, Paris, 1927, p. 112).

foloseau mai multe cuvinte: rea עָרֵב cel apropiat, fratele (Ieș. XX, 16—17; Deut. XIII, 7; Prov. XVII, 17; Oseea III, 1); carob קָרוֹב , cel care se apropie de cineva, adică aproapele (Ieș. XII, 4; Ps. CXVIII, 151); ach אָח , frate, rudenie apropiată, dar și prieten sau cel de același neam (II Regi I, 26; Iov VI, 15); iadid יָדִיד prietenul, adică cel pe care-l cunoaștem bine (Isaia V, 1; Ps. LX, 7, etc.)⁴.

În Vechiul Testament, noțiunea de «aproapele» era totuși limitată. Ea începea cu fratele propriu-zis, continuînd cu rudele apropiate și sfîrșind cu cei de același neam și de aceeași credință. Acest fapt a jucat un mare rol în viața poporului evreu. Căci, deși poporul ales mărturisea că toți oamenii sînt creaturi ale lui Dumnezeu, purtînd într-însii același chip al Creatorului (Fac. I, 26—29; II, 18—26), atitudinea evreilor față de cei de alt neam nu a corespuns întru totul cu această premisă dogmatică.

În practică, evreul nu trata drept semeni ai săi decît pe connaționali: «Să nu dușmănești pe fratele tău în inima ta... să nu te răzbuni cu mîna ta și să n-ai ură asupra fiilor poporului tău, ci să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși» (Lev. XIX, 17—18; Deut. XXIII, 19—20, etc.). A nu dușmăni pe connaționali tăi însemna a nu căuta să te răzbuni pe ei, fiindcă sînt frații tăi, sînt aproapele tău, iar față de aproapele tău trebuie să te porți cu iubire. Datorită acestei concepții, cei de alt neam nu se bucurau de avantajele pe care le oferea peste tot Legea mozaică israeliților. De aici însă nu urmează că totdeauna la poporul ales cei de alt neam erau considerați ca dușmani. «Dimpotrivă, străinii care locuiau cu evreii se bucurau de diferite privilegii. Este vorba de străinii așezați în mijlocul iudeilor și care deveniseră prozeliți, sau cu care, din cauza conviețuirii, poporul ales trebuia să găsească un modus vivendi»⁵. Față de aceștia, Vechiul Testament poruncește poporului ales să se poarte cu bunătate: «Străinul care s-a așezat la voi să fie pentru voi ca și băștinașul vostru: să-l iubiți ca pe voi înșivă, că și voi ați fost străini în pămîntul Egiptului» (Lev. XIX, 34).

În majoritatea cazurilor, Vechiul Testament recomandă poporului ales o purtare distantă și aspră față de cei idolatri (Deut. XXIII, 20; XXV, 2; Num. XXXIII, 51—52). Temeiul acestei atitudini a fost de natură religioasă, în sensul că evreii erau conștienți că se deosebesc de celelalte popoare prin aceea că au fost învestiți de Dumnezeu cu demnitatea de «popor ales». Toate popoarele au fost create de Dumnezeu, dar ales a fost numai unul singur, poporul evreu. Cu acest popor, Dumnezeu a încheiat un legămînt prin care El se obliga să-i fie ocrotitor și sprijinitor, urmînd ca în schimb, evreii să rămînă statornici în credință și în faptele corespunzătoare. Orice alunecare către închinarea la idoli însemna o încălcare a legămîntului încheiat și atrăgea după sine mînia lui Dumnezeu, manifestată prin grele pedepse.

De aceea se considera că denumirea de «aproapele» sau «semen» nu putea fi acordată decît aceloră față de care Dumnezeu însuși se poartă cu iubire (Ps. CXXXVIII, 19—22). În practică însă «s-a ajuns să se creadă că a disprețui pe cel de alt neam ar fi o dovadă a zelului și cinstirii către Dumnezeu»⁶.

4. F. Vigouroux, *Amie*, în «Dictionnaire de la Bible», Paris, 1912, tom. I, col. 479—480.

5. I. W. Rothstein, *Moses und das Gesetz*, I Hälfte, Berlin, 1911, p. 20.

6. Alphons Steinmann, *Jesus und die soziale Frage der Gegenwart*, Paderborn, 1929, p. 116—117.

Totodată, noțiunea de «aproapele în Vechiul Testament era strîns legată de noțiunea de «drept» și «dreptate». Evreii nu puteau să considere ca «aproape» al lor pe cei care făceau nedreptate. Ei erau profund indignați, văzînd cum cei puternici apăsau și exploatau pe semenii lor. Însuși Moise a fost cuprins de o mare indignare văzînd cum egiptenii apăsau și chinuiau pe connaționalii săi. Într-o zi, văzînd cum un egiptean bătea pe unul dintre connaționalii săi, Moise, cuprins de indignare, a ucis pe asupritor (Ieș. XI, 12). Luînd apărarea celui asuprit, el și-a pus viața în primejdie, fiind silit să se refugieze în țara madianiților. Cu ocazia chemării sale Moise află că Dumnezeu urăște nedreptatea, apăsarea și exploatarea (Ieș. III, 8), de aceea era gata oricînd să mure și să condamne nu numai pe apăsătorii străini, dar și pe cei din mijlocul poporului său. O dată, văzînd el că un israelit lovește pe semenul său de același neam, a strigat: «De ce bați pe aproapele tău?» (Ieș. II, 13). Tot el a luat apărarea fetelor preotului din Madian (Ieș. II, 16—17) deși acelea erau de alt neam, fapt pentru care preotul Raguei l-a tratat ca pe un semen al său, deoarece făcuse dreptate.

Dacă prin aproapele Vechiul Testament înțelegea numai pe frați, rude, prieteni și cei de același neam și aceeași credință, desigur că și cinstirea aproapelui se limita la aceștia. De aceea, expresiile ebraice legate de noțiunea de «cinstire» arată că membrii poporului ales cinsteau mai ales pe cei de același neam (Lev. XIX, 32; XX, 15), prin stimă și dragoste reciprocă (Ier. XV, 19) ⁷.

Cinstirea sau prețuirea aproapelui în Vechiul Testament începea cu viața de familie și imbrățișa întreaga viață socială. Și Decalogul statornicește în mod precis în ultimile cinci porunci, cinstirea și prețuirea aproapelui, cinstire care este strîns legată de concepția despre aproapele.

VIAȚA FAMILIALĂ DUPĂ DECALOG. — Importanța deosebită pe care o are familia, ca temelie a vieții sociale și ca loc în care se naște pentru prima oară ideea de aproapele, face ca Decalogul să se ocupe, în două din poruncile sale de acest mic, dar fundamental organism social: mai întîi, în porunca a cincea, care normează raporturile dintre părinți și fii (Ieș. XX, 12; Deut. V, 16) și apoi în porunca a șaptea, care reglementează raporturile dintre soți. Este cunoscut faptul că pentru Vechiul Testament binecuvîntarea cea mai mare a familiei și în special a mamelor era nașterea a cît mai mulți copii. Mîndria cea mai mare a unei familii era numărul cît mai mare al urmașilor. Lipsa de copii constituia o rușine și o mare necinste pentru o familie. Vechiul Testament cuprinde exemple în care mai ales soțiile roagă pe Dumnezeu să facă să rodească pîntecele lor, pentru a spăla rușinea și ocara care apăsă asupra familiei (Fc. XX; XXI; I Regi I, 11). De ceea copii erau considerați drept o binecuvîntare a lui Dumnezeu (Deut. XXVIII, 14; Psalm CXII, 8—9), iar lipsa lor o pedeapsă dumnezeiască (Fac. XVI, 2; I Regi I, 6 etc).

Porunca cinstirii părinților este formulată pozitiv: «Cinstește pe tatăl și pe mama ta, ca să-ți fie ție bine și să trăiești zile multe pe pămîntul pe care ți-l va da

7. Verbul hadar הָדַר = a împodobi, a onora, a cinsti, este folosit deseori și cu sensul de «a evidenția», «a distinge», «a respecta» (Ieș. XXIII, 3; Lev. XIX, 15). Cu aceleași sensuri este folosit și verbul kebad — כָּבַד (Ieș. XX, 12). Cf. Wilhelm Gesenius, *Handwörterbuch über das Alte Testament*, siebzehnte Auflage, Leipzig 1921, p. 175 și 331.

Domnul Dumnezeu tău». Ea cere imperativ fiilor respect și cinstire față de părinți și urmează imediat după poruncile care privesc îndatoririle religioase ale credinciosului față de Dumnezeu. Acest fapt nu este lipsit de importanță, deoarece fiii își au existența de la Dumnezeu prin mijlocirea părinților. Pentru fii, părinții sînt aproapele cel mai imediat pe care trebuie să-l cinstească și să-l iubească.

Îndatorirea fiilor de a-și cinsti părinții cuprinde toată gama sentimentelor și faptelor: de la recunoștință și dragoste, la ajutorare, pe care urmașii le datorează celor ce i-au născut, i-au crescut și i-au educat pentru viață. De aceea, prin noțiunea «kabbed» a cinsti, a onora (Ieș. XX, 12) se exprimă tot ceea ce copiii datorează părinților: supunere, ascultare, recunoștință, dragoste, ajutor în nevoile lor morale și materiale. Cinstirea părinților a fost considerată totdeauna o datorie morală a copiilor, dar acest sentiment natural la celelalte popoare nu aveau o sancțiune înaltă. De aceea, la majoritatea popoarelor antice, ea a fost înțeleasă greșit. Astfel, «la vechii egipteni fiii nu erau obligați să-și întrețină părinții cînd aceștia deveneau infirmi sau neputincioși, ba uneori chiar îi omorau considerînd că le fac un bine, sau îi lăsau fără ajutor pînă cînd mureau de foame. La alte popoare, mama, după moartea sotului, ajungea în situația de supusă fiului ei celui mai mare, iar acesta făcea ce voia cu ea»⁸.

În aceste împrejurări, porunca cinstirii părinților din Decalog stabilește gradul înalt de viață moral-socială la care trebuia ridicată familia datorită importanței deosebite pe care o are ea în sînul societății. Celor care-și cinstesc și-și ajută părinții, Dumnezeu le promite binele și mai ales o viață îndelungată pe pămînt (Ieș. XX, 12), adică, după cum remarcă Fericitul Ieronim Fericitul Augustin și Sfîntul Ambrozie, satisfacțiile și bunurile temporare, de care de altfel se îndeletnicea în general Legea Veche⁹.

Că ascultarea și respectul față de părinți a fost totdeauna izvor de bunuri și alese bucurii pentru copii, reiese clar din nenumărate exemple din Pentateuh. Astfel, Noe binecuvîntează pe fiii săi Sem și Iafet pentru respectul și cuviința pe care le-au avut față de el (Fac. IX, 26—27); Avraam se bucură de fiul său Isaac (Fac. XXI, 8), iar acesta ascultă de tatăl său chiar atunci cînd Avraam vrea să-l înjunghie și să-l aducă jertfă pe altar (Fac. XXII, 7—10). Pentru respectul și dragostea sa, Avraam îl binecuvîntează și-i lasă moștenire toate averile sale (Fac. XXV, 5—6). De asemenea, este cunoscută binecuvîntarea rostită de Isaac pentru Iacob (Fac. XXVII, 8—31), precum și dragostea pe care Rebeca a arătat-o față de fiul ei (Fac. XXVII, 8—18; și 42—46). În această privință, este grăitor și exemplul lui Iosif, care, din dragoste și respect față de părinți, nu precupește nici un efort pentru a-și ajuta alți părinții cît și frații, deși aceștia îl vînduseră ca rob egiptenilor (Fac. XXXVII; XLII, XLIII, XLV—XLIX).

În strînsă legătură cu porunca a cincea stau toate îndemnurile adresate fiilor de Sfînta Scriptură a Vechiului Testament: «Să cinstească fiecare pe tatăl său și pe mama sa» (Lev. XIX, 3) și să nu se poarte cu necuviință față de părinți, fapt pentru care erau pedepsiți (Lev. XX, 11; XVIII, 7—8; Deut. XXII, 30).

8. G. Maspero, *Histoire ancienne*, Paris, 1895, vol. I, p. 167—168.

9. Fer. Ieronim, «*Dialog contra pelagianilor*»; Fer. Augustin, *Cartea I-a împotriva adversarilor Legii și profeților*; Sf. Ambrozie, *Comentar la psalmul XLIII, 18*, cf. J. A. Petit, *La Sainte Bible avec commentaire d'après Dom. Calmêt, les Saints Peres et les exégètes anciens et modernes*, Paris, 1889—1906, tom. I, p. 577.

Dacă aceste îndatoriri înalte și nobile sînt recompensate în chip deosebit, Legea cere aspra pedepsire a celor ce nu împlinesc porunca cinstirii părinților: «Cel ce va grăi de rău pe tatăl sau pe mama sa, acela să fie omorît» (Ieș. XXI, 17; Lev. XX, 9); «De va avea cineva fecior rău și nesupus, care nu ascultă de vorba tatălui său și a mamei sale, iar aceștia l-au pedepsit, dar el tot nu-i ascultă,... să-l ducă la preoții și bătrînii cetății, iar aceia să-l omoare cu pietre» (Deut. XXI, 18—21). În general Legea prevede ca cei ce nu-și cinstesc părinții să fie blestemați în fața întregului popor (Deut. XXVII, 16), iar cei care-și lovesc părinții să fie omorîți (Ieș. XXI, 15).

Despre îndatoririle părinților față de copii, porunca a cincea a Decalogului nu amintește nimic, presupunînd că «înclinarea naturală adaugă, completează și înlocuiește toate preceptele»¹⁰. În unele cazuri însă Legea spune că bărbații să nu nesocotească pe nici unul din fiii săi, iar dreptul de întii-născut să se acorde aceluia care avea în mod real, această calitate, indiferent din ce soție ar fi fost născut (Deut. XX, 15—16).

Porunca cinstirii părinților nu s-a limitat însă numai la cadrul strict familial, ci s-a extins la o sferă mai largă a vieții sociale, încît, de la cinstirea părinților trupești, s-a trecut la cinstirea părinților spirituali, la respectarea învățătorilor și a educatorilor, precum și a conducătorilor societății. Această cinstire trebuie deci să îmbrățișeze pe toți cei ce se îngrijesc de bunăstarea și de fericirea oamenilor în viața lor socială, pentru că celor ce continuă opera de instruire și educație a părinților trupești, li se revine aceeași cinstire exprimată prin dragoste, respect, ascultare și supunere.

O bună desfășurare a vieții familiale nu se poate însă asigura numai prin stabilirea raporturilor dintre copii și părinți. Ea este condiționată încă de mulți alți factori, al căror ansamblu, garantează o viață familială normală, într-o atmosferă de dragoste și respect reciproc.

O condiție importantă în acest sens pentru familie o constituie păstrarea fidelității conjugale, pe care Decalogul o cere într-o formulare negativă în porunca a șaptea: «Să nu săvîrșești adulter — «l'o tinaf» (Ieș. XX, 14; Deut. V, 18)¹¹. Prin interzicerea adulterului, porunca a șaptea urmărește să asigure păstrarea unității, armoniei și curăției familiei. Adulterul este păcatul prin care se violează fidelitatea conjugală, și se tulbură încrederea reciprocă și buna înțelegere între soți. De împlinirea acestei porunci depindea deci păstrarea unității căminului familial întemeiat pe căsătorie.

Raporturile dintre membrii primei familii umane, înainte de căderea în păcat erau caracterizate printr-o egalitate deplină. Adam și Eva proveneau din mîinile aceluiași Ziditor, erau făcuți din același material, aveau aceleași calități și aceeași misiune (Fac. XX, 26—28). Prin cădere, aceste calități s-au zdruncinat. Cu toate acestea,

10. André Baudrillard: *Moeurs païennes — Moeurs chrétiennes*, vol. I, Paris, 1929, p. 38.

11. Porunca a șaptea din Decalog se îndreaptă mai întii împotriva adulterului, și numai prin extensiune interzice desfrîul. Acest fapt rezultă din însăși textul ebraic, unde găsim expresia «L'o tinaf = a săvîrși adulter», în opoziție cu «zana» = a se prostitua, a desfrîna». Septuaginta a tradus originalul ebraic prin οὐ μοιχεύσεις de la μοιχεύω = a comite adulter, iar Vulgata are la Ieșire (XX, 14): «non moechaberis», iar la Deuteronom (V, 18): «neque moechaberis» de la verbul «moechor — ari», cu același înțeles. Traducerea în românește, în Sfînta Scriptură a acestei porunci prin cuvintele «să nu preacurvești» este mai apropiată de original decît în forma «să nu desfrînezi» pe care o găsim în unele traduceri mai noi (ed. 1936, 1938, 1968). Cf. Pr. Prof. *Îndatoriri moral-sociale după Decalog*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 9—10, p. 612.

raporturile dintre membrii familiei ebraice s-au menținut pe o treaptă superioară, în comparație cu celelalte popoare ale antichității. Iată situația în familiile grecești: «Noi avem o curtezană pentru plăcerile noastre, o concubină pentru a primi de la ea îngrijirile pe care le reclamă sănătatea noastră, ne luăm o soție pentru a avea copii legitimi și o păzitoare credincioasă peste ceea ce constituie casa noastră»¹². Afară de curtezane care se bucurau de o situație strălucitoare, femeia greacă nu avea mai nici o libertate. Ea era totdeauna sub puterea stăpînului, a tatălui, soțului sau a tutorelui, fiind privită ca o simplă marfă care se putea vinde și cumpăra cu bani.

La evrei însă femeia ca soție făcea parte integrantă din familie, avînd îndatoriri și drepturi deosebite. Astfel, printre altele, femeia avea drepturi cu privire la proprietate; dacă ea primea avere cînd se căsătorea, această avere nu trecea pe seama soțului, ci rămînea mai departe proprietatea ei. Toate acestea relevă faptul că la evrei femeia ca soție era mult mai respectată decît la celelalte popoare.

Vechiul Testament nu oprește poligamia, dar nici nu o recomandă (Fac. IV, 9). Încă în primele cărți ale Vechiului Testament se atrage mereu luarea-aminte asupra necazurilor și neînțelegerilor pe care poligamia le pricinuieste bărbatului (Fac. XXIX, 30; Deut. XXI, 15 ș.u.). Moise, atunci cînd intervine în istoria poporului evreu, găsește forma de familie poligamică și, pentru că nu putea să stîrpească dintr-o dată poligamia, ia unele măsuri de restricție. Astfel, el interzice favorizarea copiilor proveniți de la o soție preferată în defavoarea celor proveniți de la alte soții, lucru care se practica și pe care îl găsim chiar la Avraam, care alungă pe Agar și pe fiul ei Ismail (Fac. XXI). De asemenea, dacă o fecioară cumpărată ca sclavă era dată drept concubină fiului stăpînului, ea nu mai putea fi tratată ca sclavă, ci ca fiică, iar dacă fiul își lua mai tîrziu soție legitimă, prima nu putea fi îngrădită în drepturile ei; dacă nu se respecta această regulă, i se reda libertatea (Ies. XXI, 9—11). În astfel de împrejurări, porunca Decalogului readuce căsătoria la forma ei monogamică instituțională (Fac. I, 28), întărind astfel cinstea și respectul între soți și în societate. Încălcarea fidelității conjugale se pedepsea cu moartea (Lev. XX, 10—14), pedeapsa fiind valabilă pentru ambii soți: «De se va găsi cineva dormind cu femeie măritată, pe amîndoi să-i dați morții: atît bărbatul care a dormit cu femeia, cît și femeia. Și așa să stîrpești răul din Israel. De va fi vreo fată tînră logodită cu bărbat, și cineva a va întîlni în cetate și se va culca cu dînsa, să-i aduceți pe amîndoi la poarta cetății aceleia și să-i ucideți cu pietre; pe fată pentru că n-a strigat în cetate, iar pe bărbat pentru că a necinstit pe femeia aproapei său» (Deut. XXII, 22—25). Mirele care cu rea credință își acuza mireasa de lipsă de feciorie, iar această acuzație se dovedea nedreaptă, se pedepsea cu o amendă de 100 de sicli de argint, pe care o încasa tatăl fetei, pentru că a defăimat-o, iar el nu se mai putea despărți toată viața de acea femeie (Deut. XXII, 13—20). Pentru evitarea abuzurilor, Legea a stabilit ca atunci cînd bărbatul își bănuia soția de infidelitate să se verifice această bănuială prin ceea ce se numea «jurămîntul de curăție» (Num. V, 12—28). La prima vedere, s-ar părea că Legea este prea aspră în condamnarea adulterului, însă acest lucru a fost necesar ca o măsură de prevedere în apărarea demnității și unității familiei.

12. Demosthene, *Plaid de Thèomnestè et Appollodore contree Nèera*, tom. II, p. 351. Cf. A. Baudrillart, *op. cit.*, p. 39.

Contra necinstitirii aproapelui prin adulter se ridică și profetii, care condamnă aspru acest greu păcat (Prov. II, 16; V, 27; VI, 32; Ier. VII, 9; XXIII, 10 etc.). Cu deosebire Maleahi și-a concentrat activitatea principală asupra înobilării vieții familiale, pentru ridicarea femeii și pentru restabilirea căsătoriei în forma ei curată primordială (II, 11, 14—16).

Iată cum, într-o epocă în care imoralitatea primejduia adesea viața de familie și când femeia era socotită ca un mijloc de exploatare din cele mai rentabile, Decalogul se ridică împotriva practicilor detestabile ale epocii și cere statornicirea unei vieți normale în familie și în societate. Pentru vremea de atunci, porunca Decalogului însemna un mare pas înainte în lupta pentru ridicarea femeii și pentru clădirea unei lumi noi prin cinstirea și respectarea reciprocă a oamenilor și prin curăția morală a vieții de familie.

Poruncile următoare au scopul de a normaliza și călăuzi buna desfășurare a raporturilor imediate dintre om și om. Ele vor să imprime omului o conduită deosebită în viață cu scopul de a face evidentă demnitatea și superioritatea omului față de celelalte creaturi văzute. Ultimele porunci ale Decalogului protejează cele mai alese bunuri pămîntești ale omului: viața trupească, onoarea și proprietatea. «Această gradare, ca și formularea negativă a acestor porunci, nu este lipsită de sens. În primul rînd înșirarea păcatelor, începînd de la cele mai grave și ajungînd la cele mai puțin grave, de la fapta externă la cuvînt și la pofta păcătoasă, dovedește pe deplin că actul extern nu se poate despărți de interiorul sufletesc al omului. În al doilea rînd, vrea să arate că omul poate să evite faptele rele prin înfrînarea poftelor și astfel să nu cadă sub pedeapsa Legii»¹³. Din acest motiv, aceste porunci le găsim într-o formulare negativă pe cît de lapidară, pe atît de categorică. Toate încep cu negația ebraică absolută «l'o», ca expresie a celei mai aspre și total interziceri a acțiunilor, cuvintelor și atitudinilor contrare poruncilor lui Dumnezeu.

RESPECTUL ȘI DATORIA DE A PĂSTRA ȘI APĂRA VIAȚA APROAPELUI. — Datoria de a păstra și a apăra viața aproapelui este unul din motivele primordiale și elementare care însușesc pe orice om în atitudinea sa față de aproapele. Viața este cel mai înalt bun al omului și de aceea crușarea ei trebuie să fie un imperativ categoric pentru toți oamenii. Dreptul la viață este un drept înscris în legea naturală ca rezultat al creației omului de către Dumnezeu. De aici rezultă consecința că omul nu are dreptul absolut asupra vieții. Acest drept este rezervat numai Creatorului, de unde și porunca Decalogului de interzicere categorică a omuciderii: «Să nu ucizi — lo tirtsach». Această poruncă, a șasea, își află deci temeiul în dreptul absolut pe care-l are Dumnezeu asupra vieții omenești, ca cel ce este izvorul ei (Ieș. II, 7—8; Deut. XXXII, 39). Viața pentru om este un bun revărsat din dragostea și atotbunătatea divină, iar omul are datoria de a-l spori și desăvîrși în folosul propriu și spre binele semenilor săi. «Fiecare viață este o chemare dată de Dumnezeu unui om, o temă de realizat și chemarea aceasta, tema dată, trebuie realizată pînă la capătul natural al ei, rînduit de Dumnezeu, pentru că viața este o datorie la care Dumnezeu a chemat pe om. Cine ia viața unui om, zădărnicește această chemare, încalcă suveranitatea lui Dumnezeu, necinstește pe aproapele»¹⁴.

13. H. J. Crelier, *L'Exode în La Sainte Bible avec commentaires III*, Paris, 1902, p. 171.

14. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae. «Să nu ucizi», în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXII (1964), nr. 3—4, p. 83.

Importanța vieții pentru om a făcut pe cei vechi să condamne omuciderea încă înainte poruncii din Decalog. Fratricidul lui Cain (Fac. IV, 10), este osîndit și porunca dată de Dumnezeu lui Noe (Fac. IX, 5—6) interzice vărsarea de sînge omelesc, cu motivarea expresă că prin vărsare de sînge se distruge viața, se distruge însuși chipul lui Dumnezeu în om. Însăși poziția pe care Dumnezeu a hărăzit-o omului de la început : de conducător peste toate cele ale lumii (Fac. I, 28) este un temel de respect și cinstire pentru viața aproapelui.

Cu toate acestea însă, și la evrei erau cazuri de omucidere, dar numai ca pedeapsă dată în conformitate cu Legea : «De va lovi cineva pe un om și acela va muri, să fie dat morții. Iar de nu-l va fi lovit cu voință, ci din îngăduirea lui Dumnezeu i-a căzut sub mîna, îți voi hotărî un loc unde să fugă ucigașul» (Ieș. XXI, 12—13). Pedeapsa cu moartea era socotită ca o aplicare a principiului dreptății între oameni, ca sancțiune pentru abaterile grave de la prescripțiile Legii : «Dacă va ucide cineva pe aproapele său cu bună știință și cu vicleșug și va fugi la altarul meu, chiar de la altarul meu să-l iei și să-l omori (Ieș. XXI, 14—15 și Deut. XXX, 11—13). «Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte» (Ieș. XXI, 24—25) constituia unul din principiile esențiale ale Legii, iar de la prescripțiile Legii nimeni nu avea dreptul să se abată (Deut. XVI, 19—20). Indiferent de felul în care cineva era ucis, Legea pedepsea fără cruțare pe făptaș : «Dacă cineva a lovit pe altul cu o unealtă de fier și acela a murit, acesta-i ucigaș și ucigașul trebuie omorît». La fel erau pedepsiți și cei care ucideau cu unelte de lemn sau prin lovire cu mîna (Num. XXXV, 16—21).

Pedeapsa capitală era de asemenea aplicată celor care se îndepărtau de Dumnezeu și aduceau jertfe idolilor, deoarece, după Vechiul Testament iubirea lui Dumnezeu condiționa binele și fericirea poporului ales, pe cînd ura și îndepărtarea de Dumnezeu constituiau izvorul tuturor nenorocirilor poporului (Deut. XVII, 2—5; XIX, 11—13). Pedeapsa se aplica după judecată în prezența martorilor : «Cel osîndit la moarte să moară după spusele a doi sau trei martori ; iar pe spusa unui singur martor să nu fie osîndit nimeni la moarte. Mîna martorilor să se ridice asupra lui, ca să-l ucidă înainte tuturor, și apoi să se ridice mîna a tot poporul (Deut. XVII, 6—7; Num. XXXV, 30—31). Celor care se fac vinovați de omucidere fără voie, Legea nu cere pentru ei pedeapsa capitală, ci le acordă refugiu în cetățile de azil, în care nu puteau să mai fie urmăriți și uciși, unde dreptul de răzbunare al singelui vărsat înceta : «Dacă cineva lovește pe altul din nebăgare de seamă fără dușmănie, sau aruncă ceva asupra lui fără gînd rău și acela moare..., atunci după judecata obștii să rămînă în cetatea de azil pînă la moartea marelui preot, pentru a scăpa de mîinele răzbunătorilor» (Num. XXXV, 22—29; Ieș. XXI, 13; Deut. XXI, 1—7).

Îndatorirea pentru om de a respecta viața semenului său are și ea o limită, deoarece dragostei față de aproapele îi premerge dragostea față de sine însuși ; îndatoririi de respectare a vieții altuia îi premerge îndatorirea păstrării și apărării vieții proprii. De aceea, stăpînit de instinctul natural al conservării vieții și de iubirea de sine, omul este dator a-și apăra viața lui mai întii și apoi pe a semenilor, mai ales atunci cînd este vorba de a se uni împotriva dușmanilor cotropitori (Ieș. XXI, 13; Jud. III, 21; IV, 21; Iudit XIII, 10 etc.). Această îndatorire arată clar că porunca Decalogului nu se poate limita numai la omuciderea propriu-zisă. Alături de omucidere trebuie puse și sinuciderea, războiul, actele de ură și dușmănie, cu un

cuvînt toate faptele păcătoase prin care se pune în primejdie viața omenească¹⁵. La drept vorbind, Vechiul Testament este împotriva omuciderii, a războiului, a urii și dușmăniei dintre oameni (Lev. XIX, 17; Deut. XX, 10—12), îndemnînd la pace (Deut. XX, 10—11), pentru ca astfel neînțelegerile dintre oameni să fie soluționate și rezolvate pe cale pașnică (Lev. XIX, 15—18). În general, în Lege, asigurarea unei vieți bune este legată de împlinirea poruncilor: «Vedeți să vă purtați așa cum v-a poruncit Domnul Dumnezeu vostru și să nu vă abateți nici la dreapta, nici la stînga... ca să fiți vii și să vă fie bine și să trăiți multă vreme în pămîntul pe care îl veți lua în stăpînire» (Deut. V, 32—34).

Conținutul moral superior imprimat vieții sociale de porunca a șasea a Decalogului precum și prescripțiile ulterioare ale Legii cu privire la viață, s-au ridicat cu mult deasupra concepțiilor religioase existente la celelalte popoare și chiar la evrei, pînă la promulgarea Decalogului. Astfel, la hitiți, popor contemporan cu poporul evreu (Ieș. XXXIV, 11; Deut. VII, 1), legea dădea proprietarului dreptul de viață și de moarte asupra sclavilor: Cînd un servitor mînia pe stăpînul său, era ucis fără nici o judecată. O dată cu el erau uciși și maltratați și membrii familiei sale¹⁶. «La babiloneni, slujitorii acuzați de nesupunere erau de asemenea omorîți sau pedepsiți prin mutilare, tăindu-li-se urechile, nasul, limba, fără ca aceste fapte de barbarie să aibă urmări asupra stăpînului»¹⁷. La unele popoare, dreptul la viață era călcat încă de la naștere. Spartanii obișnuiau să ucidă pe noii-născuți slabi de constituție; locuitorii Tirului jertfeau copii înainte de luptă, iar cananenienii jertfeau copii în cinstea zeului Moloh (Lev. XXIII, 21; II Regi, XV, 4; II Cron. XXVIII, 3; Ier. VII, 31; IX, 6, 16)¹⁸. Tot așa, la romani, viața sclavilor nu avea nici o valoare. «Seneca socotea pe sclavi drept niște animale sau o mobilă oarecare. Ca urmare, la vamă pentru un sclav se plătea aceeași taxă ca și pentru un asin ori un cățir, iar bătrînii bolnavi erau vînduți ca mobile uzate sau omorîți ca animalele»¹⁹.

Toate acestea arată o concepție religioasă eronată și o morală socială inferioară celei promulgate de Decalog. La evrei legea orea proprietarilor dreptul asupra vieții slujitorilor și îngăduia chiar ca sluga să fie răzbunată: «De va lovi cineva pe robul său sau pe slujnica sa cu toiagul, și ei vor muri sub mînia lui, aceia trebuie să fie răzbunați» (Ieș. XXI, 20, 26, 27). Cei care erau loviți de stăpîni din diferite cauze trebuiau să fie eliberați: «De va lovi cineva pe robul său în ochi sau pe slujnica sa o va lovi în ochi și ea îl va pierde, să-i dea slobozenie pentru ochi. Și de va pricinui căderea unui dinte al robului său sau al roabei sale, să le dea drumul pentru acel dinte» (Ieș. XXI, 26—27). Iată deci cum comparativ cu obiceiul la celelalte popoare din vechime — Legea mozaică venea în ajutorul celor apăsați, urmărind să redea vieții adevărata ei valoare primordială (Fac. I, 7, 15).

15. Despre sinucidere, legea nu amintește nimic, pentru că ea se înfîlcea extrem de rar în vechime și deci nu era necesară interzicerea formală. Mai tîrziu, cînd cazurile de sinucidere se înfîlesc mai des, ea este amintită și condamnată (I Regi XXVI, 4; II Regi XVII, 23), ca un păcat tot atît de mare ca și omuciderea însăși.

16. Margarete Riemschneider, *Lumea hitiților*, trad. de Paul B. Marin, București, 1967, p. 64—65.

17. Ath. Negoită, *Codul lui Hamurabi*, București, 1935, p. 5, 21, 31, 34 etc.

18. Dr. Irineu Mihălcescu, *Istoria religiunilor lumii*, București, p. 21, 27, 55, 71, 206 etc.

19. Seneca, *De tranquillitate animi*, 9, în P. Allard, *Esclavage*, în «Dictionnaire de la foi catholique», vol. I, col. 1475.

Pentru respectul față de viața aproapelui se ridică cu vehemență și profeții Vechiului Testament. Aceștia nu încetau, în cuvântările lor, să arate că neînțelegerile și ura dintre oameni duc la omucidere. Astfel, profetul Miheia deplînge starea de răutate din viața socială a poporului, în cuvintele: «S-a dus omul bun din țară, nu mai este nici un om cinstit printre oameni; toți stau la pîndă ca să verse sînge, fiecare întinde cursă fratelui său. Cel mai bun dintre ei este ca un spin, cel mai cinstit dintre ei este mai rău decît un gard de mărăcini» (VII, 2—4). În scrierile profeților este subliniat adevărul că împlinirea poruncilor și slujba binelui între oameni sînt bine plăcute lui Dumnezeu; de aceea prin ele se cîștigă viața. Dimpotrivă, ura, războiul, toate faptele rele, aduc moartea: «Drept aceea, fiindcă voi călcați în picioare pe cei sărmani... cu toate că ați zidit case de piatră cioplită, nu le veți locui și deși ați sădit viță de bun soi, nu veți bea vinul ei pentru că asupriți pe cel slab» (Amos III, 11—12). Peste aceștia, pedeapsa lui Dumnezeu nu va întîrzia să vină, astfel încît «cetatea care scotea o mie de oameni la luptă va rămîne cu o sută, și cea care scotea o sută va rămîne cu zece» (Amos V, 3). Cei care calcă poruncile Legii nu vor putea scăpa de pedeapsa capitală a lui Dumnezeu, iar cei care le împlinesc vor fi încununați de slavă (Isaia, XXIV, 17—18).

«Dacă prin omor se nimicește dreptul la viață al individului, în aceeași măsură este distrus și dreptul la viață al societății, pentru că orice societate trăiește și-și împlinește înalta sa chemare prin individ și în folosul indivizilor. De aceea, porunca «să nu ucizi», apărînd viața individului, care este cununa creației, apără și viața socială, fără de care viața își pierde valoarea și e lipsită de istorie»²⁰.

DATORIA DE A RESPECTA BUNURILE MATERIALE ALE SEMENILOR. — Pentru asigurarea existenței individului și a societății, porunca «să nu ucizi» nu este suficientă. Existența vieții implică necesitatea bunurilor materiale și spirituale. Garantarea securității acestor bunuri o precizează Decalogul în porunca a opta: «Să nu furi — I'o tignob» (Ieș. XX, 15; Deut. V, 19), continuată și precizată de porunca a zecea: «Să nu rîvnești casa aproapelui tău; să nu poftesti femeia aproapelui tău, nici ogorul lui, nici sluga lui, nici slujnica lui, nici boul lui, nici asinul lui și nici unul din dobitoacele lui și nici din toate cîte sînt ale aproapelui tău» (Ieș. XX, 17; Deut. V, 21). Această poruncă apără proprietatea individuală și obștească. Ea interzice înstrăinarea pe nedrept a bunurilor aproapelui sub orice formă (furt, înșelăciune, viclesug, violență etc.). În aspectul negativ al poruncii, legislatorul a îmbrățișat deci toate actele de sustragere pe nedrept a bunurilor altora, întărind astfel atît proprietatea individuală cît și pe cea colectivă. Principiul fundamental ce trebuie să stea la baza raporturilor economice dintre individ și individ și dintre individ și societate este redat de Lege prin cuvintele: «Să nu furați, să nu spuneți minciună și să nu înșelea nimeni pe aproapele» (Lev. XIX, 11). Dacă, în formă negativă, și aici se interzice orice înstrăinare a bunurilor aproapelui, pozitiv se asigură principiul dreptății între oameni, care de asemenea duce la cinstire și respect reciproc.

Cel ce fură calcă în picioare dreptatea, necinstește pe semenii săi, nesocotește poruncile lui Dumnezeu, se ridică împotriva ordinii sociale. În general, se poate spune că furtul este un păcat întreit: răzvrătire împotriva lui Dumnezeu, izvorul ordnei morale; răzvrătire împotriva aproapelui, pr'n lipsă de respect și de dragoste față de el și răzvrătire împotriva ordinii sociale, prin primejduirea bunurilor

20. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 84.

obștești. De aceea Legea a condamnat cu asprime și furtul: «Dacă cineva va fura un bou sau o oaie și le va junghia sau le va vinde, să plătească cinci boi pentru un bou și patru oi pentru o oaie» (Ieș. XXII, 1). Hoțul prins asupra faptei putea fi chiar omorât fără ca cel care a săvârșit omorul să poată fi tras la răspundere (Ieș. XXII, 2; Deut. XXIV, 7). Cel care fura, dacă era prins și nu avea cu ce să plătească, putea fi vândut pentru plata celor furate (Ieș. XXIII, 3). De altfel, pentru toate stricăciunile făcute bunurilor materiale ale aproapelui se plătea despăgubire: «De va pricinui cineva pagubă într-o țarină sau vie, lăsînd vitele să pască, stricînd țarina altuia, să plătească din țarina sa potrivit cu stricăciunea; iar de a păscul toată țarina, să plătească despăgubire cu ce are mai bun din țarina sa și cu ce are mai bun din via sa» (Ieș. XII, 5, 6, 10, 11—12). Bunurile aproapelui nu numai că nu trebuie sustrase sau distruse, dar trebuie respectate ca și cele personale: «Cînd vei vedea boul fratelui tău sau oaia fratelui tău rătăcite pe cîmp, să nu treci pe lingă ele, ci să le întorci fratelui tău. Dar dacă fratele tău nu va fi aproape de tine sau nu-l cunoști, să le duci la casa ta și să șadă la tine pînă le va căuta fratele tău și atunci să i le dai» (Deut. XXII, 1—4; Ieș. XXIII, 4—6).

Dezvoltarea legislativă ulterioară a preceptului din Decalog a condamnat și alte fapte de înstrăinare nedreaptă a bunurilor, ca: jaful, camăta sau dobînda, luarea de mită, judecata nedreaptă etc. cu un cuvînt, nedreptatea sub numeroasele ei forme de manifestare. «Să nu nedreptățești pe aproapele tău și să nu-l jefuiești. Plata nămitului să nu rămînă la tine pînă a doua zi» (Lev. XIX, 13). «Dacă fratele tău va sărăci și va ajunge la strîmtorare, ajută-l, fie străin sau băstinaș, ca să trăiască cu tine. Să nu iei de la el dobîndă, iar argintul tău să nu i-l dai cu camătă» (Lev. XXV, 35—37; Deut. XXIV, 10—13).

În marea grijă ce poartă pentru o viață socială cît mai umanitară, Legea condamnă ca furt și oprirea plății lucrătorilor: «Să nu nedreptățești pe cel ce muncește cu plată, pe sărac și pe cel lipsit dintre frații tăi sau dintre străinii care sînt în pămîntul tău și în cetățile tale» (Deut. XXIV, 14). Plata acestora să fie dată înainte de apusul soarelui, ca astfel binecuvîntarea lui Dumnezeu să se coboare peste cel care împlinește porunca Legii (Deut. XXIV, 15 și 19). Cei care nu respectă porunca sînt blestemați de Dumnezeu: «Blestemat să fie cel ce va muta hotarul aproapelui său» (Deut. XXVII, 17).

Totdeauna, în viața socială, furtul a fost condamnat, fie că lovea bunurile particulare, fie pe cele comune, deoarece vatamă însăși baza materială și morală a societății, devenind astfel un adevărat atentat direct la existența și bunăstarea poporului. Furtul generează nedreptatea (Ieș. XXII, 25—26; Lev. XIX, 13), ura și dușmănia (Lev. XIX, 16—17), exploatarea și lăcomia (Deut. XXIII, 17—20; XXIV, 12—15), iar aceste păcate se ridică împotriva cinstirii aproapelui, distrug buna înțelegere între oameni și slăbesc raporturile frățești dintre ei.

Pentru a îndepărta necinstea și răul din viața particulară și socială a oamenilor, Legea nu se oprește la interzicerea manifestărilor lui externe, acțiuni și vorbe. Ea merge mai departe și urmărește stîrpirea păcatului chiar din rădăcina lui, interzicînd pofta păcătoasă. Acest lucru reiese clar din porunca a zecea a Decalogului (Ieș. XX, 17; Deut. V, 21). Importanța deosebită pe care o are pofta lăcomă în viața moral-socială a omului, face ca Legea să pătrundă în însuși fondul sufletesc al omului și să pună problema îndreptării vieții moral-sociale prin transformarea lui sufletească. Însăși expresia «I'o tachmod — să nu rîvnești», evidențiază că păcatul por-

nește dinăuntru și se împlinește în acțiunea externă. Primul fratricid din istoria omenirii, uciderea lui Abel (Fac. IV, 3—15) este o mărturie vie că pofta, născută de un cuget rău, duce la faptă, iar fapta săvârșindu-se lezează pe aproapele nostru, distruge respectul pe care i-l datorăm.

Atît porunca a opta cît și porunca a zecea urmăresc să cultive în sufletele oamenilor virtuți alese ca : dreptatea, cinstirea, respectul față de tot ce aparține aproapelui, virtuți prin care Dumnezeu se preamărește iar oamenii trăiesc în bună înțelegere.

RESPECTUL FAȚĂ DE BUNUL NUME AL APROAPELUI. — Pentru o bună desfășurare a raporturilor dintre oameni, este necesar ca în societate să se statornicească adevărul. Acest imperativ moral-social este stabilit de porunca a noua din Decalog : «Să nu mărturisești strîmb împotriva aproapelui tău» (Ieș. XX, 16; Deut. V, 20). «Cu toată prezentarea ei într-o formă așa de scurtă, porunca nu se restrînge numai la mărturia mincinoasă propriu-zisă depusă împotriva aproapelui. Ea își extinde sfera și asupra tuturor acțiunilor prin care sînt încălțate onoarea, bunul nume al aproapelui, adevărul, dreptatea și dragostea»²¹. Astfel, pe baza unor mărturii mincinoase cineva putea fi judecat pe nedrept (Lev. XIX, 15—16), suportînd diferite pedepse (Num. XXV, 30; Deut. XVII, 6—7; XXIV, 17—18). În asemenea împrejurări, Legea sfătuiește : «De orice cuvînt mincinos să te ferești ; să nu ucizi pe cel nevinovat și drept, căci eu nu voi ierta pe cel nelegiuit» (Ieș. XXII, 7). Cel care minte se unește cu cei răi și se abate de la dreptate : «Să nu iei aminte la zvon deșert ; să nu te unești cu cel nedrept... ca să faci rău ; și la judecată să nu urmezi celor mai mulți, ca să te abați de la dreptate» (Ieș. XXIII, 1—2).

Mărturisirea adevărului și împlinirea dreptății sînt deci factori de mare valoare pentru viața socială. Dacă o bună și dreaptă conviețuire în societate cere în mod imperios ca omul să aibă încredere în om, tot așa se impune ca omul, dezbrăcat de orice ipocrizie și pizmă, să mărturisească totdeauna ce este drept și adevărat : «Să nu nedreptățești pe aproapele tău... Să nu căutați la fața celui sărac..., ci cu dreptate să judeci pe aproapele tău» (Lev. XIX, 13—15). Oricînd «în purtarea omului să se arate identitatea dintre gînd și faptă și faptă să se exprime prin cuvinte și fapte ceea ce se cugetă și se simte. Această identitate cultivă în ființa omului acel «habit», iubirea de adevăr și dreptate», iubirea atît de necesară și de prețuită pentru cinstirea și respectul dintre oameni»²². Această idee este scoasă în relief mai ales în felul în care porunca este formulată de Deuteronom, unde expresia din Ieșire «ed șeker = martor al minciunii» este înlocuită cu «ed șave = martor al neadevărului», adică a tot ceea ce este contrar adevărului și dreptății. Niciodată oamenii nu vor putea să se respecte și să se prețuiască reciproc, atîta timp cît între ei va exista minciuna. Mărturisirea adevărului și statornicirea dreptății sînt și vor rămîne un imperativ necesar atît societății, pentru normarea vieții în colectivitate, cît și pentru viața individului (Lev. XIX, 11). Orice om are dreptul de a fi prețuit și de a i se respecta bunul nume cîștigat prin cinstea și munca sa personală. Împlinirea și respectarea acestui drept este apoi necesară omului pentru viața sa socială, pentru împlinirea datoriilor:

21. J. A. Petit, *op. cit.*, vol. I, p. 579.

22. A. C. Fillion, *La Sainte Bible, commentée d'après la Vulgata et lex texte originaux à l'usage des séminaires et du clergé*, Paris, 1921—1925, tom. I, p. 296.

sale față de colectivitate. Or, mărturisirea adevărului și împlinirea dreptății față de aproapele sînt prima condiție în acest sens.

De aceea, Legea pedepsea aspru pe mincinoși: «De se va ridica asupra cuiva maror nedrept, învinuindu-l de nelegiuire, amîndoi oamenii aceștia să se înfățișeze înaintea judecătorilor... și din ce va fi mărturisit strîmb asupra fratelui său să i se facă ce voise să facă el fratelui său. Și așa să stîrpești răul din mijlocul tău» (Deut. XIX, 16—19). Mincinosul să nu fie niciodată crutat: «cu răul pe care-l va face cineva aproapelui său, cu acela trebuie să i se plătească, că numai așa minciuna va fi stîrpită» (Deut. XIX, 20—21). Și această poruncă, ca și celelalte, este pusă în serviciul ocrotirii vieții și demnității omului. Ea este pătrunsă de un înalt spirit umanitar și apare ca o nobilă strădanie de a menține pacea și colaborarea frățească între oameni prin înfăptuirea idealului de dreptate și iubire. Este de ajuns să amintim în acest sens numai felul în care erau tratați cei săraci în Vechiul Testament, pentru a dovedi cele afirmate.

Dacă la celelalte popoare cei săraci și nevoiași nu aveau niciun drept, la evrei ei se bucurau de odihna sîmbetei (Ieș. XX, 8—11; Deut. V, 13—15), de avantajele anului sabatic și jubiliar (Lev. XXV, 1—16), care țineau trează în mintea poporului ideea că toți oamenii sînt egali în fața lui Dumnezeu, că au aceeași chemare și avînd un singur Tată, între ei toți sînt frați și deci nu trebuie să se asuprească (Lev. XXV, 35—55). De aceea în anii jubiliari și sabatici, pămînturile vîndute de cei nevoiași și în suferință trebuia să revină vechilor posesori sau urmașilor acestora (Lev. XXV, 23, 42). În acești ani, sclavii erau chiar eliberați (Deut. XV, 13), făcîndu-li-se anumite daruri ce constau din oi, ulei, cereale etc. Legea oprea pe israelit să fie crud cu cei în nevoi: «Să nu-l îngreuezi pe cel sărman cu silnicie, ci teme-te de Domnul Dumnezeuul tău» (Lev. XXV, 43). Ea recomanda adesea iubirea și dreptatea față de toți cei oropsiți și lipsiți (Ieș. XXIII, 5—7; Lev. XIX, 12—18; Deut. XXI, 15—17; XXIV etc.). Că minciuna este izvorul nedreptății și al relelor sociale se vede și din scrierile profetilor Vechiului Testament. Pentru Oseea, respectul și cinstirea aproapelui izvorăsc din dreptatea împletită cu iubirea: semănați potrivit dreptății culegeți potrivit iubirii (X, 12). Numai acolo unde este mărturisit adevărul izvorăște dreptatea împletită cu iubirea și pot exista raporturi normale în viața socială. Acest adevăr îl mărturisește profetul Miheia în chip și mai hotărît: «Ți s-a arătat, omule, ce este bine și ce cere Domnul de la tine: dreptate, adevăr, iubire și milostivire și cu smerenie să mergi înaintea Dumnezeului tău» (VI, 8). Nedreptatea și răutatea nu sînt plăcute înaintea Domnului; de aceea, prin profetul Isaia, Dumnezeu adresează poporului îndemnul: «Învățați să faceți binele, ajutați pe cel apăsător, faceți dreptate orfanului, apărați pe văduvă» (I, 16—17). Profetul Zaharia reia acest îndemn în cuvintele «Faceți cu adevărat dreptate și purtați-vă cu bunătate unul față de altul...; nimeni să nu gîndească rău în inima lui împotriva aproapelui său» (VII, 9—10).

DECALOGUL ȘI NOUL TESTAMENT. — Preluînd Decalogul din Vechiul Testament, Noul Testament nu l-a modificat, ci păstrîndu-l în toată integritatea, l-a pătruns de un duh nou dîndu-i o vitalitate și o extindere mai fecundă, o acțiune mai intensă și mai puternică. Desăvîrșind Legea Veche, Mîntuitorul desființează cadrul îngust al concepției despre aproapele, pe care o extinde asupra tuturor oamenilor, fără deosebire de neam, limbă, credință și stare socială. Este adevărat că numele de «Decalog» nu este menționat în Noul Testament, dar deseori însuși Mîntuitorul ca și Sfinții

Apostoli se referă la textul său (Matei XIX, 17; Marcu X, 19; Luca VIII, 20; Rom. XIII, 19 etc.). Tînărului bogat care întreabă ce trebuie să facă pentru a moșteni viața de veci, Mîntuitorul îi amintește poruncile din Decalog (Matei XIX, 16—21). Domnul Iisus Hristos, cu acest prilej repetă mai multe porunci, ca să dea tînărului bogat ocazia de a-și face un examen al conduitei lui din viața socială. Întrebat apoi de un învățător al Legii cine este «aproapele său», Mîntuitorul îi răspunde prin parabola samarineanului milostiv (Luca X, 29—37).

Prin întreaga sa viață și învățătură, Domnul Iisus Hristos ne-a arătat, direct sau indirect, că orice om este semenul nostru. El a vindecat nu numai pe bolnavii, paralizicii, leproșii și orbii iudeilor, ci și pe sluga centurionului roman (Luca VII, 1 ș. u.) ca și pe fiica femeii cananeence (Matei XV, 22—28), și cu aceeași dragoste și bună-tate, a dat învățături femeii samarinece (Ioan IV, 7—43). În Noul Testament extinderea iubirii și cinstirii aproapelui, cuprinde chiar și pe cei ce ne urăsc sau ne fac rău (Matei V, 43—44). Porunca negativă: «nu face altuia ceea ce nu voiești să-ți facă altul ție», este înlocuită de Domnul cu formula pozitivă: «fă altuia tot ceea ce vrei să ți se facă ție»²³.

Așa cum va mărturisi mai tîrziu și Sfîntul Apostol Pavel, în creștinism, «Nu mai este nici iudeu, nici elin, nu mai este nici rob nici slobod, nici parte bărbătească și femeiască» (Gal. III, 28), nu mai este nici tăiere împrejur nici netăiere împrejur, adică nu se mai face nici o discriminare între oameni și popoare (Col. III, 11; Rom. X, 12), căci oamenii în mijlocul cărora trăim nu sînt numai semenii noștri, ci sînt frații noștri, ca fiii ai aceluiași Părinte, sînt frați cu care trebuie să formăm o adevărată familie, în care să stăpînească iubirea și ajutorul reciproc (Ioan XIII, 34—35 XVII, 20—26 etc.).

Poruncile Decalogului cu privire la aproapele sînt astfel desăvîrșite de Mîntuitorul, după cum însuși mărturisește: «Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric ci să plinesc» (Matei V, 17). În tot timpul activității Sale pămîntești, în cuvintele rostite ca și în acțiunile Sale, Mîntuitorul s-a referit de multe ori la fiecare poruncă în parte a Decalogului, subliniind sensul adînc al fiecăreia și modul în care trebuie împlinită.

Așa cum s-a spus, părinții sînt primii care trebuie respectați și iubiți. Pildă vie în acest sens ne-a dat însuși Mîntuitorul. El a crescut sub ascultarea mamei Sale (Luca II, 2—8), a primit cu smerenie musirările ei (Luca II, 48—49), i-a ascultat rugămintea (Ioan II, 3—10), iar la răstignirea Sa a încredințat-o ucenicului Său iubit (Ioan XIX, 26—27). Domnul Hristos nu numai că a interzis adulterul și desfrînarea, ci a oprit cu desăvîrșire chiar și dorințele sau poftele interioare care ne-ar îndemna la aceasta, spunînd: «Din inimă ies gîndurile rele, ucideri, adultere, desfrînări, furtișaguri, mărturii mincinoase, hule» (Matei XV, 18—19). Fiind un păcat greu, furtul lovește în datoria de a fi drept și de a iubi pe aproapele, fapt care-l face pe Sfîntul Apostol Pavel să-l enumere printre păcatele care ne lipsesc de împărăția lui Dumnezeu (I Cor. VI, 8—10, 18).

Dragostea și fidelitatea dintre soț și soție să se asemene în curăție cu dragostea dintre Hristos și Biserică (Efes. V, 21—33). Noul Testament ne îndeamnă să ne ferim de minciună: «lepădînd minciuna, grăiți adevărul fiecare cu aproapele lui, căci sîntem unul altuia mădular» (Efes. IV, 25; Matei V, 33—40). Oprindu-se de la min-

23. S. Mowinckel, *op. cit.*, p. 158.

ciună, respectăm pe aproapele nostru, facem să biruiască între oameni binele și adevărul, așa după cum spune Sfântul Apostol Petru: «Cel ce voinște să iubească viața și să vadă zile bune să-și oprească limba de la rău și buzele sale să nu grăiască vicleșug» (I Petru III, 16).

*

Înalta concepție de viață moral-socială statornicită de poruncile cu privire la aproapele a făcut ca Decalogul să fie totdeauna actual. Ultimele lui cinci porunci, întărite și completate de învățătura Mintuitorului, sînt și vor rămîne de-a pururi un îndreptar pentru viața moral-socială a credincioșului de pretutindeni. Ele promovează în viața oamenilor virtuți alese și idei înalte umanitare ca: dreptatea, frățietatea, pacea și bună înțelegerea, idei care în creștinism se conturează în porunca supremă a dragostei față de aproapele (Matei V, 43—44).

Avînd în vedere împrejurările istorice în care a fost dat Decalogul, cînd politeismul era în floare (Ieș. VII, 11—13) și decăderea morală ajunsese la culme (Fac. XIX), trebuie să recunoaștem că pentru acea vreme nici o altă Lege n-a putut spune atît de multe lucruri înalte, în puține cuvinte, ca Decalogul. Ceea ce a fost mai bun și mai frumos pentru om a fost exprimat și fixat în așa-zisul «monumentum aere perennius»²⁴, sau în așa denumita «magna charta a Vechiului Legămînt»²⁵.

Decalogul este deci un fundament esențial pentru credincioși, pentru că el îmbrățișează viața religio-morală în întreg complexul ei.



24. *Ibidem*, p. 162.

25. J. W. Rothstein, *op. cit.*, p. 20—21.

IDEI DOGMATICE ȘI MORALE ÎN OPERA EPISCOPULUI ASTERIE AL AMASIEI*

Viața și opera episcopului Asterie al Amasiei. — Figura episcopului Asterie al Amasiei se distinge prin căldura predicatorială și prin dragoste față de om. Viața și activitatea sa ne sînt puțin cunoscute din mențiunile contemporanilor săi, dar le putem desprinde într-o oarecare măsură din opera sa, din care ne-a rămas o parte pînă în zilele noastre.

Numele lui Asterie este pomenit pentru prima dată la Sinodul al VII-lea Ecumenic, de un monah cu numele Toma din Mînăstirea Hinolacos de lângă Constantinopol, ca apărător al icoanelor. Acest monah citează în sinod fragmente din cuvîntarea lui Asterie intitulată *Ecfrașă la mucenicia prea slăvitei mucenițe Eulimia*. Tot aici mai este citat și un fragment din omilia «Despre bogat și Lazăr»¹.

Cele mai prețioase mărturii despre viața lui, le dă însă patriarhul Fotie în lucrarea sa *Miriobiblon*. Dar și opera lui Asterie furnizează unele amănunte în acest sens. De exemplu, în predica lui intitulată *Cuvînt de laudă la Sfinții verhovnici Apostoli Petru și Pavel* iese în relief limbajul teologic specific veacului al IV-lea, legat de erezia lui Arie și a semiarienilor, care erau în floare, ceea ce ne face să credem că Asterie a trăit în veacul al IV-lea. Dacă ar fi trăit după acest veac, ar fi pomenit desigur nu numai de homeeni și anomei, ci și de alți eretici care s-au ivit mai tîrziu². În privința culturii sale, puținele izvoare informează că s-ar fi pregătit pentru cariera de avocat și că ar fi lucrat în această direcție³. În tot cazul, se știe că el a fost hirotonit episcop înainte de anul 390, într-un oraș numit Amasia, care se găsea în Pont⁴. El urmează în scaun după Eulalios. Data morții lui este fixată de specialiști după anul 400, pentru că la Sinodul al III-lea Ecumenic nu mai iscălește el ca episcop al Amasiei, ci Paladie⁵.

De la el ne-a rămas numai un număr de 16 cuvîntări, restul pierzîndu-se în decursul vremii. Ele se împart în omilii, predici, panegirice și o ecfrașă. În toate acestea el a luptat pentru îndreptarea moravurilor contemporanilor săi.

I. — IDEI DOGMATICE ÎN OPERA EPISCOPULUI ASTERIE AL AMASIEI. — Episcopul Asterie al Amasiei este un scriitor moralist, cu toate că în opera lui se întîlnesc și idei și termeni care amintesc de principalele probleme dogmatice ale vremii sale. Aparținînd veacului al IV-lea, el nu este străin de disputele trinitare existente în acest timp, dar nu se ocupă în special de ele, ci vorbește doar despre anumite pro-

* Această lucrare de seminar a fost întocmită în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, sub îndrumarea Pr. Prof. Ioan G. Coman, care a și dat avizul să fie publicată.

1. Pr. D. Fecioru, *Introducere la Asterie al Amasiei, Omilii și predici*, București, 1976, «Izvoarele Ortodoxiei», vol. 8, p. 19.

2. *Ibidem*, p. 21.

3. *Ibidem*, p. 4.

4. *Patrologia. Manual pentru uzul studenților Institutelor teologice*, București, 1956, p. 188.

5. Pr. D. Fecioru, *Introducere la Asterie al Amasiei, Omilii și predici...*, p. 34.

bleme dogmatice, cu scopul de a-și susține ideile sale morale. Astfel, el amintește destul de sumar despre dogma Sfintei Treimi, spunând că persoanele Treimii nu trebuie confundate între ele, deși în realitate există un singur Dumnezeu. Ca exemplu dă vedenia Sfântului Arhidiacon Ștefan în timpul când era ucis cu pietre. El vedea pe Tatăl șezând pe tronul slavei și pe Fiul stând de-a dreapta Lui, în timp ce Duhul Sfânt apare ca întăritor și inspirator care-l învăța ce să vorbească în acel ceas⁶.

Cum era și normal, Asterie se ocupă mai mult de persoana Fiului lui Dumnezeu. Împotriva ereziei lui Arie, el dovedește că Fiul a existat «mai înainte de veci, împreună cu Tatăl»⁷, și de asemenea că Fiul a existat înaintea lui Avraam și că El a luat parte la toate actele mântuirii din Vechiul Testament fiind prezent chiar și în rugul care n-a ars⁸. Apoi afirmă că întreaga istorie a Vechiului Testament nu este altceva decât o pregătire a poporului evreu în vederea venirii lui Mesia, care a fost prezis de prooroci și de dreptși⁹. O dată împlinită această pregătire, Fiul lui Dumnezeu, potrivit sfatului divin, a coborât pe pământ și s-a născut din Fecioara Maria, primind trup ca și noi¹⁰. Pentru a lămurii modul întrupării, Asterie amintește mărturisirea Apostolului Petru, la întrebarea Mântuitorului: «Dar voi cine credeți că sînt?» «Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel viu», răspunde Petru. Aceste cuvinte, după Asterie, «arată iconomia întrupării, talmăcesc arătarea lui Dumnezeu în trup. Termenul Hristos nu este numele lui mai înainte de veci, ci indică harul celor unși. Pentru aceea și Domnul nostru, primind ca să fie om în întregime și să ia toate cele în legătură cu trupul, a primit să fie numit Uns și să fie uns ca împărat, nu cu untdelemn din corn, ca Samuil și David și ceilalți oameni, ci prin lucrarea Duhului, potrivit căreia și Omul Domnesc (căci așa este numit Iisus de mulți) a fost zămislit în chip minunat și extraordinar în pîntecele Fecioarei. Dar după ce Petru a mărturisit că Iisus s-a făcut om pentru noi, nu și-a oprit aici cuvîntul, ci urcînd pe scara cea spirituală a lui Iacov spre cer și ajungînd la contemplarea Cuvîntului lui Dumnezeu dintru început, i-a adăugat lui Hristos vrednicia specifică și reală, numindu-l Fiul lui Dumnezeu»¹¹.

Întruparea desăvîrșită a Cuvîntului este menționată de Asterie și în cuvîntul de laudă închinat Sfîntului Apostol Pavel. Pe drumul Damascului, în timpul convertirii sale, Pavel a auzit un glas zicînd: «Eu sînt Iisus pe care-L prigonești». «Iisus, spune Asterie, este numele pogorîrii Sale. A spus aceste cuvinte ca să-l întărească în credința întrupării, de care se scandalizau evreii»¹². Și, vorbind în numele Mîntuitorului, Asterie continuă: «Eu care-ți vorbesc acum, nu Mă arăt; sînt prezent, dar nu Mă văd; luminez sufletul și orbesc ochii. Crede deci că M-am arătat și lui Ștefan cînd voi nu credeai cuvîntelor lui»¹³.

6. Asterie al Amasiei, *Cuvînt de laudă la Sfîntul Ștefan, cel dintîi mucenic*, P.G., XL, 349 D și 352 A. Pentru textele citate sau discutate am folosit traducerea Pr. D. Fecioru, Asterie al Amasiei, *Omilii și predici*, apărută în «Izvoarele Ortodoxiei», vol. 8, București 1946, traducere pe care am confruntat-o cu originalul. Cităm, în continuare, după originalul grec, indicînd coloana din vol. XL, P.G., și pagina din traducerea amintită.

7. Asterie al Amasiei, *Predică la orbul din naștere*, col. 249 B; p. 132.

8. *Ibidem*, col. 252 C; p. 134.

9. *Ibidem*, col. 252 C D; p. 133.

10. Asterie al Amasiei, *Cuvînt de laudă la Sfîntul Ștefan, cel dintîi mucenic*, col. 340 A, B; p. 221.

11. *Idem*, *Cuvînt de laudă la Sfinții verhovnici Apostoli Petru și Pavel*, col. 280 B, C; p. 164.

12. *Ibidem*, col. 288 C; p. 172.

13. *Ibidem*, col. 288 C; p. 173.

Din toate acestea se observă concepția lui Asterie despre întruparea Cuvîntului. El crede că Fiul, pogorîndu-se din sînurile Tatălui, a luat trup asemenea nouă, avînd suflet rațional. El a pătimit și a murit pentru lume, dar a înviat și a răspîndit lumina învierii Sale la tot omul. Fiul lui Dumnezeu întrupat, după înviere are puterea de a se arăta și în trup, pentru cei ce cred în întruparea Lui, și afară de trup, în chip de lumină, pentru cei ce nu sînt convinși de aceasta. Faptul acesta este relatat tot în legătură cu convertirea Sfîntului Apostol Pavel: «Pentru ce Hristos nu i s-a arătat lui Pavel în chip de om, cum i s-a arătat lui Ștefan din cer, ci în chip de foc sau de lumină? Bine a fost că i s-a arătat lui Ștefan așa cum s-a și înălțat la cer, pentru că el cunoștea taina întrupării și nu-l vătămă întru nimic faptul că Mîntuitorul a luat firea noastră cea proastă; lui Pavel însă, care nu accepta să-L numească pe Iisus Dumnezeu, pentru că s-a pogorit în trup nu i se arată în chip de om, ca să nu întărească încă și mai mult necredinciosului obiecția, ci mai degrabă în chip de fulger sau de foc, ca să-l atragă pe el prin aparițiile din lege și Moise»¹⁴.

Întruparea Cuvîntului lui Dumnezeu s-a făcut cu scopul mîntuirii lumii, eliberării neamului omenesc din robia păcatului și purtării noastre de grijă¹⁵. Mîntuitorul a biruit puterea iadului, a omorît moartea. Diavolul a intenționat să-l omoare pe al doilea Adam, dar a fost biruit de Acesta¹⁶.

Prin pogorîrea Sa, Hristos a dat tuturor oamenilor putința să se facă fii ai lui Dumnezeu prin credința în El. Spre ajutor le-a lăsat harul Sfîntului Duh care «este ca un rîu plin cu ape ce curg spre viața veșnică (Ioan IV, 14); El nu împarte darurile lucrării Sale în felul în care rîurile își împart apa pe pămînt. Apa din El nu seacă niciodată ca rîurile pămîntului; El nu crește nici nu scade și nici nu udă numai unele părți ale uscalului; dimpotrivă, El este totdeauna plin și de ajuns tuturor; și, cu toate că revarsă din deplinătatea Lui în cei care se împărtășesc din El, totuși nu rămîne mai puțin plin, ci are harul tot atît de îndelungat și nu cunoaște împrăștierea și împărțirea în timp»¹⁷.

Ideea de Biserică este și ea prezentă în scrierile episcopului Asterie, fiind clădită pe mărturisirea lui Petru: «Tu ești Hristos Fiul lui Dumnezeu cel viu»¹⁸ și întemeiată văzut după pogorîrea Sfîntului Duh în Ierusalim, cînd s-au botezat cei trei mii de oameni¹⁹. Ea este Una, fiind întemeiată pe o singură mărturisire și avînd cap al ei pe Hristos însuși. Este sfîntă, sobornicească și apostolească și are pe Duhul Sfînt prezent în ea călăuzind-o spre tot adevărul.

În Biserică sînt, la fel ca în vedenia din Păstorul lui Herma, sfinți și păcătoși care au nevoie de ajutorul celor dinții. Ideea de comuniune între Biserica biruitoare, nevăzută a sfinților și cea de pe pămînt, luptătoare, este foarte accentuată la Asterie. El susține că «Sfinții au multă putere chiar dacă mor; iar după ce au plecat din viața aceasta fac bine oamenilor»²⁰. Asterie dă exemple concludente din Vechiul Testament, indicînd cazul profetului Elisei care, fiind în mormînt și aruncîndu-se peste el un mort, acesta datorită lui a înviat. De asemenea se amintește cazul lui Solo-

14. *Ibidem*, col. 288 B; p. 172.

15. Asterie al Amasiei, *Cuvînt de laudă la Sfîntul Ștefan cel dinții mucenic*, col. 340 B; p. 221.

16. Idem, *Cuvînt de laudă la Sfinții Mucenici*, col. 321 C; p. 203-204.

17. Idem, *Predică la profetul Daniil și la Susana*, col. 240 C și 241 A; p. 122.

18. Idem, *Cuvînt de laudă la Sfinții verhovnici Apostoli Petru și Pavel*, col. 268 D; p. 152.

19. *Ibidem*, col. 269 D; p. 153-154.

20. Asterie al Amasiei, *Cuvînt de laudă la Sfinții Mucenici*, col. 325 C, D; p. 208.

mon, care abătându-se de la legea Domnului n-a fost pedepsit numai datorită tatălui său David ²¹.

Tot așa și sfinții mijlocesc pentru creștini și la venirea Mîntuitorului nostru, ei vor fi de față și vor deschide cu îndrăzneală gura în apărarea lor ²².

Problema cinstirii sfinților și a sfințelor icoane, care avea să fie pusă în discuție la Sinodul al VII-lea Ecumenic, este tratată de Asterie cu mult mai înainte. El zice: «Noi nu ne închinăm mucenicilor, ci îi cinstim ca pe niște adevărați închinători ai lui Dumnezeu. Nu ne închinăm oamenilor, dar admirăm pe cei care s-au închinat cum trebuie lui Dumnezeu în vremea încercărilor. Îi așezăm în racle frumoase și ridicăm biserici pe locul lor de odihnă, prin construcții mărețe, ca să rîvnim cinstea celor ce s-au sfîrșit în chip bun. Nu rămîne nerăsplătită rîvna noastră către ei, ci ne bucurăm de sprijinul lor pe lângă Dumnezeu» ²³.

Asterie se preocupă în operele sale și de antropologie. «Omul, după părerea lui, este o ființă compusă din trup văzut și din suflet rațional și material, destinat să fie ceea ce este. Natura și vrednicia acestor părți constitutive amintite mai sus, ale omului, nu sînt de aceeași valoare; corpul a fost creat ca un organ ce se mișcă pentru a sluji sufletului stăpînitor; sufletul a fost rînduit ca să conducă și să împărătească, fiind superior trupului. Sufletul a primit, prin minte și rațiune, puterea de discernămint și prin cercetarea deosebiri dintre cele bune și cele rele cunoaște pe Dumnezeu, făcătorul și creatorul celor prezente și al celor ce le percepem prin simțuri» ²⁴.

Sufletul și trupul sînt deci creația lui Dumnezeu și se ajută unul pe altul. Sufletul este imaterial și capabil să se apropie prin filozofie și contemplare de Dumnezeu cel ce l-a creat. Există în trup și în suflet tendințe aparte; trupul tinde mai mult spre cele materiale, iar sufletul spre cele spirituale. Sufletul se îndepărtează cît mai mult de ceea ce este pămîntesc și caută să-și improprieze virtutea ²⁵. În această acțiune el dorește să-și atragă trupul de partea sa și să-l facă să evite alipirea de cele materiale ²⁶.

Sufletul este nepieritor și nemuritor; de aceea după despărțirea de trup merge să-și ia răsplata pentru cele ce a realizat pe cînd era împreună cu trupul. Cele două locuri, raiul și iadul sînt zugrăvite în parabola cu «Bogatul nemilostiv și săracul Lazăr». Raiul, ca sînul lui Avraam, este zugrăvit de Asterie ca fiind «un lîmîn liniștit și un loc de odihnă nebătut de valuri, pentru drepți». Prin Hristos am dobîndit mîntuirea noastră și tot prin El așteptăm veacul ce va să fie, iar Hristos este odrăslit după trup din neamul lui Avraam». Și mi se pare, continuă Asterie, că cinstea dată acestui bătrîn se referă la Hristos adevăratul judecător și răsplătitor al virtuții, care cheamă cu glas dulce pe drepți spunîndu-le: «Veniți binecuvîntații Părintelui meu de moșteniți împărăția care am gătit vouă...» (Matei XXV, 34) ²⁷.

Iadul este un loc de chin din care nu se mai poate ieși, unde cei păcătoși își iau răsplata pentru păcatele lor.

21. *Ibidem*, col. 325 C, D și 352 B; p. 208 și 214.

22. *Ibidem*, col. 325 B; p. 207.

23. *Ibidem*, col. 321 D și 324 A; p. 201.

24. Asterie al Amasiei, *Cuvînt la începutul postului*, col. 369 D; p. 257.

25. *Ibidem*, col. 372 A; p. 257—258.

26. Asterie al Amasiei, *Indemn la pocăință*; col. 356 A, B; p. 238.

27. Idem, *Omitie la pericopa Evangheliei după Luca; Despre bogat și Lazăr*, col. 173 D și 176 A; p. 50—51.

În concepția lui Asterie există atât judecata particulară cît și cea de obște cînd trupurile vor învia²⁸ și-și vor lua plata definitiv împreună cu sufletele lor și vor merge sau spre viață veșnică, sau spre osîndă veșnică.

II. — PROBLEME MORALE LEGATE DE VIAȚA PERSONALĂ ȘI TRĂIREA ÎN SOCIETATE. — Ca în toate ramurile de activitate, și în trăirea morală oamenii au nevoie de modele și de exemple concludente. Sfinții reprezintă pentru credincioși aceste pilde de urmat și repere spre care trebuie să se îndrepte fiecare. Ei au trăit ca și noi în viața aceasta, au avut trup ca și noi, au suferit ca și noi, au luptat cu păcatul și în cele din urmă l-au biruit, urcîndu-se apoi treptat pe calea virtuții pînă la apropierea lor de Dumnezeu.

De aceea, referindu-se la mucenici, Asterie spune că «ei sînt nu numai dascălii unei bune viețuiri, ci și acuzatorii păcatului. Ascultă cum poate fi mucenicul acuzator: Dacă acela a biruit prin răbdare para focului, pentru ce tu nu îmblînzești prin castitate desfrînarea? Dacă mucenicul nu avea nici o milă de bogăția și banii pe care i-a lăsat, pentru ce tu nu disprețuiești puțin argint pentru dreptate? Dacă mucenicul s-a dezbrăcat de trup pentru Dumnezeu, pentru ce tu nu te lipsești de o singură haină ca să îmbraci pe cel sărac?»²⁹. Progresul acesta moral are însă o cale de început care constă în ferirea de rău și promovarea binelui.

După părerea lui Asterie, primul lucru pe care trebuie să-l facă creștinul este oprirea de la rău, pentru că răul întunecă conștiința și duce la căi josnice. «Înțelepțește-te odată! strigă el. Cunoaște-te pe tine însuși! Ai supărat pe Dumnezeu; ai mîniat pe Creatorul tău ce are stăpînire peste această viață, iar în cealaltă viață este Domn și Judecător. Ai păcătuit îmbuibîndu-te cu tot felul de bunătăți? Vindecă-ți desfrînarea ta prin post! Desfrîul ți-a vătămat sufletul? Castitatea să-ți fie leacul bolii! Lăcomia cea dăunătoare de multe bogății îți aprinde sufletul? Milostenia să-ți golească îmbuiberea, căci milostenia și datul este mijlocul de curățire al celor lacomi. Răpirea averilor străine ne-a vătămat? Să se întoarcă cele răpîte la propriul lor stăpîn! Minciuna ne-a dus pînă aproape de pierzare? «Pierde-voi, spune Scriptura, pe toți cei ce grăiesc minciuna (Prov. IV, 6). Mărturisirea adevărului să oprească primejdia!»³⁰. În continuare, Asterie recomandă că este necesar să se oprească de la injurii, calomnii, pizmă, invidie, hulă împotriva lui Dumnezeu și roagă ca fiecare credincios să rostească numai ceea ce contribuie la fapte bune și ceea ce este plin de evlavie. După ce a pomenit în treacăt unele virtuți și vicii, Asterie se oprește mai cu seamă la cîteva, subliniind consecințele lor.

Smerenia este virtutea care trebuie să încununeze pe orice creștin, fiindcă prin ea omul recunoaște că toate realizările sale morale sînt primite ca dar al lui Dumnezeu, prin harul Sfințului Duh. Ea este baza progresului moral și condiția apropierii de Dumnezeu. Păcatul împotriva smereniei este mîndria. Aceasta este unul din cele șapte păcate de moarte care dăunează vieții morale a creștinului. Creștinii, spune Asterie, «chiar dacă ar fi proclamați învingători în lupta cu păcatul, totuși n-ar trebui să judece viața tuturor celorlalți după propria lor bărbăție, ci să mărturisească faptul că viața lor plină de virtuți se datorește lui Dumnezeu, Care le-a dat harul, prin care au fost stăpîni pe propria lor fire și n-au fost biruiți de ispitele satanice,

28. Idem, *Cuvînt la începutul postului*, col. 388 D; p. 276—277.

29. Idem, *Cuvînt de laudă la sfinții mucenici*, col. 316 C; p. 197.

30. Idem, *Îndemn la pocînță*, col. 368 C, D; p. 253—254.

iar pe de altă parte să înfrindă o mână iubitoare celor neputincioși, să-i ridice din fărîmă și să-i curățească de întinăciuni. Dacă ar proceda așa, ar dobîndi îndată laudă a propriei lor virtuți și bărbății...»³¹. Așadar smerenia este iubită de Hristos³² și ca atare ea trebuie promovată de toți, fiindcă numai prin ea omul poate ajunge pe culmea desăvîrșirii, adică la cunoașterea lui Dumnezeu. Smerenia se cîștigă prin rugăciune neîncetată pentru primirea ajutorului lui Dumnezeu, prin imitarea vieții Mîntuitorului și prin adevărata cunoaștere de sine.

În activitatea sa omul trebuie să se îngrijească și de trupul său. Ca atare el trebuie să muncească să-și agonisească cele de trebuință. Munca este proslăvită de Asterie al Amasiei ca o virtute și sînt aspru înfierăți cei ce trăiesc în lenevie și nu se îngrijesc să-și dobîndească hrana cea de toate zilele, deoarece această lenevie duce la multe fapte rele³³.

Prin muncă se pot agonisi bunuri materiale colosale, dar omul nu trebuie să devină sclavul lor. De obicei bogăția constituie piedică în calea mîntuirii, pentru că cei bogați trăiesc cu trup și suflet numai pentru bogăția lor. Acest lucru îl menționează foarte des în operele sale Asterie. El spune că omul bogat este și iubitor de plăceri și «este cu neputință ca aceeași persoană să fie și iubitor de plăceri și iubitor de Dumnezeu. Cel care iubește trupul va iubi, vrînd nevrînd, și bogățiile, iar cel care iubește bobățiile este un om nedrept; iar cel care va fi nedrept, va trece cu ușurință și peste poruncile credinței și va călca legile înțelepților; cu ușurință va săvîrși faptele ce-i sînt oprite, iar prin aceasta își va aduna în jurul său toate bogățiile ce pot să-i îngăduie orice desfătare și va dărui plăcerii, ca unei stăpîne, toate jafurile făcute cu nedreptate»³⁴.

Luxul existent în vremea aceea este combătut de Asterie cu multă hotărîre. El muștră pe bogații care plăteau sume enorme pentru a-și procura vison ca apoi să-l vopsească cu sîngele scoicilor din mare³⁵ și-i îndeamnă să dea săracilor surplusul lor. Unii pictau pe hainele lor icoane și scene din Noul Testament, profanînd în felul acesta scenele sfînte și fixîndu-le pe locuri nepermise ale veșmintelor. Aceia uitau că cei săraci suferă de foame și n-au nici un ajutor; de aceea, indignat, Asterie îi îndeamnă: «Nu-mi picta pe Hristos! Îi este de ajuns numai smerenia întrupării primită de bună voie pentru noi. Poartă în sufletul tău pe Cuvîntul fără de trup, păstrîndu-L în chip spiritual în tine. Să n-ai pe hainele tale pictat pe paralytic, ci cercetează pe bolnavul ce zace în pat! Nu zugrăvi neconținut pe femeia cu scurgere de sînge, ci miluiește pe văduva necăjită! Nu desena cu grijă pe hainele tale pe femeia păcătoasă, ce a căzut în genunchi la picioarele Domnului, ci, zdrobit de propriile tale păcate, varsă lacrimi multe!»³⁶. Așadar atît bogăția cît și luxul duc pe om la plăcerile și desfătările trupești și nu-l lasă să ajungă niciodată virtuos, sfînt sau pârtaș al împărăției cerurilor³⁷, fiindcă bogăția este rodul lăcomiei, iar «lăcomia este mama inegalității; este fără de milă, neumană, crudă. Din pricina ei, viața oamenilor este plină de inegalități; unii oameni, din pricina prea multei recolte, aruncă

31. Idem, *Omilia la pericopa Evangheliei după Luca, Despre economul nedrept*, col. 185 C; p. 62.

32. Idem, *Cuvînt la Duminica Vameșului și a Fariseului*, p. 302—303.

33. Idem, *Omilia la pericopa Evangheliei după Luca: Despre economul nedrept*, col. 176 A, B; p. 51.

34. Idem, *Cuvînt la începutul postului*, col. 381 D; p. 270—271.

35. Idem, *Omilia la pericopa Evangheliei după Luca...* col. 165 B; p. 41.

36. *Ibidem*, col. 168 B, C; p. 43—44.

37. Asterie al Amasiei, *Cuvînt la începutul postului*, col. 373 C; p. 260—261.

în mare prisosul, iar alții sînt în primejdie de moarte, constrînși de foame și de lipsă. Unii dorm sub acoperișuri de aur, locuiesc în case ce sînt adevărate orașe în miniatură, cu băi, cu felurite camere, cu galerii nesfîrșite, cu tot felul de obiecte de lux»³⁸. Astfel lăcomia provoacă nedreptăți, inegalități dezbinare și ură, stricînd în felul acesta legătura dragostei dintre semenii. Lăcomia este deci mama tuturor neegalităților și certurilor de tot felul ce duc la o continuă frămîntare și neliniște în lume și ca atare ea trebuie stîrpită.

«Dacă cineva ar tăia această patimă din oameni, spune Asterie, nimic n-ar împiedica să domnească pacea adîncă în lume, să pună pe fugă războaiele și tulburările dintre oameni și să întoarcă pe toți la dragostea și prietenia firească. Din această pricină și Domnul nostru cu străduință caută să vindece această boală prin cerușii, uneori afirmînd: «Nu puteți sluji lui Dumnezeu și lui mamona» (Luca XVI, 13), alteori punîndu-ne în față pe bogatul acela nenorocit, care cu toate că avea să moară îndată, totuși făcea planuri că are să se desfăteze vreme îndelungată cu bogății» (Luca XII, 16—21)³⁹. Tot așa și conflictele de orice fel au la baza lor de obicei goana după îmbogățire și lăcomie din care se naște și ura față de aproapele, ceea ce este împotriva legii creștine. «Dacă nu s-ar fi introdus în viață inegalitatea», n-ar fi în lume anomalii atît de mari și de profunde și nici feluritele nenorociri n-ar mai fi făcut viața noastră de nesuferit și plină de lacrimi.

Din pricina lăcomiei, oamenii au pierdut dragostea firească a unora față de alții, își ascut săbiile, strîng trupe de luptă și se mîncă între ei ca fiarele, cu multă cruzime. Cum ar putea cineva să expuce toate relele ce decurg de aici? Ziduri puternice sînt dărimate cu mașini de război, orașe subjugate, femeile luate și copiii duși în războaie. Pămîntul este tăiat și pustiit, se poartă război împotriva copacilor în-tocmai unor oameni care au făcut nedreptăți. Uciderea este în floare, riurile de sînge duc la vale nenorocite trupuri, iar bogăția celor învinși este recompensă pentru învingători. Pe lîngă aceștia, plîngerile văduvelor, lacrimile orfanilor, care-și plîng în același timp și pe părinți și libertatea»⁴⁰.

Așadar din opera acestui scriitor al Bisericii se desprinde ideea că bunurile sînt comune și aparțin tuturor, ca atare ele trebuie împărțite în mod egal. Procedînd în felul acesta se vor evita neînțelegerile și se va instaura dragostea între oameni, chiar dacă vor mai exista inevitabilele porniri egoiste.

Singura cale care duce pe cel bogat și pe cel lacom spre bine este milostenia. Bogatul cîștigă foarte mult prin exercitarea milosteniei, adică prin ajutorul ce-l dă aproapelui, fiindcă doar prin aceasta poate să-și ușureze pedeapsa pentru nedreptățile săvîrșite. De aceea Asterie îndeamnă: «Dă celui sărac, îmbracă pe cel gol, îngrijește pe cel bolnav, nu trece cu vederea pe cel lipsit, pe cel aruncat la răscrucea drumurilor. Nu avea grijă de tine însuși, nu te îngriji cum vei trăi a doua zi»⁴¹. Creștinul trebuie să aibă capete obișnuința de a face bine: «Mîna să se întindă spre milostenie, nu spre răpire; să-și păstreze pe ale sale, nu să adune pe ale altora. Să se atingă de trupurile bolnave și slăbănogite printr-o cercetare bună, și nu de trupurile pline de vigoare și de cele care se dedau neconținut la desfrînări»⁴².

38. Idem, *Omilie contra lăcomiei*, col. 209, B; p. 86.

39. *Ibidem*, col. 212 A, B; p. 88—89.

40. *Ibidem*, col. 212 A, B; p. 87—88.

41. Asterie al Amasiei, *Omilie la pericopa Evangheliei după Luca...* col. 188 C; p. 63—64.

42. *Ibidem*, col. 188 A; p. 62—63.

Cei bogați sînt sfătuiți să împartă toată averea lor săracilor, pentru că la judecată aceștia vor fi martori oculari despre bunătatea Lui și-L vor scăpa de la osîndă veșnică⁴³. «Dacă ai o bogăție cîștigată pe drept, spune Asterie, întrebuițează-o cum trebuie, ca fericitul Iov. Dacă ți-ai făcut averea pe nedrept, dă-o înapoi la cei de la care ai luat-o cu forța, ca pe un prizonier de război, sau dă cu adaos ce ai luat, ca Zaheu (Luca XIX 1—10). Dacă nu ești bogat, nu căuta să dobîndești avuție în chip necinstit. Altfel păcatul sgîrceniei îți va aduce ție, care vei merge pe drumul de care nu scapă nimeni, amare provizii de drum, iar desfătarea de bogățiile tale va rămîne celor pe care nu-i cunoști»⁴⁴.

Din toate acestea se desprinde clar cum trebuie să fie chipul creștinului adevărat și ce trebuie să facă el pentru ca să-și exerseze sufletul în virtute. El își făurește caracterul și obișnuința de a face bine și a evita răul numai în familie și societate, respectiv în Biserică. El este menit să nu trăiască singur, ci împreună cu alții și să lucreze spre binele altora.

Familia este cel dintîi pilon al societății, pentru că în ea se pregătesc oamenii pentru viața de mai tîrziu, în ea primește educația. Întemeiată prin porunca lui Dumnezeu dată în rai primilor oameni, familia continuă să joace pînă azi un rol foarte important în societatea umană.

Bărbatul și femeia sînt egali în drepturi. Ei sînt mențiți să ducă o viață comună în pace și liniște. Ei se completează și se ajută reciproc făcînd un singur tot, suferînd și bucurîndu-se împreună. Ca atare, căsătoria lor trebuie să se bazeze pe respectul reciproc. Dumnezeu a dat lui Adam pe femeie fără tată și fără mamă, spune Asterie; pentru aceasta te-a întărit Dumnezeu pe tine tutorele orfanei... În chipul acesta îți este cu totul cu neputință să disprețuiești soția, pentru că ești legat de ea și prin vechile legi dumnezeiești și prin legile noi omenești. Să te faci să roșești și folosul ce ți-l dă femeia în viață! Este un mădular al tău, un ajutor al tău, împreună lucrător în petrecerea vieții pentru nașterea de copii; ajutor în timpul boalei, mîngierea în necazuri, păzitoarea căminului, vistieria averilor tale...»⁴⁵.

De aceea, se cere multă cinste și devotament din partea soților dacă vor să viețuiască cu soții cinstite. Și se atrage atenția că prin purtarea lor pot deveni exemplu pentru cămin⁴⁶. Adevăratul soț trebuie să aibă o viață exemplară și corectă nu numai acasă, ci și în societate, pentru că orice abatere de la normele bune conduite provoacă amărăciuni soției și contribuie la destrămarea căminului.

Celor ce învinuiesc pe soțiile lor de nestatornicie, Asterie le spune: «Nu pricinuești, oare, dureri femeii tale prin felul tău de a te purta? Ești lipsit de orice greșeală și păstrezi nepătat legămîntul căsătoriei? O, cît de mult a suferit femeia din pricina bețiilor tale! Cîte insulte nesăbuite și cuvinte necuviincioase n-a răbdat ea! Cîte cusururi de-ale tale nu le-a trecut sub tăcere, pentru că femeia nu le-a dat în vileag! Te-a suferit și cînd te supărai în zadar și cînd fierbeai peste măsură de mînie!... Nu te-a aruncat pe scări cînd veneai de la ospete beat și ieșit din minți, ea care urăște beția; dimpotrivă, te-a primit cu omenească iertare, te-a luat de mînă pe tine care o chinuiai și ți-a vindecat capul tău tulburat de fumul vinului; te-a dus

43. *Ibidem*, col. 193 C; p. 70. 44. *Ibidem*, col. 205 B; p. 82.

45. Asterie al Amasiei, *Predică la textul din Evanghelia după Matei: «Dacă este îngădui omului să-și lase femeia pentru orice pricină»*, col. 229 C; p. 111—112.

46. *Ibidem*, col. 240 B; p. 121.

la patul căsnic, ea singură care ținea la tine și-i era milă de tine, în timp ce servitorii rideau de tine...»⁴⁷.

Femeia adevărată, spune Asterie, este cel mai apropiat prieten al bărbatului, și în vreme de fericire, și în vreme de încercare. Ea rămâne singurul om care stă împrejurul soțului suferind. Asterie dă exemplu în acest sens pe femeia lui Iov, care a fost părtașă cu el în zilele lui de slavă, dar nu l-a părăsit nici în cele de grea încercare. Pentru aceea, din pricina dragostei prea mari și peste măsură pentru bărbat, femeia lui Iov a căzut și în păcatele hulei de Dumnezeu; pentru ca bărbatul său să nu se mai chinuie și să nu-l mai vadă în nenorocirile fără de sfârșit, l-a sfătuit să spună un cuvânt împotriva lui Dumnezeu, ca să-i vină un sfârșit grabnic» (Iov II, 9)⁴⁸.

Femeia rămâne totdeauna cea din urmă, alături de soțul său, suferind, încălzindu-l cu dragostea ei și îmbărbătindu-l spre a putea învinge orice obstacol. «Dacă cumva greutățile vieții te-ar coplesi, doborât te pierzi; așa-numiții prieteni, care măsoară prietenia cu timpul fericirii tale, se dau înapoi în vremea necazurilor tale; servitorii evită și pe stăpîni și nenorocirile. Dar rămîne femeia, mădularul părții bolnave, roaba greutăților și a îngrijirii bărbatului. Ea șterge lacrimile și tămăduiește rana, dacă a fost bătut, întovărășește pe cel dus la temniță, dacă i se îngăduie să intre împreună cu el; face cu plăcere cu el închisoare, iar dacă-i împiedicată rămîne la porțile închisorii ca un cățeluș drag al stăpînului»⁴⁹.

Așadar femeia are un devotament deosebit pentru bărbat, pe care acesta nu trebuie să-l nesocotească, ci să-l aprecieze la adevărata lui valoare.

Acele femei, soții, care nu sînt întru totul fidele bărbaților lor, sînt sfătuite să ia model de castitate din Vechiul Testament; «Femei, imitați de Suzana! Păstrați-vă castitatea pentru bărbații voștri, cum și-a păstrat-o și ea pentru al ei! Mai degrabă să suferiți și să vă primejduiți decît să mîniați pe Dumnezeu prin adulter, să faceți de rușine pe bărbat să distrugeți casele și căminurile și să dați naștere la copii dubioși!»⁵⁰.

În consecință, sînt aspru înfierăți acei soți care se căsătoresc numai din interes pentru avere, fără dragoste, sperînd că după un timp să poată desface ușor această căsătorie prin divorț⁵¹ și li se atrage atenția că numai moartea și adulterul poate desface căsătoria⁵². Referindu-se la divorț, Asterie spune: «Cum pleci cu ușurință și fără supărare, tu care ți-ai luat soră soția, tovarăș de viață și nu servitoare pentru cîteva zile? Îți este soră potrivit istoriei plămîuirii și creării ei (căci amîndoi sînteți creați din același element al pămîntului și din aceeași materie). Îți este femeie din pricina unirii conjugale și din pricina legii căsătoriei. Ce legătură vei rupe tu, legat fiind și de lege și de natură? Cum îți vei călca mărturisirea pe care ai făcut-o cu prilejul căsătoriei? De care mărturisire socotești că vorbești? Oare, despre iscălitura pe care ai pus-o în josul foi dotale, cînd cu mîna ta ai semnat contractul pecetluind cele ce s-au săvîrșit?»⁵³.

În felul acesta divorțul nu este admis, după părerea lui Asterie, decît în cazul adulterului unuia din soți, celelalte certuri și neînțelegeri urmînd a fi abandonate și înlocuite prin dragoste și înțelegere.

47. *Ibidem*, col. 233 A, B; p. 114—115.

48. *Ibidem*, col. 232 C; p. 113.

49. *Ibidem*, col. 232 A, B; p. 112.

50. Asterie al Amasiei, *Predică la profetul Daniil și la Susana*, col. 248 D; 249 A; p. 131.

51. *Idem*, *Predică la textul din Evanghelia după Matei...*, col. 299 A, B; p. 109—110.

52. *Ibidem*, col. 229 A, B; p. 109—110.

53. *Ibidem*.

Ideea morală cea mai răspândită la Asterie rămâne totuși dragostea față de om, în cazul nostru față de omul păcătos. Omul oricum ar fi el, este chipul lui Dumnezeu și merită respectul unanim. El este de asemenea frate al nostru și nu trebuie înjosit prin cuvinte sau prin fapte. «Niciodată să nu hulești pe fratele tău când se întoarce de la o viață stricată, nici să sfîșii ranele lui cu insulte, nici să-l faci de rușine în fața prietenilor povestind trecutul lui, ci să suferi împreună cu el pentru faptele lui trecute și să te bucuri de cele prezente, pentru că părăsind fărădelegea, rivnește dreptatea și recunoscându-și greșelile se întoarce la virtute»⁵⁴. De aici rezultă dragostea nemărginită pe care trebuie să o aibă fiecare om pentru aproapele său. Și în aceasta model trebuie să avem pe însuși Mîntuitorul Iisus Hristos, Care niciodată nu a nesocolit pe sărac, pe suferind sau pe păcătos. Mîntuitorul a trăit cu cei păcătoși și a vindecat rănile lor; la fel și noi trebuie să nu fugim de ei, pînă cînd va veni judecata de obște, cînd se vor vedea cele ascunse ale lor și li se va da răsplata cuvenită.

«Să imităm milostivirea și iubirea de oameni a Stăpînului, să ne pogorîm la cei de jos și umiliți, nu pentru a ne înjosi și umili stînd împreună cu ei, ci dimpotrivă, pentru a-i înălța și pe ei. Să procedăm ca și înălătorii care-și petrec toată viața pe apă, care scot la aerul acesta dătător de viață din adîncul apei pe cei ce sînt pe sale de a muri prin înec»⁵⁵. «O, creștini, continuă Asterie, nume ce exprimă iubirea de oameni, imitați dragostea lui Hristos! Uitați-vă la bogăția iubirii sale de oameni!»⁵⁶ și urmați-i cu tot sufletul.

Preoții sînt de asemenea sfătuiți de Asterie să manifeste o adevărată dragoste părintească față de cei păcătoși. Lor, care le este dat să fie în fruntea credincioșilor, Asterie le spune să privească cu milă la căderile în păcat ale enoriașilor lor și să nu uite niciodată că ei, deși sînt păstori, totuși au aceeași fire cu ceilalți oameni și nu este exclus că și ei să fie biruiți de păcat⁵⁷.

Ei trebuie să procedeze la fel ca păstorul cel bun, care a lăsat oile ce pășteau la un loc și a plecat în căutarea celei pierdute, iar aflînd-o n-a luat-o la goană, silînd-o cu asprime spre turmă, ci a pus-o pe umerii săi, ducînd-o cu bucurie la celelalte oi și bucurîndu-se de ea mai mult decît de toate acelea (Luca XV, 4—6)⁵⁸. Păstorii de suflute, după Asterie, nu trebuie să se grăbească să taie mădularele bolnave, adică să îndepărteze pe credincioși de la Biserică, fiindcă nu aduc roade, ci dimpotrivă, ei trebuie să stăruie, să-i mustre, să-i sfătuiască și să-i adape prin revărsarea învățăturilor⁵⁹. «Nu fiți judecători aspri și neîndurători ai semenilor voștri, spune Asterie. Așteptați pînă ce va veni Cel care descoperă cele ascunse ale inimilor și va da ficcăruia, în viața ce o așteptăm, în virtutea puterii Sale de stăpîn, starea ce i se cuvine. Nu pronunțați hotărîri neomenești, ca nu cumva să aveți parte de aceleași sentințe și să fiți sfîșiați de niște dinți foarte ascuțiți, de cuvintele propriilor voastre guri»⁶⁰.

*

În încheiere se poate spune că din cele înfățișate se constată că Asterie nu este un dogmatist, ci un scriitor moralizator de înaltă clasă.

54. Asterie al Amasicii, *Omlia la Duminica Fiului risipitor*, p. 291.

55. Idem, *Indemn la pocăință*, col. 353 B; p. 236—237.

56. *Ibidem*, col. 356 D; p. 239.

57. *Ibidem*, col. 361 A; p. 245—246.

58. *Ibidem*, col. 361 C; p. 246—247.

59. *Ibidem*, col. 361 C, D; p. 248.

60. *Ibidem*, col. 360 D; p. 244—245.

Problemele dogmatice abordate de Asterie, cu scopul de a-și susține ideile sale morale, adică hristologia și ecleziologia, sînt și azi de o continuă actualitate. El căuta, prin hristologie, să arate dragostea Mîntuitorului față de întreaga lume, drepturile egale ale tuturor oamenilor de a dobîndi Împărăția lui Dumnezeu și frățietatea tuturor ca fii ai aceluiași Tată. Concepția lui despre existența Bisericii, în care toți trebuie să trăiască în dragoste, cu toate că pot fi în ea drepți și păcătoși care tind să se purifice, este tot atît de actuală în timpul nostru cînd se tinde spre unificarea Bisericilor.

Dar Asterie se dovedește actual în special prin ideile sale morale. Inegalitățile sociale l-au nemulțumit profund și l-au făcut să critice această stare anormală în mod deosebit și să arate că toate provin din lăcomie, din goana după cîștig, din desconsiderarea semenului care este egal în drepturi și părtaș la fericire împreună cu toți ceilalți.

Bunurile sînt comune, spune el, și nu există «al meu» sau «al tău», fiindcă Dumnezeu le-a dat tuturor și dorește ca ele să fie împărțite în mod egal. Astfel, buna chivernisire și egala împărțire a acestora ar duce la lichidarea neînțelegerilor și a războaielor în lume și la stabilirea unei păci trainice.

Apelul la fraternitate și la iubire făcute de Asterie sînt și azi principiile de bază ce caracterizează pe adevărații creștini. Omul, ca chip al lui Dumnezeu, trebuie prețuit și iubit, oricărui neam sau rasă ar aparține, și numai aceia se pot numi creștini care fac totul pentru dragostea față de el și pentru fericirea lui.

Interesul depus de Asterie pentru soliditatea căsătoriei își găsește expresie în tendințele actuale de a împiedica pe cît e cu putință desfacerea căsătoriilor. Și azi, ca și atunci, sînt sfătuiți tinerii să pornească cu mulă chibzuință pe drumul căsniciei și să nu încheie căsătorii de interes, care dau naștere la drame familiale. Egalitatea femeii cu bărbatul și-a găsit și ea împlinirea în timpul nostru, cînd se dă femeii cîntea cuvenită.

Toate acestea duc la concluzia că Asterie al Amasiei a cunoscut bine suferințele poporului, că a fost alături de el, apărînd și mîngîind pe toți cei în suferințe și dînd soluții vrednice de îndeplinit generațiilor viitoare, și că ideile sale morale sînt actuale și astăzi, după atîtea veacuri.



ATITUDINEA FAȚĂ DE BUNURILE OBȘTEȘTI DUPĂ CONCEPȚIA MORALEI CREȘTINE*

O notă ce caracterizează societatea de astăzi, la noi este proprietatea socială asupra mijloacelor de producție și lichidarea exploatării omului de către om.

Această caracteristică a vremii noastre ca etapă în dezvoltarea omenirii constituie desigur un evident progres și poate fi apreciat ca desfășurându-se în direcția idealului creștin al comuniunii frățești între oameni.

Ce se înțelege prin bunuri în general. — Prin bunuri înțelegem tot ceea ce este util, sau necesar, ba chiar indispensabil omului pentru a-i asigura în primul rând întreținerea vieții și apoi progresul lui material și spiritual.

Noțiunea de bunuri implică deci și valorile spirituale. Atât de bunurile materiale cât și de cele spirituale omul are nevoie pentru întreținerea și dezvoltarea existenței sale psiho-fizice. Bunurile materiale satisfac nevoile noastre fizice, iar valorile spirituale necesitățile și aspirațiile noastre sufletești. La bunurile spirituale moștenite de la familie: limbajul, gândirea, o seamă de valori culturale, etc., școala adaugă altele noi ca: limbajul științific, emulația, o cultură mai vastă, etc.¹.

După învățătura creștină, atât bunurile sau valorile materiale, cât și bunurile sau valorile spirituale, trebuie privite ca mijloace, nu ca scopuri în sine. Bunurile particulare sînt garantate de statul nostru², deoarece aceste bunuri sînt dobîndite prin munca proprie a fiecăruia, iar *bunurile obștești* după cum le arată și numele, aparțin mai multor persoane laolaltă și în acest caz avem de a face cu o proprietate comună, asupra căreia toți membrii societății respective au aceleași drepturi. Deci, bunuri obștești sînt toate acele valori care aparțin unei colectivități.

Respectul față de bunurile obștești pe care le-a creat poporul sălășluiește și-n inima fiecărui credincios al Bisericii noastre. Credinciosul îl are ca exemplu pe însuși Domnul nostru Iisus Hristos, Care a prețuit și respectat bunurile obștești ale poporului său³.

Morala creștină îndeamnă pe credincioși să prețuiască valorile materiale și spirituale ale obștii, să contribuie la sporirea și păstrarea lor și să prețuiască pe Dumnezeu cel ce este izvorul primordial al frumuseții naturii și al tuturor bună-tăților⁴.

Rostul bunurilor. — Bunurile materiale satisfac în primul rînd nevoile noastre biologice, fiindcă viața omului este condiționată de acestea. Morala creștină apreciază bunurile materiale la justa lor valoare întrucît ele sînt necesare trupului nos-

* Această lucrare de seminar a fost întocmită în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, sub îndrumarea Dl. Prof. Constantin Pavel, care a și dat avizul să fie publicată.

1. Tudor Vianu, *Filosofia culturii*, ed. II, București, 1945, p. 195.

2. Vezi art. II din Constituția Republicii Socialiste România și art. 30—31 din Codul Familiei.

3. Pr. Prof. Dr. N. Mladin, *Morala creștină și patriotismul*, în «Mitropolia Banatului», XIV (1964), nr. 7—8, p. 350.

4. *Ibidem*, p. 350.

tru. Mîntuirea sufletului se dobîndește și prin colaborarea trupului, iar trupul ca să poată participa are nevoie de pîine, de îmbrăcăminte, de casă, pe care noi le numim bunuri materiale.

Trupul este creatură a lui Dumnezeu și locaș al Duhului Sfînt, creat cu o menire deosebită și anume ca să fie purtătorul unei vieți spirituale⁵. El a fost cinstit mai ales prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, etc. De aceea credinciosul privește bunurile ca avînd valoarea pentru viața trupului, fiindcă fără de ele trupul nu poate să viețuiască. Cuvintele din Facere (I, 31): «Și a privit Dumnezeu toate cîte făcuse și iată erau bune foarte», credinciosul le raportează și la trup, respectiv la bunurile materiale, nu numai la suflet⁶. În sensul acesta, în Sfînta Scriptură se afirmă: «Temeiul vieții omului este apa, pîinea, hrana și casa care-l acoperă» (Sirah XXIX, 24)⁷. Dumnezeu a creat la început cerul, soarele, luna, apele, pămîntul, viețuitoarele etc. și numai la urmă pe om. Dacă ar fi fost făcut omul la început fără aceste bunuri, n-ar fi putut să viețuiască.

Bunurile trebuie folosite după nevoi. Ele satisfac de asemenea nevoile și aspirațiile spirituale ale omenirii, fiind necesare și pentru dezvoltarea vieții sufletești. Ca să creeze valori culturale și tehnice, omul se servește de toate bunurile care-i stau la dispoziție. Apoi, pentru împlinirea spirituală a vieții și luminarea minții sale, se folosește de diferite bunuri culturale ca: expoziții, concerte, operă, cărți bune, televiziune, muzee etc.

Dar bunurile materiale și spirituale sînt necesare și în viața duhovnicească pentru dobîndirea mîntuirii. După învățătura creștină, credinciosul se mîntuiește prin săvîrșirea faptelor de milostenie, iar ca să săvîrșască aceste fapte, el are nevoie de bunuri materiale. Creștinul are datoria să-și cunoască credința sa, iar acest lucru nu-i cu putință dacă nu se folosește de cărțile care cuprind învățătura de credință și care sînt în acest caz bunuri spirituale necesare dobîndirii mîntuirii.

Credinciosul știe că în centrul învățăturii și misiunii Domnului este realizarea mîntuirii celor ce greșesc (Luca XIX, 10; Matei XVIII, 11), iar mîntuirea adusă de Domnul nu este mîntuirea unei singure părți, ci mîntuirea integrală: a sufletului și a trupului. Mîntuirea creștină nu este deci numai o mîntuire a sufletului, ci ea e o mîntuire în trup și împreună cu trupul, care nu se poate realiza dacă credinciosul nu există trupește. Iar trupește, credinciosul nu există decît dacă se folosește de bunurile materiale⁸.

Se poate spune deci că fără bunuri materiale nu poate fi vorba de mîntuire, pentru că nici chiar cea mai înaltă formă de viață religioasă, aceea a asceților, a pustnicilor, nu este posibilă fără bunuri materiale. Dacă nu produc ei înșiși aceste bunuri, apoi trebuie să le primească de la alții, dar de ele nu se pot lipsi. Ei pot resfrînge consumul lor, însă nu-l pot elimina cu totul⁹.

Așadar, putem spune că bunurile materiale și spirituale sînt necesare, direct sau indirect, pentru viața noastră trupească, sufletească și duhovnicească¹⁰, satisfăcîndu-ne atît necesitățile materiale cît și cele spirituale.

5. *Teologia dogmatică și simbolică*, de N. Chițescu și colaboratori, vol. I, p. 510.

6. Pr Prof. D. Belu, *Temeiul vieții omului este... pîinea*, în «Mitropolia Ardealului», II (1957), nr. 3, p. 280.

7. *Ibidem*, p. 280.

8. *Ibidem*, p. 281.

9. *Ibidem*, p. 281.

10. *Ibidem*, p. 281.

Justificarea bunurilor obștești. — Sfânta Scriptură, urmărind în primul rând mîntuirea credincioșilor nu se ocupă în mod special de bunurile obștești. Totuși în puținele locuri în care se vorbește despre ele, Sfânta Scriptură, cere de la credincioși o justă întrebuintare a acestora.

Încă Scriptura Vechiului Testament, prin cărțile Regilor, înregistrează viața de obște care se practică în comunitățile profetice din Ramma, Betel, Ierihon și Ghilgal. Or, o viață de obște fără bunuri materiale comune nu e cu puțință. Pentru aceste comunități ale proorocilor nu numai masa era de obște, ci și locuința, pămîntul, animalele și toate cele necesare lucrării lui. «Această viață de obște cu bunuri comune n-a durat mai mult de patru sute de ani și nu s-a putut întinde și la păturile laice ale societății, întrucît grupările acestea erau cercuri închise. Cu toate acestea, ea a însemnat mult pentru timpul acela»¹¹.

În noul Testament, încă de la întemeierea creștinismului, se practică viața de obște. Ucenicii, care timp de trei ani de zile au dus împreună cu învățătorul lor o viață comună, urmînd exemplul Mîntuitorului, recomandă și credincioșilor această viață. Nu numai bunurile sufletești devin comune, ci și cele materiale. Iar toți cei ce ședeau erau laolaltă și aveau toate de obște. Își vindeau moșiile și averile și le împărțeau tuturor după cum avea nevoie fiecare» (Fapte II, 44—45). O parte din bunurile particulare ale noilor convertiți devin bunuri comune: «Ci cu o singură inimă și un singur suflet era în mulțimea celor ce credeau și nici unul nu zicea că din averea sa este ceva al său, ci totul era de obște» (Fapte IV, 32).

Textul din Fapte (IV, 34—35): «Căci nu era nici unul printre ei, care să ducă lipsă: toți cei ce aveau ogoare sau case, le vindeau, aduceau prețul lucrurilor vîndute și-l puneau la picioarele Apostolilor; apoi se împărțea fiecăruia după cum avea nevoie» arată că a existat o viață de obște creștină în adevăratul înțeles al cuvîntului. Dar în această comunitate creștină nu era chiar totul de obște întrucît unii dintre creștini puteau să-și păstreze pe mai departe casa de locuit, gospodăria auxiliară de pe lângă casă, țarina etc. Sofii Anania și Safira au fost pedepsiți de Dumnezeu, prin Sfîntul Apostol Petru, pentru minciuna lor. Dacă nu mințeau sau dacă nu-și vindeau țarina, ea rămînea pe mai departe a lor și nu li se întîmpla nimic: «Dacă n-o vindeai, nu rămînea ea a ta? Și după ce ai vîndut-o, nu puteai să faci ce vrei cu prețul ei?» (Fapte V, 4).

În orice caz, folosirea bunurilor materiale în comun de către comunitatea din Ierusalim a fost o încercare excepțională pentru vremea de atunci. Ea era ceva cu totul nou chiar față de comunitățile profetice ale Vechiului Testament, fiindcă se urmărea o reunire și o existență comună a cercurilor din ce în ce mai largi de credincioși. «Dacă comunitatea din Ierusalim n-a reușit să contopească în întregime proprietățile particulare ale credincioșilor în bunuri obștești din care aceștia să-și ia toată întreținerea lor materială, în schimb, ea a izbutit să formeze convingerea în inimile adepților că, deși ei puteau rămîne proprietarii bunurilor lor, totuși ei le considerau ca aparținînd tuturor și putînd fi tratate în consecință»¹².

11. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Temeiuri biblice și patristice pentru folosirea în comun de către oameni a mijloacelor de trai*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 9—10, p. 592.

12. E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, deuxième édition, Paris, V, Lecoffre, J. Gabalda, 1926, p. 157—158.

Temeiuri patristice. Atmosfera comunității din Ierusalim care urmărea transformarea bunurilor particulare în bunuri obștești o întâlnim încă în secolele al II-lea și al III-lea. Astfel, în *Didahie sau Învățătura celor 12 Apostoli*, citim: «Tu vei pune la un loc toate cu aproapele tău și nu vei zice că posezi ceva propriu, căci dacă sînteți de obște în cele nepieritoare, cu atît mai mult în cele pieritoare»¹³. Îndemnul acesta îl întâlnim și în *Epistola lui Barnaba*¹⁴, iar în *Apologia I*, Sfîntul Justin Marturul observă că, înainte de convertire, păgînii țineau la bani și la proprietăți, dar după convertire, ei puneau totul de obște și-l împărțeau cu cel lipsit. Oamenii, care mai înainte se urau, se întrecideau și nu făceau cămin comun cu cel de alt neam, după convertire, stau la aceeași masă, ducînd viață comună¹⁵.

Bunurile materiale erau comune și de ele se bucurau toți creștinii în egală măsură după cum se poate deduce și din cele mărturisite de Tertulian: «Cei care sîntem uniți în suflet și simțire, sîntem pentru comunitatea bunurilor. La noi toate sînt de obște, afară de soții»¹⁶. «Dar pe măsură ce numărul credincioșilor se măria era greu să se organizeze o producție în comun a mijloacelor de întreținere și să se generalizeze abolirea proprietății particulare, pentru a o transforma în proprietate colectivă»¹⁷. Credincioșii își întorc acum privirea la bunurile particulare, păstrîndu-se doar agapele ca formă de viețuire comună.

Începînd din secolul al III-lea, «marii Părinți ai Bisericii elaborează o interesantă teorie a vieții de obște, pe care adesea o însoțesc de propuneri sau proiecte, unele cu totul îndrăznețe pentru vremea lor»¹⁸.

Sfîntul Ambrozie — care reproduce în mare parte pe Sfîntul Vasile cel Mare — afirmă că natura a creat dreptul comun, iar uzurparea pe cel particular. Pămîntul a fost creat pentru toți, de obște»¹⁹.

Referindu-se la bunurile particulare ale celor bogăți, Sfîntul Ioan Gură de Aur arată că acestea sînt un rapt, pentru că Dumnezeu și natura ne oferă toate de obște: «Dacă toate (bunurile) sînt ale Domnului de obște, este evident că ele sînt și ale aceluia ce slujesc împreună cu noi, căci toate ale Domnului sînt comune... orașele, piețele, porturile sînt comune tuturor. Toți participăm în mod egal la ele. Privește la iconomia lui Dumnezeu: El a făcut ca unele lucruri să fie comune, pentru ca neamul omenesc să se rușineze de acestea, cum sînt: aerul, soarele, apa, pămîntul, cerul, marea, lumina, stelele, pe care ni le împarte pe toate ca unor frați, în mod egal. Ne-a făcut tuturor aceiași ochi, același trup, același suflet, o constituție asemănătoare în toate; le-a făcut pe toate din pămînt, pe toți dintr-un singur om, pe toți în aceeași casă. Dar nimic din acestea nu ne fac să ne rușinăm. Privește cum în cele de obște nu e luptă, ci toate sînt pașnice. Dacă cineva ar încerca să tragă ceva la el și să și-l însușească, atunci se naște neînțelegere, ca și cum natura însăși s-ar indigna că, în timp ce Dumnezeu ne adună de prelutindeni și ne naște, noi căutăm să ne divizăm, să ne însușim cele ce nu ne aparțin și să zicem «al meu» și «al tău», acest cuvînt rece, atunci e luptă și dușmănie... ni s-a dat în comun mai mult viața de obște decît proprietatea; aceasta e conform naturii. De ce oamenii nu se judecă pentru o piață?»

13. *Didahie*, IV, 8, ed. F. X. Funk, 1901, vol. I, p. 12.

14. *Epistola lui Barnaba*, XIX, 8, ed. F. X. Funk, vol. I, p. 92.

15. *Apologia I*, 142—143. 16. *Apologeticum*, 29, 10—11.

17. Pr. Prof. Ican G. Coman, *op. cit.*, p. 595. 18. *Ibidem*, p. 598.

19. Sf. Ambrozie, *De officiis ministrorum*, I, 28, 132, P.L. XVI, 67 B; *De Nabuthe*, I, 2; III, 12, după Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 599.

Cele necesare ne stau la îndemână în chip obștesc. Noi însă nu păstrăm comuniune nici în cele mai mici. Dumnezeu ne-a dat pe cele de obște, ca noi să ne învățăm să le avem și pe acestea de obște»²⁰.

Sfaturile date și apelurile făcute de Sfinții Părinți celor bogati ca să-și vîndă bunurile materiale și să le împartă săracilor au rămas fără nici un rezultat.

Dacă creștinismul n-a reușit să transforme bunurile particulare în bunuri obștești pe o scară mică a reușit totuși să facă aceasta în viața chinovială din mînăstiri, în care s-au desființat bunurile particulare. «Trebuie ca monahul, înainte de orice, să ducă o viață fără nici un fel de avere, să n-aibă decît trupul»²¹, proclamă sentențios marele organizator al vieții călugărești, Sfîntul Vasile cel Mare.

Din puținele dovezi aduse aici din Sfînta Scriptură și din Sfinții Părinți se poate observa în mod clar că morala creștină prețuiește mai mult bunurile obștești decît pe cele particulare.

Apartenența bunurilor. — Vorbînd despre bunurile obștești, am amintit că ele trebuie să stea în slujbă colectivității și a statului, care formează o singură unitate cu poporul. După cum bunurile personale aparțin persoanei noastre, tot așa și bunurile obștești, după cum le arată însuși numele, aparțin «obștii» adică societății.

La Sfinții Părinți întîlnim ideea că omul ar fi numai un uzufructuar și administrator al bunurilor și că Dumnezeu este stăpînul absolut al lor. Sfinții Părinți caută să lămurească pe cei bogati că bunurile sînt ale tuturor oamenilor și nu sînt lăsate de Dumnezeu numai pentru ei. Ei nu recunosc ca stăpîni ai bunurilor pe cei bogati: «Dumnezeu a dat și dă posesiunile pe care le avem pe pămînt», zice *Păstorul lui Herma*²². Referindu-se la cei bogati, Sfîntul Ioan Gură de Aur zice că Dumnezeu a dat tuturor același pămînt pentru a-l stăpîni²³, iar în altă parte arată că oamenii nu sînt altceva decît uzufructuari și administratori: «Avem toți folosința bunurilor acestei lumi, dar nici unul nu sîntem proprietarul lor. Nici o urmă la noi de proprietate cînd emigrăm către o altă viață²⁴. «Proprietatea nu este decît un nume; în realitate, nu avem nimic în stăpînire definitivă... Chiar numele pe care-l dăm bogățiilor indică folosința și nicidecum stăpînirea lor. De fapt, noi sîntem mai degrabă uzufructuarii decît stăpînii lor. Spune-mi, cîți stăpîni a avut o moșie și cîți va mai avea încă?»²⁵. Același Sfînt Părinte arată că toate le avem de la Hristos: «Existența însăși, viața, respirația, lumina, aerul și pămîntul... Dacă El ne ia ceva din acestea, noi pierim și murim... Dacă zici că a ta este casa, e vorbă lipsită de conținut. Aerul, pămîntul materia, tu însuși care o lucrezi și toate celelalte sînt ale Creatorului. Numai folosința

20. Sf. Ioan Gură de Aur, *La scrisoarea I către Timotei*, P.G., LXII, 562—563—564, după Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 599—600.

21. Cuvînt despre asceză: *Cum trebuie să ție împodobii monahul*, I, P.G., XXXI, 648, după Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 601.

22. *Asemănarea*, I, 8, cf. Clement Romanul, *Scrisoarea I către Corinteni*, 61, 2 d. F. X. Funk apud Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Bogăția piedică în calea mîntuirii*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 9—10, p. 503.

23. Sf. Ioan Gură de Aur, *La scrisoarea I către Timotei*, 4, P.G., LXII, 562, după Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Temeiuri biblice...*, p. 599

24. J. Bareille, *Oeuvres complètes de Jean Chrysostome*, nouvelle traduction, tome dix-neuvieme, Paris, 1873, III, p. 57.

25. J. Bareille, *op. cit.*, XIX, p. 445.

e a ta și nici aceasta nu e sigură»²⁶. Deci Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă cum nu se poate mai clar că bogățiile sînt numai administratorii și uzufructuarii bunurilor materiale²⁷.

De aceeași părere e și Fericitul Augustin²⁸, iar marele ierarh al Cezareei Capadociei, Sfântul Vasile cel Mare, după ce arată că numai Dumnezeu este adevăratul stăpîn efectiv și permanent al bunurilor materiale, compară pe bogatul care deține numai el aceste bunuri cu acela care, intrînd în teatru, împiedică pe ceilalți să pătrundă, dorind să profite numai el de o plăcere care e a tuturor²⁹. Vom mai aminti și pe Asterie al Amasiei, care într-una din omiliile sale, adresîndu-se bogăților, arată că aceștia nu au nimic. «Ceea ce este al lor e în primul rînd al lui Dumnezeu»; «Mă mir de cei care zic: țarina mea și casa mea, căci aceștia, printr-o părere greșită, își fac ale lor cele ce de fapt nu le aparțin»³⁰.

Deci, după Sfinții Părinți omul e un proprietar vremelnic, nu absolut. Omul a primit însă de la Dumnezeu delegația de stăpîn peste toate bunurile pămîntului, instituindu-l drept colaborator al Său: «Și Dumnezeu i-a binecuvîntat, zicînd: «creșteți și vă înmulțiți și umpleți pămîntul și-l stăpîniți și domniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pămînt și peste tot pămîntul» (Fac. I, 28).

Superioritatea formei obștești a bunurilor. — La Sfinții Părinți, întîlnim ideea că Dumnezeu nu a lăsat pe nimeni uzufructuar unic al unor bunuri imense, cu excluderea altora.

După concepția creștină, o parte din bunurile obștești ca: pămîntul, soarele, aerul, apa, cerul, stelele ne sînt dăruite de Dumnezeu³¹ din iubire pentru folosul tuturor. Sfinții Părinți văd în om un administrator și uzufructuar al bunurilor, dar el nu trebuie să rămînă uzufructuar și administrator numai pentru el, fiindcă bunurile nu sînt lăsate numai pentru unii, ci pentru toți. Ele trebuie administrate în folosul tuturor, deoarece sînt semnul iubirii lui Dumnezeu față de noi și trebuie să rămînă mereu semnul iubirii, să nu devină mijloace ale urii, corupției și exploatării, ci vehicolul mîntuirii, ca prin ele credinciosul să se mîntuiască.

De bunuri materiale și spirituale putem vorbi și cînd este vorba de economie, artă, știință, religie, etc., fiindcă există bunuri economice, științifice, artistice, religioase, etc., ce formează patrimoniul material și spiritual al omenirii. De toate aceste bunuri se folosesc toți cetățenii patriei, bucurîndu-se de avantajele folosirii lor în comun.

În formă colectivă, bunurile se bucură de condiții mai bune de sporire, chivernisire și folosire: se crează mai repede și mai bine. Apoi se administrează mai bine și astfel se distrug bazele exploatării omului de către om. Prin crearea în comun a bunurilor se cultivă emulația, întrecerea, dorința de a te întrece pe tine însuși, în-

26. Sf. Ioan Gură de Aur, *La scrisoarea I către Corinteni, Omilia X*, 3, P.G., LXI, 85, după Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Temeiuri biblice...*, p. 600.

27. Diac. P. F. Alexandru, *Concepția Sfîntului Ioan Hrisostom asupra bunurilor materiale*, Huși, 1939, p. 54.

28. Vezi Fer. Augustin, *La Psalmul 49, 17*, P.L., XXXVI, 576.

29. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Idei misionare, pastorale și sociale înnoitoare la Sfinții Trei Ierarhi*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 1-2, p. 105.

30. Asterie al Amasiei, *Noi nu sîntem stăpîniți averilor noastre, ci administratorul lor* (Pagini alese din Sf. Părinți), nr. 18, Institutul Biblic și de Misiune ortodoxă, București, 1943, p. 8, trad. Pr. D. Fecioru.

31. Hristu Andrusos, *Sistem de morală*, traducere, Sibiu, 1947, p. 207.

trecînd pe alții. Această întrecere este favorizată mai cu seamă de ambianța colectivă, în mai mare măsură decît de cea particulară. Întrecerea aceasta e nobilă, fără invidie, deoarece oamenii care se găsesc în întrecere nu se ciocnesc, ci efortul lor decurge normal, succesul propriu devenind succes comun.

Îndemnul la muncă pentru crearea, sporirea și ferirea acestor bunuri de degradare este cultivat de toți cei din jur. În agricultură, de exemplu, prin muncirea pămîntului în colectiv, prin folosirea mijloacelor mecanizate în locul celor rudimentare și prin dispariția haturilor, s-a ajuns la o cultură rațională, dirijată și la o recoltă dublă sau chiar triplă.

Un alt avantaj al folosirii bunurilor în comun este acela al trecerii timpului cît mai util și mai plăcut. Pentru țăranul care lucrează pe pămîntul cooperativelor agricole de producție, cît și pentru muncitorul din fabrici și uzine, ziua trece destul de repede și de util.

Dragostea față de locul de muncă se datorește în mare măsură încrederii și armoniei desăvîrșite care domnește în jurul său, precum și convingerii că roadele muncii îi aparțin și nu sînt culese ca în trecut de alții.

Datorii față de bunurile obștești. — Față de bunurile obștești avem datoria ca în primul rînd să contribuim la crearea și sporirea lor. Prețuim și admirăm poporul nostru pentru că a creat numeroase bunuri religioase, economice, științifice, artistice, etc., dar nu trebuie să ne mulțumim numai cu atât.

Avem datoria de a urma exemplul înaintașilor noștri și, după cum ei s-au străduit, în condiții destul de grele, să ne ofere tot ce avem în prezent, așa și noi cei de azi trebuie să contribuim personal la crearea și sporirea bunurilor și la stimularea și încurajarea efortului creator, pentru poporul nostru.

Bunurile obștești trebuie bine chivernisite pentru a fi valorificate la maximum. Bunurile trebuie ferite de degradare, de înstrăinare și de distrugere. Ele trebuie păstrate într-o stare perfectă așa cum le-am primit de la înaintași. Atunci cînd din diferite cauze au suferit vreo stricăciune, trebuie reparate.

Bunurilor obștești trebuie să li se acorde o îngrijire deosebită, mult mai mare decît celor particulare, pentru că de ele se bucură toți. O carte dintr-o bibliotecă publică sau un tablou expus într-o expoziție valorează mult mai mult decît aceeași carte sau același tablou într-o colecție personală, deoarece accesibilitatea și posibilitatea de cunoaștere este mult mai mare în primul caz. De aceea se impune ca o datorie a fiecăruia dintre noi de a veghea ca tot ceea ce aparține colectivității să fie ferit de distrugere și înstrăinare. Trebuie cultivată conștiința respectului pentru bunurile obștești ca să nu fie distruse prin diferite forme sau lăsate risipite în ploaie și-n alte locuri necorespunzătoare păstrării lor în bună stare. E dureros faptul că-n statele capitaliste plusvaloarea bunurilor obștești nu e întrebuințată în scopuri nobile ca: asistență socială, clădirea de școli pentru cei neștiutori de carte, spitale pentru cei bolnavi etc., ci în scopuri josnice de distrugere a ființei umane.

O altă datorie a noastră față de bunurile obștești e aceea a feririi lor de furt. Bunurile obștești sînt apărate desigur prin intermediul dreptului dar trebuie să fie și pe calea convingerii. Statul se adresează popoului și Biserica credincioșilor în primul rînd în limbajul moralei, cerîndu-i să cultive față de aceste bunuri o atitudine

corectă. Dar, pentru a cere de la alții să nu se atingă de bunurile obștești și să le respecte, trebuie ca în primul rînd noi să le respectăm și să nu ni le însușim. Însușirea unui lucru ce aparține obștii, fie el cît de mic, este mult mai gravă ca însușirea unui lucru oricît de prețios, care însă aparține unei persoane particulare.

Furtul este condamnat cu severitate de morala creștină pe baza textelor scripturistice (Ieș. XX, 15; XX, 17, XXII, 1—9; Rom. VII, 7, XIII, 9 etc.). Iar constituția patriei noastre cheamă și obligă pe orice cetățean să păzească, să întărească și să dezvolte proprietatea obștească socialistă...³².

Avînd deci datoria de a păzi, întări și dezvolta bunurile obștești, se impune fiecăruia dintre noi sarcina de a le feri de furt care are mai multe forme.

Furt din bunurile obștești nu e numai acela cînd de exemplu ne însușim un lucru care aparține colectivității, ci și atunci cînd luăm un salariu pentru care noi n-am muncit cît trebuia. De asemenea, luarea bunurilor străine prin mijloace străine: speculă, mită, falsificarea de acte, cumpărarea cu bani falși (răi), apoi neîntoarcerea lucrului luat cu împrumut, oprirea plății cuvenite lucrătorilor³³, trăirea din cerșetorie atunci cînd cineva poate să-și cîștige hrana prin muncă, etc., sînt condamnate nu numai de societate, ci și de Dumnezeu: «Urciune este Domnului cîntarul îndoit și cumpăna vicleană nu este bună înaintea Lui» (Pilde XX, 23).

Aceste forme de furt din bunurile obștești sînt consecința și fiica avarității care este într-adevăr dăunătoare nu numai pentru colectivitate, ci și pentru individ³⁴. Furtul este dăunător pentru colectivitate, fiindcă cel care fură, păgubind instituția în care lucrează, își păgubește în primul rînd tovarășii săi de muncă.

De aceea e absolut necesar ca fiecare cetățean să apere bunurile obștești, să le respecte și să convingă pe cei care ar încerca să le aducă stricăciuni sau să sus-tragă ceva din ele, ca să adopte o atitudine corectă față de ele.

*

Din cele arătate, rezultă că bunurile obștești nu sînt privite de credincioși ca fiind ale nimănui sau ca bunuri străine, ci ca ale lor proprii numai că sînt în devălmășie. Bunurile obștești sînt apreciate pozitiv încă de la întemeierea creștinismului. Primii creștini preferau bunurile comune în locul celor particulare, fiind convinși că aceste bunuri îndeplineau un rol foarte important pentru colectivitate, fiind mult mai folositoare decît cele particulare.

E adevărat, că în prima lor formă, bunurile realizate de creștinii din Ierusalim n-au putut dăinui multă vreme, pentru că prima comunitate de creștini n-a fost o comunitate de producție, ci numai una de consumație. La aceasta se adaugă și faptul că atenția primilor creștini era îndreptată mai mult spre cer, așteptînd venirea Domnului (situația din Tesalonic). Totuși, amintirea folosirii bunurilor în comun de prima comunitate creștină din Ierusalim a rămas vie în sufletele credincioșilor, continuîndu-se în agape, în minăstirile cu viață chinovială și în așezămintele de bine-

32. Art. 39 din Constituția Republicii Socialiste România.

33. A se vedea mai pe larg la Prof. Dr. Const. C. Pavel, *Vrednic este lucrătorul de plata sa*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 3—4, p. 142—156.

34. Prof. Dr. Const. C. Pavel, *Lăcomia, patimă dăunătoare vieții individuale și obștești*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 7—8, p. 469.

facere, care au luat naștere mai ales din secolul al IV-lea. Sfinții Părinți ai Bisericii îndeamnă mai mult la chivernisirea bunurilor în comun decât în particular.

Față de bunurile obștești care există și se creează mereu în patria noastră, Biserica îndeamnă pe fiecare credincios să aibă o atitudine de respect și de prețuire pentru valorile materiale și spirituale ale poporului nostru, prețuind aportul fiecărui credincios pe care-l aduce la cucerirea noilor valori și ale noilor forme de viață socialistă din țara noastră. În orînduirea socialistă de azi atitudinea de nepăsare față de bunurile obștești, care a existat în trecut, a fost înlăturată aproape în întregime.

Atitudinea credinciosului față de aceste bunuri este cea pozitivă-ascetică, recomandată de Sfîntul Apostol Pavel (I Cor. VII, 30—31). Credinciosul nu poate avea numai o atitudine ascetică față de ele, ci și una pozitivă, știind că el are nevoie de bunurile materiale pentru dezvoltarea ființei sale trupești și sufletești, pentru perpetuarea vieții.

De aceea credinciosul le creează, le apără, le prețuiește și le folosește, fiind convins că bunurile obștești sînt puse în slujba vieții tuturor membrilor societății și a progresului material și spiritual al omenirii.



NOTE BIBLIOGRAFICE

Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Preocupări ermeneutice de interes actual panortodox și ecumenist*, în «Mitropolia Ardealului», XIII (1968), nr. 7—8, p. 484—515.

Pornind de la faptul că, în urma hotărârii Conferinței Mondiale «Credință și Constituție» de la Montreal din 1963, Departamentul de Studii al Consiliului Ecumenic al Bisericilor a organizat în 1964 o consultație care — discutând problema «Ermeneuticii» și urmărind să descopere și să indice «căile de efectuare a unei exegeze comune a textelor biblice» și căile de «realizare a unui acord de nivel și amploare ecumenică asupra problemelor istoriei canonului» — a constatat «necesitatea înocmirii unui proiect de studiu cu tema «Ermeneutica», autorul a întocmit acest temeinic studiu în care abordează și înfățișează din punct de vedere ortodox soluționarea satisfăcătoare a numeroaselor aspecte ale acestei probleme.

Principiul călăuzitor în demonstrația de teologie biblică pe care o conține acest valoros studiu se întemeiază pe faptul că Sfânta Scriptură, fiind «în totalitatea ei inspirată, cugetată — și acceptată — ca izvor al Revelației împreună cu Sfânta Tradiție, spre a sta real și permanent în slujba vieții, așa cum a așezat-o Dumnezeu, trebuie să fie înțeleasă ca atare de către toți creștinii din toate vremurile». Pentru această înțelegere este nevoie de o exegeză corectă întemeiată pe un îndreptar eficient investit cu autoritate garantatoare, și de interpreți care să aplice acest îndreptar. Îndreptarul îl constituie Ermeneutica biblică ale cărei reguli le stabilește *teologia* din încredințarea și sub diriguirea *Bisericii*, care constituie *autoritatea* ce garantează eficiența îndreptarului; iar *interpreții* autorizați ai Bibliei sînt cei ce aplică în spiritul și litera lor regulile ermeneutice cu încuviințarea expresă a *Bisericii*.

Analizînd situația de fapt, autorul afirmă că «Biserica Ortodoxă Răsăriteană are o Ermeneutică; cea Romano-Catolică — așijderea. În esență Ermeneutica biblică le este comună amîndurora — și una și alta clădind edificiul acestei discipline teologice pe temelia pusă în epoca patristică de formulările și metodele ermeneutice origeneist-augustinieni și, mai ales, hrisostomice». În schimb, Protestantismul conducîndu-se de principiul liberei interpretări a Sfintei Scripturi a făcut inutilă din punct de vedere teoretic o astfel de disciplină teoretică normativă, și chiar în perioada 1720—1820 cînd în fiecare an apărea cîte o Ermeneutică și nici după aceea, Protestantismul nu a reușit să aibă o Ermeneutică completă și de greutate.

De aceea, Consiliul Ecumenic al Bisericilor, format în majoritate din Biserici Protestante, simțind urmările lipsei Ermeneuticii, îndeosebi după ce în 1961 a intrat în contact direct cu Bisericile Ortodoxe, care aduceau în legătură cu Sfânta Scriptură *ideea de interpretare disciplinată, dirijată atent a textului biblic, înlăturînd categoric amatorismul și individualismul din exegeza biblică, a trecut fătîș și energic la constituirea unei Ermeneuticii ecumeniste.*

Socotînd că este de datoria Bisericilor Ortodoxe să vină în ajutorul întocmirii unei astfel de Ermeneuticii, autorul — convins că Biserica Ortodoxă în întregul ei este «pregătită sufletește și materialicește» înfățișează, pe larg, în continuare, «cu îngăduința ocîrmuirii bisericesti», o «reevaluare a Ermeneuticii biblice pe care o posedăm și practicăm, spre a stabili *volumul și formularea* a celor îndreptare ermeneutice, fără care nu se poate concepe *exegeza adevărată și unitară a cuvîntului inspirat*».

În această perspectivă sînt analizate din punct de vedere ortodox cele două premise fundamentale ale posibilității unei Ermeneutice biblice ecumeniste: 1. *Sensul și întînderea inspirației dumnezeiești a textelor biblice* și 2. *Raporturile posibile dintre Biblie și Tradiție concepute ecumenist.*

După judicioasa prezentare a tuturor aspectelor legate de aceste probleme fundamentale ale Ermeneuticii, autorul precizează condițiile pe care trebuie să le îndeplinească o Ermeneutică ecumenistă pentru a putea deveni într-adevăr îndreptarul necesar pentru interpretarea textelor biblice cît mai aproape de adevărul cuprins în ele de către creștinii tuturor confesiunilor creștine.

Pr. Sandu Tudor, *Predoslovii inedite*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 3—4, p. 443—448.

Ca o contribuție la demonstrarea că predosloviile manuscriselor și cărților bisericești au contribuit la efortul de a păstra limba poporului și la dezvoltarea limbii literare românești, autorul publică integral textul celor două predoslovii scrise de laicul Gheorghe Diaconescu, ce se intitulează «proîn logofăt de vistierie», la manuscrisul *Patericol Pecerscâi*, care cuprinde viețile sfinților și cuviosilor din vestita Lavră Peciora de lângă Kiev. Manuscrisul a fost copiat la cererea starețului Climent de la Mănăstirea Găvanele, județul Buzău, unde se și păstrează manuscrisul.

În predosloviile sale, Gheorghe Diaconescu nu se oprește la aducerea de laude starețului Climent, ci prezintă aspecte ale gândirii epocii de la începutul veacului al XIX-lea, folosind «expresii încărcate de adânci semnificații», și făcând interesante incursiuni în istorie, în folclor și în atmosfera cărților apocrife religioase care circulau în vremea aceea.

Bernhard Ohse, *Der Patriarch Athenagoras I von Konstantinopel. Ein ökumenischer Visionär* (Patriarhul Atenagora I de Constantinopol. Un vizionar ecumenic), Göttingen, Vandenhoeck E. Ruprecht, Rungsbun. Pustet, 1968, 235 p., 24 ilustrații.

Autorul lucrării este doctor în filozofie și redactor la «Deutsche Welle» (Unda germană) din Köln. El a fost corespondent pentru radio la Conciliul al II-lea de la Vatican și la Adunarea Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Upsala. Înainte de a scrie această lucrare, autorul ei a stat de vorbă cu mulți profesori, episcopi, rude ale Patriarhului ecumenic, chiar cu Sanctitatea Sa Atenagora I, cît și cu Sanctitatea Sa Papa Paul al VI-lea.

Din lucrare se desprinde drumul pe care l-a parcurs pînă în prezent «personalitatea de cel mai înalt prestigiu din cadrul Ortodoxiei: Sanctitatea Sa Patriarhul Ecumenic Atenagora I al Constantinopolului».

Trăsăturile caracteristice ale neobositei Sale activități pot fi sintetizate astfel: în primul rînd a încercat să găsească forme concrete de împăcare între greci și turci; în al doilea rînd s-a preocupat intens de întărirea raporturilor dintre Bisericile Ortodoxe; în al treilea rînd a stăruit ca Bisericile Ortodoxe să intre ca membre în Consiliul Ecumenic al Bisericilor; și, în fine, în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor a reluat discuțiile cu protestanții.

Autorul consideră că Patriarhul ecumenic Atenagora I a pus capăt dușmăniei dintre Ortodoxie și Catolicism, aruncînd punți de legătură pentru convorbiri în vederea realizării unității Bisericii în cadrul dialogului dragostei dintre Ortodoxie și Catolicism.

Lucrarea prezintă interes prin conținutul ei biografic și descrierea diferitelor aspecte ale raporturilor dintre Bisericile Ortodoxe, a legăturilor și raporturilor existente dintre Bisericile Ortodoxe și Catolicism, precum și cu Protestantismul.

La sfîrșit, în anexă sînt redată în traducere cele mai importante documente la care se referă această lucrare. — (I. Struc).

Pr. Nicolae Șerbănescu, *Promovarea ideii despre unitatea neamului românesc în «Predosloviile» cărților bisericești*, în «Mitropolia Olteniei», XX (1968), nr. 11—12, p. 918—928.

Ideea de unire națională s-a menținut trează în sufletul poporului român, manifestîndu-se mai ales pe tărîm cultural, domeniu în care se încadrează și tipăriturile bisericești, mai cu seamă cele în limba română, limba vorbită de popor.

În majoritatea lor tipăriturile bisericești cuprindeau «Predoslovii patetice și «cuprinzătoare», care constituiau adevărate mărturii ale unei conștiințe ardente care aspira la trezirea sentimentului de mândrie față de limba noastră, la afirmarea comunității spirituale a românilor de pretutindeni și la demonstrarea drepturilor inalienabile ale românilor asupra moștenirii rămase de la strămoși.

Cartea bisericească în limba poporului a contribuit — nu numai prin Predosloviile sale în care erau înserate pasaje care susțineau promovarea ideii de unitate politică a românilor —, ci și prin însuși faptul circulării ei în limba română pe tot întinsul spațiului locuit de români la făurirea, întărirea și păstrarea acestei idei fundamentale. Într-adevăr, indiferent de locul unde a văzut lumina zilei, cartea tipărită la Tîrgoviște, București, Rîmnic, Iași, Neamț, Sibiu, Brașov sau la Bălgrad a fost înțeleasă de pretutindeni și de către toți românii, ceea ce a întărit convingerea tuturor că muniteni, moldovenii și transilvănenii sînt o singură națiune.

În continuare autorul analizează conținutul «Predosloviilor» și al «Epilogurilor» cărților bisericești tipărite începînd cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea pînă în secolul al XIX-lea.

Pe temeiul acestei analize autorul afirmă că la Unirea Principatelor realizată la 1859, ca și la desăvîrșirea unirii tuturor românilor într-un stat național unitar, prin Unirea Transilvaniei cu România la 1 Decembrie 1918, a contribuit și cartea bisericească, vînd în aceeași limbă pe românii de pretutindeni și intervenit între români ideea despre unitatea neamului românesc, prin conținutul «Predosloviilor».

Pr. Prof. Dr. Milan Ș e s a n, *Despre creștinismul vechicarpatic*, în «Mitropolia Ardealului», XIII (1968), nr. 7—8, p. 516—525.

Studiul urmărește îndeaproape situația geopolitică în regiunile carpato-dunărene în diferite epoci — ca: Dacia în secolele I — al II-lea; regiunile dacice în secolul al IV-lea; daco-carpaticii în secolele al V-lea — al VI-lea; creștinismul străromânilor din secolul al IX-lea —, și ajunge la constatarea că în structura poporului român intră mai multe componente esențiale (geto-dacii, românizarea, încreștinarea, tranziția valahă și simbioza slavo-română), care au intervenit în formarea poporului român în mod succesiv, în legătură cu împrejurările politice, pînă în secolul al IX-lea. Din cercetarea etnogenezei poporului român, autorul ajunge la concluzia că «continuitatea populației autohtone și continuitatea credinței creștine au mers mîna în mîna, veacuri de-a rîndul în istoria poporului român. Așa se explică constatarea istoricilor că «românii cînd s-au născut ca popor, erau totodată și creștini ortodocși».

Articolul este însoțit de o «bibliografie informativă», în care sînt indicate lucrările românești de deosebită importanță pentru problema cercetată.

Petre Ș. Năsturel, *Les Actes de Saint Sabas le Goth (BHG³ 1607) : histoire et archéologie*, în «Revue des Études sud-est européennes», t. VII (1969), no. 1, p. 175—185.

Actul martiric al Sfîntului Sava Gotul, considerat de numeroși specialiști un document istoric de primă importanță, este pe larg studiat de P. Ș. Năsturel care rezumă concluziile sale în numărul recent din «Revue des Études sud-est européennes», închinat cunoscutului bizantinolog român Nicolae Bănescu.

Autorul, reamintind datele actului martiric — scrisoare a comunității creștine din nordul Dunării (Gothia) către Biserica din Capadocia, scrisă în anul 373—374 — trasează unele concluzii care merită a fi reținute.

Sfîntul Sava, martirul înecat în rîul «Musatos» se născuse într-o familie de goți, probabil creștini, deoarece sfîntul este creștin din copilărie, în anul 334, și suferă moartea martirică în 372, la puțin timp după Paști.

Actul amintește conviețuirea țăranilor creștini cu cei nebotezați și solidaritatea pe care țăranii «păgini» o manifestă în persecție pentru creștini. Se amintește de existența unor biserici rurale și altele urbane, documentul fiind astfel de primă importanță pentru răspîndirea și viața creștinismului nord-dunărean în secolul al IV-lea și despre opera misionară întreprinsă la populațiile de aici.

Persecutor al Sfîntului Sava nu a fost regele Athanaric, cum se afirmă în general, ci doar șeful de trib Atharidos, fiul «regișorului» Rhotheos, cu o bandă de tîlhari, după cum se precizează în scrisoare. Chiar călăii săi manifestă simpatie sau măcar indiferență pentru credința martirului, deoarece, ajungînd la locul de osîndă (rîul Buzău), doresc să-l elibereze, dar Sfîntul Sava se opune.

Junius Soranus, guvernatorul din Scythia Minor solicită și obține relicvele pe care le trimite în Capadocia. Buzuindu-se pe cele două scrisori ale Sfîntului Vasile cel Mare (*Scrisoarea a CLXIV-a și a CLXV-a*) adresate episcopului Aschobus de Tesalonic, și el capadocian, autorul lansează ideea că acesta din urmă a cerut, prin Junius Soranus, relicvele sfîntului.

O altă ipoteză ce aparține lui P. Ș. Năsturel este că autorul actului martiric este însuși preotul Sansalas, tovarășul de suferință al Sfîntului Sava, care se pare că n-a fost omorît și care ar fi aceeași persoană cu acel «antrenor» căruia Sfîntul Vasile cel Mare îi cere trimiterea moaștelor sfîntului (*Scrisoarea CLV*).

Interesantă este apropierea pe care o face autorul studiului între datele patimilor Sfîntului Sava asupra creștinismului nord-dunărean și datele arheologice furnizate de necropolele gotice ale civilizației Sîntana de Mureș — Cerniahov în care apar numeroase morminte fără podoabă cu orientarea est-vest, ceea ce ar demonstra conviețuirea în secolul al IV-lea a goților păgini cu goți sau băștinași creștinați.

Este un aspect necercetat îndeajuns pînă acum și pentru care actele martirice pot aduce lămuriri neașteptate. — (*Ilie I. Georgescu*).

Anton Balotă, *Autenticitatea «Învățăturilor lui Neagoe Basarab»*, în «Studii», București, XXII (1969), nr. 2, p. 271—280.

Amintind despre studiile apărute în ultima vreme privind «Învățăturile lui Neagoe Basarab», autorul articolului apreciază în concordanță cu Dan Zamfirescu (*Învățăturile lui Neagoe Basarab. Problema autenticității*, în «Romanoslavica», VIII (1963), p. 341—401), că «vitejii răzeși» și voinicimea moșnenească, asupra căreia domnitorul își îndreaptă atenția în lupta pentru putere cu boierii și pentru independență cu turcii, e aceeași pătură socială ca și sub domnia lui Ștefan cel Mare. Ei proveneau din rîndul țăranilor dependenți de domnie (siromahil). Cînd Neagoe Basarab recomandă fiului său să-și aleagă slujitorii din categoria «siromahilor», trebuie să înțelegem că aceștia erau oameni din lumea satelor. În ceea ce privește factorul popular, țărănimea, care lipsește la ceilalți autori de sfaturi politice din veacul al XVI-lea, aici deține un loc important: horeanii, țărani care au participat în număr mare la războaiele care au avut loc. Acest fapt reflectă epoca istorică a domniei lui Neagoe Basarab. De asemenea boierimea apare ca sprijinitoare hotărîtă a puterii domnești, contrar tezei lui P. P. Panaitescu, după care *Învățăturile* ar corespunde unui moment de criză a puterii domnești, asaltată de boierime, spre sfîrșitul secolului al XVI-lea.

În *Învățăturile* se amintește de prezența guzlarilor la ospetele domnești, eposul nostru popular fiind prezent în această creație literară. Cel care a scris *Învățăturile* nu putea fi un călugăr, după cum eronat a considerat Demostene Russo detaliile de la viața de curte menționate în operă, cunoștințele precize în materie de politică și organizare militară pledînd în favoarea paternității lui Neagoe. Din analiza paginilor în care sînt elogiate contemplația ca treaptă superioară-mistică și sensul activ al iubirii («...cine are minte curată, care este temelie tuturor celor bune, ... este mare lucru de a iubi pe Dumnezeu din toată inima...») (*Croniciile slavo-române din sec. XV—XVI*, 1959, p. 276) nu reiese accentul unic al pietății isihaste, ci un sens activ, compatibil cu atribuțiile domnitorului.

Se remarcă printre altele cultura sârbească a autorului «*Învățăturilor*». Prezența unui termen folcloric sîrb, ziua Sfîntului Vidov, în creația literară a lui Neagoe Basarab arată că opera a fost scrisă într-un moment în care atacarea Țării Românești de către turci era iminentă și că cel care a alcătuit-o cunoștea experiența politică a celor două bătălii de la Kossovo.

Mai mult decît mărturia aceasta, la mînăstirea iugoslavă Kruședol se găsește un manuscris al *Omiliilor Sfîntului Ioan Gură de Aur*, care aparținuse lui Neagoe și pe care l-a dăruit acelei mînăstiri. El a fost utilizat la redactarea *Învățăturilor*. Cercetarea lui în paralel cu textul *Învățăturilor* va putea revela noi aspecte interesante.

Alcătuirea *Învățăturilor* a fost realizată într-un moment de apogeu al influenței sîrbești în Țara Românească, fapt susținut și de introducerea în limba medio-bulgară utilizată la noi a unor termeni redînd noțiuni și concepte de curte sîrbești, de pildă: termenul social feudal «*vlastelin*», absent din terminologia hrisoavelor epocii (Vezi I. Radu Mircea, *Relations culturelles roumano-serbes*, în «*Revue des études sud-est européennes*», I (1963), nr. 3—4, p. 377—419; C. Jirecek, *Istoria sîrbă*, vol. II, Belgrad, 1923, p. 89—93; Anton Balotă, *Funcția socială a cîntecului bătrînesc*, în «*Revista de folclor*», III (1958), nr. 2, p. 101—109; Idem, *Geneza și evoluția baladei lui Radu Calomirescu*, în «*Limbă și literatură*», București, XII (1966), p. 419—438).

La începutul epistolei către Neaga, mama sa, Neagoe se adresează: «Din bună-tatea lui Dumnezeu, părinte bun și învățător și înaintea noastră foarte iubit, pe tine te-a ales Dumnezeu și te-a așezat înaintea noastră ca lumina soarelui, să ne arăți lumina dumnezeiască, tu părinte, *chir Macarie...*» (*Cronicile slavo-române din sec. XV—XVI...*, p. 276—277). Nu poate exista nici o îndoială că acest Macarie a fost mitropolitul Țării Românești (1512—1530) din vremea lui Neagoe Basarab. Faptul că Neagoe se adresează ca unui personaj în viață este neîndoielnic; un falsificator din a doua jumătate a secolului al XVI-lea n-ar fi găsit asemenea accente și n-ar fi putut da astfel de informații în oratia funebră menționată. Corespondențele între scrieri, fapte și vremurile lui Neagoe Basarab impun concluzia că opera a fost scrisă în vremea domnitorului, al cărui nume îl poartă. — (C.B.).

Dimitrie Gh. Ionescu, *Precizări privind viața și activitatea Stolnicului Constantin Cantacuzino*, în «*Studii*», revistă de istorie, Editura Academiei Republicii Socialiste România, tom. 22 (1969), nr. 2, p. 289—295.

Autorul combate afirmația că Andronic Cantacuzino, personaj țarigrădean din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, din care provine familia Cantacuzinilor, nu ar fi unul și același cu vistiierul Andronic, grec de origine, din timpul lui Mihai Viteazul (vezi: I. Ionașcu, *Din viața și din activitatea Stolnicului Constantin Cantacuzino (1640—1716)*).

Cercetînd împrejurările în care a fost înființată Mînăstirea Banu, a călugărilor greci de la Buzău, la sfîrșitul secolului al XVI-lea, autorul ajunge la concluzia că Andronic, ctitorul acestei mînăstiri, este aceeași persoană cu Andronic Cantacuzino. Iată argumentele aduse în sprijinul afirmației sale: 1. Din scrisoarea lui Policrat Camerinos, din mai 1593 și din documentul din 10 noiembrie 1593 reiese că Andronic Cantacuzino deținea dregătoria de ban al Craiovei; 2. În hrisovul din 1640—1641, Matei Basarab afirmă că «Mînăstirea Banului...» a fost făcută de «*Banul cel bătrîn*», în 1593, iar denumirea mînăstirii de la Buzău, după numele dregătoriei ctitorului, a fost dată probabil de orășeni, fapt ce-l duce pe autor la presupunerea că este vorba de una și aceeași persoană — banul Andronic Cantacuzino. Dovada cea mai elocventă a acestei identități o constituie faptul că familia Cantacuzinilor renovează mînăstirea după 1700, recunoscînd-o deci ca o ctitorie a strămoșului lor. — (Ioan F. Stănculescu).

Radu Crețeanu, *Monumentele religioase de pe valea Rîului Doamnei*, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 1—2, p. 36—46.

Studiul constituie o foarte utilă trecere în revistă a edificiilor religioase mai însemnate așezate pe ambele maluri ale râului Doamnei începînd de la satul de munte Corbeni pînă la vărsarea râului Doamnei în râul Argeș, la marginea de nord-est a orașului Pitești.

Sînt astfel succint prezentate bisericile din: *satul Corbi* (o biserică de zid și biserica rupestră «Schitul Șghiabul» sau «Schitul Corbii de Piatră», realizată prin amenajarea unei peșteri naturale); din *Stănești* (două biserici și două cruci de pomenire); din *Domnești* (două biserici); din *Retevoiești* (două biserici); din *Petrești* (o biserică); din *Valea Nandrii* (o biserică); din *Negreni* (o biserică); din *Piscani* (o biserică); din *Purcăreni* (două biserici); și din *Argeșel* (o biserică).

Din prezentarea sumară a acestor monumente se desprind elemente de interes istoric și arhitectonic, precum și iconografic și sculptural.

Șase reproduceri de ansambluri și detalii din unele din aceste monumente completează studiul.

Petre Diaconu și P. Ș. Năsturel, *Cîteva observații în legătură cu complexul arheologic de la Murfatlar (Basarabi)*, în «Mitropolia Olteniei», XX (1968), nr. 11—12, p. 937—946.

Studiul urmărește să demonstreze că alături de populația română care a locuit la Murfatlar în ultimul pătrar al veacului al X-lea — cînd a fost datat complexul cvasi-mînăstiresc situat în cuprinsul unei cariere de cretă pe versantul nordic al dealului Tibișir, carieră din care au fost scoase blocuri de formă paralelipipedică pentru ridicarea așa-numitului «val de piatră» care brăzdează mijlocul Dobrogei, între Axiopolis și Tomis — între comunitățile etnice conlocuitoare slavo-bulgare și pecenege a existat și o comunitate de origine nordică.

Interpretînd datele documentare și datele aflate în diferite studii de specialitate și coroborînd aceste date cu împrejurările istorice, autorii ajung la concluzia că între comunitățile omenesti care au trăit în complexul și în carierele de la Murfatlar era și o comunitate etnică de origine nordică și că această comunitate nordică nu era varegă, ci gotică. Iar în măsura în care se încearcă o atribuire etnică a ruinelor de la Murfatlar nu poate fi omisă ipoteza că ele aparțin mai degrabă unei populații gotice (urmasă a gotilor care, după afirmațiile lui Strabo, ar fi existat la începutul veacului al IX-lea în Dobrogea), decît bulgarilor ori pecenegilor.

Șase desene care reproduc inscripții cu caractere runice de la Murfatlar însoțesc textul.

Ștefan Andreescu, *O biserică din secolul al XV-lea: Dragomirești*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 1—2, p. 149—159.

Din analiza documentelor și prin interpretarea datelor culese pe teren, autorul urmărește să demonstreze că biserica din Dragomirești-Dîmbovița a fost «biserică de curte»; după aceea încearcă să rezolve problema planului bisericii prin analogie cu bisericile din Drăgoești, din Cepturoaia, din Ruda (biserici care «după părerea autorului, pot fi atribuite unor curți boieresti»), precum și cu ruinele bisericii din Revereștii-Muscel, Stănești-Vilcea, Cetățeni-Muscel, Suslănești, Tisău, Iezărul de lîngă București etc. Prin aceste exemple autorul vrea să documenteze prezența bisericilor de plan dreptunghiular pe teritoriul Țării Românești, socotind că aceste exemple întăresc «ideea atribuirii tipului de plan dreptunghiular bisericilor reședințelor feudailor români din secolele al XIV-lea — al XVI-lea».

Textul articolului este ilustrat cu reproducerea fotografică a bisericii din comuna Dragomirești, a pisaniei ei de la 1700 și a unei pietre de mormînt din secolul al XVI-lea aflate în pridvorul bisericii, precum și de schița planului bisericii.

Matei C a z a c u, *Sur la date de la lettre de Neacșu de Cîmpulung*, în «Revue des études sud-est européennes», București, VI (1968), nr. 3, p. 525—528.

Se știe că Scrisoarea negustorului Neacșu Lupu din Cîmpulung-Muscel către primarul Brașovului, Hans Benkner, e primul document scris în limba română, care poate fi datat cu precizie: 1521. Neacșu avea legături comerciale cu Brașovul (Vezi I. Bogdan, *Documente și regeste privitoare la relațiile Țării Românești cu Brașovul și Ungaria în secolul al XV-lea și al XVI-lea*, București 1902, p. 142—143; N. Iorga, *Brașavul și românii*, București 1905; Radu Manolescu, *Comerțul Țării Românești și Moldovei cu Brașovul, secolele XIV-lea—XVI-lea*, București 1965).

Analizînd evenimentele pe care Neacșu le menționează în scrisoarea sa, M. Cazacu consideră că astfel e atestată prezența românilor în istoria timpului respectiv. Neacșu înștiința pe brașoveni că sultanul Soliman a plecat din Sofia, urcînd către Dunăre. Intenția sultanului era de a invadea Transilvania, trecînd prin Muntenia. Scrisoarea poate fi datată 27 iunie 1521. Neacșu scrie în grabă brașovenilor. De asemenea domnitorul Neagoe Basarab se teme de o astfel de invazie. În ziua de 28 iunie nu se știa nimic la Buda, de planurile turcilor. La 29 iunie ei ajung, iar regele Ludovic al II-lea al Ungariei adresează un apel Venetiei și papii Leon al X-lea. În aceeași zi regele Ungariei trimite o scrisoare orașelor din Transilvania, anunțîndu-le aceste evenimente și promițîndu-le un ajutor imediat. Pe ziua de 30 iunie 1521, același rege anunță că domnitorul român și-a alăturat forțele (40.000 de soldați) armatei turcești și se pregătesc să atace împreună Transilvania.

Într-o scrisoare către brașoveni (1520), Neagoe Basarab menționează numărul de mai sus, iar cu ocazia sfințirii bisericii mitropolitane din Tîrgoviște, domnitorul voia să treacă în revistă trupele sale (Vezi Hurmuzaki-Iorga, *Documente*, XV și N. Iorga, *Scrisori domnești*, 1912, p. 34—36).

Scrisoarea lui Neacșu e scrisă desigur în aceste zile. Orașele Transilvaniei întrețineau o strînsă legătură cu Țara Românească, fiind la curent cu toate informațiile zilei. Brașovenii înșiși aveau o rețea de informatori lingă frontieră, care puteau în orice moment să prezinte noutăți și evenimente interceptate. Se poate preciza că între evenimentele menționate în scrisoare și desfășurarea lor, în realitate, nu a putut fi un interval mai mare de 2 sau 3 zile. Scrisoarea lui Neacșu deși nu conține detaliul referitor la unirea forțelor armate ale Țării Românești cu cele turcești (sosite la Buda în ziua de 30 iunie), cunoștea totuși planul turcesc de a invadea teritoriul românesc. Astfel că datarea scrisorii poate fi precizată: 29—30 iunie 1521. Distanța de 200 km, între Nicopolis, așezat pe malul drept al Dunării și Cîmpulung-Muscel în Carpați, putea fi străbătută în două zile, timp suficient pentru ca cineva să ajungă de la Nicopolis la Buda.

Redactarea scrisorii lui Neacșu în limba română, în timp ce corespondența oficială cu Brașovul se făcea în slavonă sau latină — indică graba cu care a fost scrisă pentru a anunța pericolul iminent. — (C. B.).

Pavel Chihăia, *Cetatea și Schitul lui «Negru-Vodă» de la Cetățeni Muscel*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 1—2, p. 111—130.

Între Schitul «Negru Vodă» — așezat pe virful unui mntonicol din stînga Dîmboviței între satele Cotenești și Cetățeni din Vale (Muscel) — și între «Cetatea Dîmboviței» — identificată prin săpăturile efectuate de arheologul Dinu Rosetti, în timpul cărora a fost dezvăluit zidul din valea Dîmboviței al unui înaintat punct vamal — au existat desigur raporturi variate pe care autorul le analizează în chip amănunțit în studiul său.

Pornind de la faptul că «atît relatările unor cercetători cît și săpăturile arheologice dovedesc că în virful dealului de piatră, în jurul Schitului «Negru Vodă» săpat în stîncă, au existat ziduri groase, în prezent demantelate, autorul urmărește să deducă vechimea Schitului «Negru Vodă» — păstrat pînă în prezent — și apoi explică apariția și evoluția cetății Dîmbovița, trecînd în revistă știrile legate de începuturile cetății și pe cele legate de punctele vamale și strategice învecinate din regiune (Rucăr, Oradea și Dragoslavele) legate funcțional de rosturile cetății Dîmbovița.

După aceea sînt analizate raporturile dintre «cetatea Dimboviței» și Schitul «Negru Vodă». Reconstituind trecutul cetății (vechi) a Dimboviței și a Schitului «Negru Vodă», autorul constată că cetatea este mai veche decît Schitul, fiind probabil construită sub Vladislav I (pe la 1368), pe drumul comercial care lega Brașovul de Brăila, și celelalte porturi dunărene, pentru a proteja pe vameși, pe negustorii și meseriașii stabiliți în ea, prin oștenii conduși de un pîrcălab; cetatea era loc de popas, de vămuire și de apărare. Cetatea a dispărut către sfîrșitul veacului al XV-lea, ruînîndu-se definitiv către sfîrșitul veacului al XVII-lea, pentru ca după aceea ruinile ei să fie total acoperite cu pămînt. În această situație a fost firesc ca localnicii și călătorii să confunde noua întăritură din vîrfurile dealului, construită pentru a proteja mînăstirea, cu zidurile cetății dispărute.

Săpăturile arheologice recente și rezultatele lor, concretizate în descoperirea urmelor cetății Dimboviței, deschid noi căi de investigație în cercetarea trecutului acestei cetăți și a raporturilor dintre ea și Schitul Negru-Vodă din apropiere.

Pr. Gheorghe Drăgulin, *Biserica din satul Meteleu-Lipănescu (Buzău) și slujitorii ei*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969) nr. 1—2, p. 131—148.

Din comuna Scutelnici, situată la egală distanță de Buzău și Urziceni, face parte și satul Meteleu-Lipănescu, care datează documentar din veacul al XVI-lea, fiind mai vechi decît numirea comunei, datată la începutul veacului trecut.

Intrucît studierea acestor sate din Bărăgan este îngreuiată de dispariția izvoarelor istorice, autorul urmărește la început o sumară încadrare în epocă, atît pentru sistematizarea studiului, cît și pentru înțelegerea dezvoltării instituției bisericești. În prima parte, referitoare la moșia și satul Meteleu-Lipănescu și intitulată «Date istorice despre satul Meteleu-Lipănescu», autorul urmărește: fazele sociale și demografice prin care a trecut satul Meteleu-Vechi, atestările documentare ale așezărilor din Meteleu (începînd de la anul 1576), știri economico-sociale cu privire la moșia pe care era așezat satul.

În partea doua, referitoare la biserica așezării de la Meteleu și la oamenii care au slujit-o de-a lungul veacurilor, și intitulată «Știri istorice despre biserica din Lipănescu și despre slujitorii ei», autorul descrie biserica cea nouă — construită după ce a ars cea veche, la 1842 — din punct de vedere arhitectonic, iconografic, al obiectelor de valoare istorică și artistică păstrate la această biserică; pentru ca apoi să prezinte pe cei 10 preoți care au deservit biserica, începînd cu anul 1810, și să semnaleze evenimentele deosebite din viața acestei vechi așezări păstorești dintr-o regiune de încrușare a drumurilor care coborau din Transilvania.

Fotografia bisericii satului și reproducerea hărții județului Ialomița la 1827 însoțesc textul articolului.

Prof. I. D. Ștefănescu, *Școala de pictură din Mînăstirile Cernica și Căldărușani. Ucenicia lui N. Grigorescu*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 3—4, p. 364—392.

Studiul, care constituie o reală contribuție la istoria iconografiei românești, — analizînd monumentele bisericești, picturile murale și icoanele de la Mînăstirile Cernica, Căldărușani, Pasărea și Țigănești din punctul de vedere al planului iconografic, al tehnicii și al stilului în executarea lor —, demonstrează existența unei școli de pictură la Mînăstirile Cernica, Căldărușani și Pasărea, a cărei activitate se poate urmări de la 1780 pînă la 1880.

Centrul principal al școlii a fost Mînăstirea Cernica, iar relația cu celelalte centre ale școlii se întemeiază documentar pe faptul că starețul Gheorghe de la Cernica a trimis la Căldărușani (la 1793) un grup de călugări zugravi sub conducerea călugărului Timotei, care ajuns stareț a înființat Schitul Pasărea.

Din analizarea programului iconografic și a spiritului în care sînt executate zugrăvelile murale și icoanele reiese că în școala de pictură de la Cernica-Căldărușani se manifestau două izvoare și două stiluri deosebite: unul de origine atonită care urmează erminia (cu unele influențe rusești), iar altul caracteristic școlii cernicane.

Procedeul tehnic folosit poate fi caracterizat ca «similifresco apropiat de tempera». Iar stilul prezintă pe de o parte compoziții copiate după modele, venite din alte părți sau moștenite de zugravi în care chipurile sînt monotone și lipsite de viață; iar pe de altă parte prezintă «arhitecturi înțelese, spații cuprinzătoare, peisaje și orizonturi» și figuri vii și în mișcare, în care se manifestă «un spirit nou, făcut din măsură, bun gust și dinamism» (posibil ca influența din stampe și ilustrații din Apus).

În schimb icoanele pe lemn și pînză, ca și portretele din aceste minăstiri sînt inspirate din tradiția celor trei țări românești, fiind însuflețite de un spirit nou, întrucît meșterii zugravi «folosesc modelul viu, studiat cu pietate și simț artistic». Din punct de vedere tehnic, meșterii dovedesc o temeinică cunoștință a procedeelelor de pregătire a suportului de lemn, a preparației și a tonurilor culorilor.

Icoanele școlii de la Cernica și Căldărușani — uimitoare realizări ale genului — atestă o tradiție cu origini în arta bizantină (indeosebi Mistria și Ohrida) și strînse legături cu celelalte centre iconografice românești de la Mînaștirile Suceava, Sucevița, Neamț, din Oltenia și din Țara Făgărașului (Sibiu și Brașov).

Analizînd diferite produse iconografice ale acestor centre iconografice românești în comparație cu produsele iconografice ale școlii de la Cernica-Căldărușani, autorul demonstrează că această școală se încadrează istoricește în evoluția artei din cele trei țări românești.

Totodată autorul arată că pictorul Nicolae Grigorescu s-a format ca pictor bisericesc și portretist ucenicînd la călugării zugravi de la Cernica și Căldărușani și că și-a inaugurat activitatea iconografică zugrăvind bisericile Mînaștirilor Zamfira și Agapia.

Opt reproduceri fotografice după diferite scene iconografice și portrete întregeste cuprinsul studiului.

Pr. Prof. Ene Branîște, *Aspecte și momente din activitatea Sfințului Ierarh Calinic de la Cernica*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 1—2, p. 61—73.

O succintă prezentare a activității patriotice a Sfințului Ierarh Calinic manifestată prin atitudini și acte de patriotism în timpul răscoalei de la 1821, a Revoluției de la 1848, în timpul luptei pentru Unirea Principatelor și după Unirea Principatelor.

Activitatea Sfințului Ierarh Calinic pentru Unirea Principatelor, atît în Divanurile ad-hoc, cit și în alte Comisii, ori numai în calitate de episcop al Rîmnîcului, a fost condusă de următoarele principii: a) Dreptul firesc și legitim la libertate și independență al românilor, care a fost propovăduit creștinilor prin însuși «Glasul Evangheliei»; b) Datoria românilor de a se înfrăți și de a fi una în momentele de răscruce ale istoriei lor naționale; c) Datoria sa, în calitate de ierarh și deputat totodată, de a înălța rugăciuni «într-o asemenea serioasă împrejurare, pentru unirea românilor într-o singură voință și un singur cuget, ca să ceară pe cale legiuită viața patriei lor». Prin întreaga sa activitate, Sfințului Ierarh Calinic s-a integrat perfect timpului și neamului său dînd contemporanilor și urmașilor un înălțător exemplu de muncă și de împlinire a datoriei, de virtute, de omenie și de patriotism.

Grija patriotică pentru binele obștesc, Sfințului Calinic a manifestat-o și prin intensa activitate tipografică, prin purtarea de grijă pentru păstrarea în bună stare a monumentelor religioase și prin purtarea de grijă pentru culturalizarea poporului prin carte și prin școală.

Sfințului Ierarh Calinic și-a împlinit viața și activitatea atît de strîns cu societatea și cu vremea în care a trăit, încît cu greu poate fi închipuit trăind și activînd în altă societate și în alt veac.

Pr. Prof. Petru Rezuș, *Din istoria învățămîntului teologic în Moldova*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 3—4, p. 166—180.

Articolul constituie o documentată încercare de a stabili originile învățămîntului religios organizat în Moldova, adică apariția și funcționarea unor școli caracteristice epocii respective. Autorul studiază — întemeiat pe documente și lucrări de specialitate — «Școala domnească de gramatici din Suceava» și «Școala episcopală din Rădăuți».

Școala domnească de grămătică de pe vremea lui Alexandru cel Bun, care a instruit gramatici, pisari și dieci, precum și slujitori ai altarelor atingînd apogeul dezvoltării sub Ștefan cel Mare, este mama tuturor celorlalte școli de grămătică din Moldova înființate ulterior, la minăstiri și episcopii.

Școala episcopală de la Rădăuți a fost o școală minăstirească și a avut un însemnat rol cultural. Autorul prezintă pe larg operele culturale realizate la aceste școli moldovene, îndeosebi de Școala episcopală de la Rădăuți.

Epifanie Cozărescu, *Biserica Precista-Mare din Roman*. Cap. 1V: *A doua rezidire a ei din anul 1787*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 3—4, p. 224—231.

Acest studiu constituie o parte din lucrarea *Istoricul bisericii Precista-Mare din Roman*, continuînd capitolul III: «Rezidirea bisericii domnești și fondarea Mînăstirii Precista» publicat în aceeași revistă (nr. 11--12/1965, p. 636—654). După rezidirea de către episcopul Ioanichie în 1753, biserica s-a prăbușit după 43 de ani din cauze necunoscute (probabil împerecherea a trei factori: terenul de lut galben cu porozitate crescută, defecțiuni de ordin tehnic și cutremurele periodice).

La 1787, devenit în 1784 stareț al Mînăstirii Precista, Gherasim Putneanul a demolat edificiul avariat și l-a rezidit din temelie, după un plan ce a putut fi identificat în «proiecțiunea făcută tîrgului Roman la 1816», în care — poate în mod greșit — biserica Precista-Mare este reprezentată cu altarul spre Apus. În realitate biserica rezidită la 1787 a păstrat sfînta masă originală de la Doamna Ruxanda, și prin înzestrarea cu mai multe cupole a devenit o podoabă a orașului.

Cu prilejul rezidirii starețul Gherasim Putneanul a instrăinat tot ce era vechi în afară de vasele liturgice, făcînd totul din nou, rupînd astfel firul istoric al așezării prin podoabele ei iconografice. Pînă în prezent căutarea icoanelor vechii biserici nu a dat nici un rezultat.

Merită a fi semnalat faptul că starețul Gherasim Putneanul a dispus scrierea pe scurt a pisaniei bisericii rezidite la 1787 pe reversul pisaniei celei vechi întorcînd-o cu fața la perete și menționînd aceasta în cuprinsul pisaniei noi.

Biserica a fost din nou distrusă de cutremurul din 8 aprilie 1795. Patru reproduceri fotografice întregesc textul.

Pr. Prof. I. Zugrav, *Vechi pietre funerare din Suceava*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 3—4, p. 181—194.

Pietrele funerare din prima jumătate a veacului al XVII-lea păstrate în vechea capitală a Moldovei pe morminte de dregători, oameni de seamă și meșteșugari — întrucît nici domnitorii nici mitropoliții țării nu au fost înmormîntați la Suceava — sînt în majoritate înăuntrul bisericilor (în pronaos ori în camera funerară) în formă de lespede — placă orizontală.

Spre deosebire de pietrele funerare din Țara Românească, cele din Moldova sînt de formă trapezoidală avînd inscripțiile săpate numai pe bordură (cîmpul din mijloc fiind rezervat ornamentației, în general florale). Materialul pietrelor funerare este

de obicei gresia sau piatra calcaroasă, de dimensiuni corespunzătoare, de regulă, mărimii defunctului. Meșterii gravori în piatră, în genere români anonimi, au săpat pe pietrele funerare textul stereotic al inscripțiilor în limba slavonă (precedat adesea de formula «Hic jacet» ori «Hier ruhet»).

Apoi autorul prezintă tradus în limba română cuprinsul acestor importante documente istorice de piatră păstrate în bisericile și în cimitirele din Suceava — îndeosebi din cimitirul de la Mănăstirea Sfântul Ioan cel Nou.

Patru reproduceri fotografice de pietre funerare însoțesc textul.

Ioan Murariu, *Cîteva știri despre biserica Sfântul Nicolae din Dămileni-Botoșani*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 1—2, p. 90—92.

În satul Dămileni, de lângă Prut, întemeiat de «Tăutul al doilea logofăt» la 1621, a fost construită o biserică de lemn, probabil între 1621 și 1658, cînd un document din 30 ianuarie 1658 amintește că în sat era un preot Isac. Biserica a fost dărîmată în a doua jumătate a veacului al XVIII-lea cînd satul s-a mutat la circa 2 km spre nord-vest. În vatră nouă a satului a fost ridicată o nouă biserică de lemn, care există și astăzi.

Biserica aceasta, după cum stabilește autorul, a fost adusă din Storojineț în anul 1799 de către Catrina Cristea stăpîna unei părți din satul Dămileni, după cum dovedea «inscripția săpată în lemn cu litere slavone, cu data 1799, mai 14, aflată deasupra ușii de intrare», dar care a fost acoperită la 1892 cînd pereții de birne ai bisericii au fost acoperiți cu scinduri. Autorul presupune că biserica fusese construită la Storojineț în jurul anului 1700.

În continuare este descrisă biserica, icoanele și cărțile de ritual (dintre care o *Evanghelie* ce datează de la 1761 a fost adusă — împreună cu strănile icoanelor împărătești — de la Storojineț) și preoții slujitori.

D. Constantinescu, *Mențiuni documentare despre o biserică pustie*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 1—2, p. 88—90.

Biserica zidită la Bacău, în anii de domnie ai lui Vasile Lupu, de către fratele acestuia, hatmanul Gavriil, după mărturia cronicarului Miron Costin «a fost prădată pînă la pustiire», încît nu au rămas decît două clopote.

În legătură cu aceasta, autorul publică următoarele mențiuni documentare care vorbesc în diferite chipuri despre faptul pustiirii acestei biserici: documentul dat de Ștefăniță Voievod, în Iași, la 23 aprilie 1661; și documentele date de Dabija voievod în Iași, la 9 ianuarie 1662 și «la 5 A... 1662».

Al. Zub, *Cu privire la unele frămîntări din Moldova, în anul 1819. Un episod din viața mitropolitului Veniamin Costachi*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 3—4, p. 195—216.

O documentată prezentare a «răscoalei tătărășenilor din Iași din iunie 1819» — însoțită de tulburări țărănești care au continuat pînă la 1821 — și care au constituit momentul cel mai de seamă din seria frămîntărilor sociale din Moldova dinaintea anului 1821. Răscoala — datorată măsurilor aspre luate de agie împotriva epidemiei de ciumă care bîntuia atunci țara, măsuri ce au lezat în special populația semirurală — s-a îndreptat în aceeași măsură împotriva boierilor pămînteni și străini.

Măsurile luate de agie și de domnitor pentru liniștirea populației dovedindu-se ineficace și frământările luând proporții, mitropolitul Veniamin Costachi — socotind că «Biserica nu se poate sustrage de la datoriile ce are față de nevoile credincioșilor săi» — a luat partea răsculaților pentru ca, datorită prestigiului său, să poată obține satisfacerea revendicărilor lor; iar după înfrângerea răscoalei a intervenit în apărarea răsculaților «înfruntând pe boierii care cereau pedepsirea exemplară a rebelilor» și a făcut mari eforturi pentru alinarea suferințelor bolnavilor prin înființarea de așezăminte spitalicești de către Biserică și prin donații de bani.

Atitudinea mitropolitului Veniamin Costache poate fi apreciată just numai în perspectiva întregii sale activități.

Mircea Teleguț, *Cioplitori și sculptori la bisericile de lemn din Banat*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 1—3, p. 54—59.

Articolul constituie o succintă prezentare a unor opere de sculptură populară în lemn aflate în veșmînt religios, pe care l-au îmbrăcat majoritatea lucrărilor de artă din secolele al XVII-lea — al XIX-lea, fiind păstrate nevătămate în micile biserici de lemn. După ce înfățișează: ciopliturile în lemn, sculpturile exterioare, sculpturile interioare și obiectele de cult sculptate, autorul afirmă că această sculptură pare a fi în bună parte opera zugravilor din școlile bănățene de pictură și a o serie de cioplitori și sculptori țărani. În executarea acestor sculpturi se constată exemple de depășire a canonului bizantin, pe de o parte prin introducerea unor elemente autohtone, fie ele de origine cultă, fie de origine populară și pe de altă parte printr-o interpretare personală a anumitor teme tradiționale sau prin adăugarea altora noi, legate de viața bisericilor din acele timpuri și locuri.

Douăsprezece reproduceri fotografice de obiecte sculptate întregesc articolul.

Prot. Dr. Gheorghe Lițiu, *Episcopul Ioan Ignatie Pap al Aradului (1903—1925)*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 1—3, p. 85—100.

Articolul constituie o caldă evocare a momentelor principale din viața și activitatea episcopului Ioan I. Pap, în care — după ce înfățișează epoca în care acesta a păstorit Eparhia Aradului — se oprește pe larg asupra: alegerii episcopului Ioan I. Pap; vieții și activității lui înainte de episcopat; activitatea lui ca ctitor de așezăminte și instituții bisericești; activitatea lui în slujba școlii și a culturii poporului român și asupra activității lui ca locțiitor de mitropolit al Ardealului.

Antoine Gui Naumont, *Une inscription copte sur la «Prière de Jésus»*, în «Orientalia Christiana Periodica», vol. XXXIV, fasc. II, 1968, p. 310—325.

Săpăturile arheologice din ultimii ani în Egipt au scos la lumină numeroase vestigii ale antichității creștine, unele dintre ele acoperite cu peste un mileniu de uitare. Așa s-a întâmplat cu mînăstirea coptă din pustiu nitric la circa 65 km sud de Alexandria, scoasă la lumină în 1965. Majoritatea mînăstirilor vestite ale pustului nitric au fost distruse spre sfîrșitul secolului al VI-lea (sub patriarhul Damian — 578—604), iar unele dintre ele au fost reclădite sub patriarhul Veniamin, către 640. Între aceste mînăstiri restaurate se numără și aceea care face obiectul studiului apărut în «Orientalia Christiana Periodica».

Minăstirea cuprinde peste 50 camere dispuse în jurul unei curți centrale. Într-una din aceste camere (împărțită în două, între care una este cameră de locuit, iar cealaltă, paraclis) s-a găsit o inscripție în limba coptă privind practicarea rugăciunii lui Iisus. Inscripția, pictată de un călugăr a fost datată la sfârșitul secolului al VII-lea, și începutul secolului al VIII-lea (în secolul al IX-lea minăstirile au fost din nou pustiite), și are următorul conținut: «Un (bătrîn?) a spus: «Dacă demonii aruncă în noi sămînța (îndoielii) spunîndu-ne: Cînd strigi neîncetat «Doamne Iisuse», nu rogi nici pe Tatăl nici pe Duhul Sfînt; știm cu adevărat că această altă sămînță este a atotvicleanului care aruncă sămînța sa peste atotdatornicul (?) silindu-l să-și pună această întrebare pentru a-și bate astfel joc de cei care (sînt cred) în numele lui Iisus, din dorința de a pierde pe cei ce cred în acest nume. Ei nu știu nimic.

Noi însă știm că dacă rugăm pe Iisus, rugăm și pe Tatăl, o dată cu El și pe Duhul Sfînt al Tatălui în același timp. Să nu fie ca noi să împărțim Treimea cea dumnezeiască și sfîntă! Așadar se cade să ne rugăm astfel: cînd spunem «Hristos Iisus» spunem «Fiul lui Dumnezeu Tatăl! și pe El îl numim «Tatăl lui Hristos Iisus». Încheind orice rugăciune spunem: «Prin unicul Tău Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos».

A. Gui Naumont face apoi considerații asupra practicării rugăciunii lui Iisus la monahismul oriental, cunoscută documentar a fi fost practică încă din veacul al V-lea. Cea mai veche formă a ei este aceea ce apare și în textul copt: «Doamne, Iisuse» repetat constant. Autorul articolului scoate, pe bună dreptate, în relief un aspect pînă acum necunoscut al criticii aduse celor ce practicau această rugăciune: invocarea permanentă a numelui lui Iisus înseamnă o scădere a devoțiunii către celelalte persoane ale Sfintei Treimi. Răspunsul dat de anonimul călugăr copt este identic cu cel al Părinților ce s-au ocupat cu rugăciunea lui Iisus, între care Diadoh al Foticeii: «fără a fi o devoțiune particulară a numelui Iisus, rugăciunea lui Iisus este, potrivit vechilor maeștri, forma concretă și privilegiată a rugăciunii» pe care inima trebuie neîncetat să o murmure Dumnezeui celui unul în Treime.

Articolul lui A. Gui Naumont aduce astfel precizări interesante asupra practicării acestei rugăciuni la călugării copti. Explicația dată de călugărul anonim izvorăște din bogăția Tradiției patristice în care trăiau pustnicii egipteni după rup-tura de la Calcedon și în plină dominație a Islamului. — (I. I. G.).

Nikos Nissiotis, *Hristologia pnevmatologică ca premisă a ecleziologiei*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 3—4, p. 352—363.

Traducere și prezentare a studiului publicat în limba engleză de teologul grec Prof. Nikos Nissiotis, în care, avînd în vedere că punctul de convergență al tuturor ecleziologiilor îl formează «hristocentrismul», se susține că acesta trebuie completat printr-o teologie trinitară și îndeosebi prin premisele pnevmatologice ale acesteia. În această perspectivă sînt studiate în continuare problemele legate de «iconomia divină și istoria» și apoi perspectivele «ecleziologiei pnevmatologice».

Studiul nu urmărește să discute toate problemele ecleziologice, ci se oprește doar la abordarea hristologică — corectă și temeinică — a ecleziologiei pentru a veni în sprijinul tuturor tradițiilor, printr-o teologie a Sfîntului Duh, teologie în care Biserica este înțeleasă ca eveniment teocentric.

Pentru aceasta se stăruiește îndeaproape asupra relației între evenimentul — Hristos, întîmplat odată pentru totdeauna și între instituirea și continuitatea lui permanentă în istorie prin Biserică; precum și asupra relației între Dumnezeu cel în Treime și între umanitate, lume și istorie, — relații care justifică «hristologia-pnevmatologică».

Arhimandritul Pierre L'Huillier, *Explicarea pe scurt a Simbolului de credință*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 3-4, p. 322—351.

După înfățișarea unor date sumare despre viața, activitatea și opera Arhimandritului Pierre L'Huillier, este prezentată pe larg — după textul studiului publicat în limba rusă — analizarea și observațiile pe care teologul ortodox, prof. Vl. Loski și discipolul său Arhim. Pierre L'Huillier le-au făcut asupra celor 12 articole ale Simbolului de credință niceoconstantinopolitan.

Pentru a reda integral mersul gândirii celor doi teologi ortodocși, sînt îndeaproape evidențiate interesantele și documentatele observații pe care ei le fac asupra numeroaselor probleme legate de conținutul Simbolului de credință.

Leonid Berezovski, *Biserica Romano-Catolică pe calea dialogului ecumenic cu Biserica Ortodoxă*, în «Anuarul Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia», Praga, 1968.

Autorul articolului Biserica Romano-Catolică pe calea dialogului ecumenic cu Biserica Ortodoxă, P. S. Leonid Berezovski, profesor de teologie la Facultatea din Prešov, afirmă că prin alegerea papii Ioan al XXIII-lea a început o nouă eră nu numai pentru Biserica Romano-Catolică, dar chiar pentru întreaga creștinătate. Conciliul al II-lea de la Vatican a fost un eveniment istoric care a surprins întreaga lume. În general se credea că, după proclamarea dogmei asupra papalității de către Conciliul întâi de la Vatican nu va mai fi convocat nici un alt conciliu. Această convingere se sprijinea pe faptul că papa Pius al XII-lea a proclamat dogma asupra Înălțării cu trupul la cer a Preasfintei Fecioare Maria, fără a convoca un conciliu.

Inițial Conciliul al II-lea de la Vatican trebuia să fie convocat în scopul apropierii tuturor creștinilor, dar, din cauza opoziției curiei romane și a părții conservatoare a înaltei ierarhii romano-catolice, acest lucru a fost schimbat. Conciliul a primit sarcina reînnoirii, din interior a Bisericii Romano-Catolice, posibilitatea unității creștinilor rămînînd o perspectivă pentru viitor. Din cele șaptezeci de teme pregătite numai nouăsprezece au fost discutate și acceptate de către Conciliu.

Pe baza acestor documente autorul crede că evaluarea rezultatelor Conciliului al II-lea de la Vatican poate avea un caracter pur subiectiv, în funcție de așteptările și speranțele celor care fac această evaluare. Pentru a dovedi acest lucru el citează părerile a trei autori: ale unui marxist, S. Markiewiczze (opinie negativă), ale unui teolog grec ortodox, Karmiris (opinie negativă) și ale unui teolog romano-catolic A. Bardecky (opinie pozitivă și optimistă).

Autorul însuși evaluînd rezultatele Conciliului al II-lea de la Vatican este oarecum optimist în privința posibilității în viitor a conlucrării între Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă. În trecut, Biserica Romano-Catolică era foarte neprietenoasă față de întreaga lume necatolică, iar Conciliul nu a putut iniția schimbări de structură în Biserică, temîndu-se de rezultate neașteptate și nedorite. Părinții conciliari au afirmat că ecumenismul nu este posibil fără o renaștere interioară a oamenilor.

Biserica Ortodoxă așteaptă cu răbdare această reînnoire a romano-catolicilor și este totdeauna gata să poarte un dialog ecumenic cu orice Biserică creștină dacă există o speranță ca un asemenea dialog să apropie punctele de vedere. — (S. P.).

Jérôme Hamer, *Panorama actual ecumenico*, în «Dialogo Ecumenico», vol. IV (1969), nr. 14, Salamanca, p. 169—180.

Conferința aceasta, ținută la Barcelona de Secretarul Secretariatului pentru Unitate, are două părți indicate de autor sub titlul: I. — «Relațiile Bisericii Romano-Catolice cu celelalte Biserici» și II. — «Marile probleme abordate împreună de toate Bisericile».

Prima parte cuprinde aprecieri asupra Adunării de la Upsala, pe care autorul o consideră un foarte important eveniment pentru Biserica Romano-Catolică, semnând următoarele aspecte pozitive: a) echilibrul documentelor emanate la Upsala, prin păstrarea importanței ambelor coordonate în practica creștină — cea verticală, amenințată de primejdia pietismului și cea orizontală, amenințată să devină un «umanism popular»; subliniază cele trei mari discursuri ținute de: Dr. Visser't Hooft, Dr. E. C. Blake și Mgr Ignatie de Latakia; b) îmbunătățirea condițiilor unei mărturisiri comune (Biblia), acțiunea corelată pe plan social (lumea a treia) și pe plan științific (colaborarea în relațiile cu necreștinii); c) dezmoștenirii de azi trebuie considerați din punctul de vedere al credinței creștine și nu doar în perspectiva moralei sociale, sau chiar creștine; neajutorarea lor definește pe creștin ca eretic în aceeași măsură ca și respingerea dogmei trinitare.

Semnaleză de asemenea aspectele lui negative: a) timpul destinat lucrărilor a fost prea scurt, documentele s-au elaborat pripit; b) predominarea culturii anglo-saxone, imprimând o dată cu limba engleză și «o anumită manieră de a aborda problemele»; c) tineretul a fost insuficient reprezentat.

În legătură cu intrarea Bisericii Romano-Catolice în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, care constituie o problemă de așteptare, autorul socotește că, între timp, colaborarea între Biserica Romano-Catolică și Consiliul Ecumenic al Bisericilor a devenit «mult mai puternică decât cu multe alte Biserici membre». De asemenea că Grupul Mixt de lucru dirijează toate activitățile comune în patru domenii de colaborare: a) «Domeniul credinței»: în Departamentul «Credință și Constituție» activează 9 membri catolici; alții lucrează în Comisia «Catolicitatea și Apostolicitatea» cu scopul rezolvării fricțiunilor dintre Biserica Romano-Catolică și alte Biserici; b) în «Domeniul misionar» se caută o justă folosire a cadrului evanghelizării. Există și o falsă înțelegere a misionarismului, pentru care este folosit termenul de «prozelitism», adică «folosirea de mijloace necinstite, improprii mărturisirii»; c) în «Domeniul realizării justiției sociale» lucrează Comisia Vaticanului «Justitia et Pax»; d) «Ajutorarea socială» își are domeniul de activitate în Biafra.

Partea a doua se ocupă de: 1. *Problema intercomuniunii*, care cere o reflexiune bogată și serioasă, căci «întreaga dimensiune a Bisericii se află în Euharistie»; 2. *Ecumenismul secular*, datorită faptului că în toate Bisericile se constată tendința de «a reduce dimensiunile Bisericii, la dimensiunile sociale»; 3. *Dezinteresul pentru instituție ca atare* manifestat în mișcarea «contestatară», care are și laturi pozitive, ca activitatea laicilor în Biserică; 4. *Perspectivile de viitor* al căror scop se va realiza prin: rugăciunea pentru unitate, colaborarea în căutarea unității și «reflexiunea comună», cu mijloace de expresie și de cercetare comune, căci «lumea este azi oboșită din pricina fragmentării în care se află». — (A. Manolache).

Nikos Nissiotis, *Ortodoxia și Mișcarea ecumenică*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 1—3, p. 7—21.

Acest articol a fost publicat în «Evangelische Kommentare», Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft, Stuttgart, nr. 4/1968, p. 190—196, de unde a fost tradus de Prot. Gheorghe Geția. Autorul, urmărind să adauge câteva reflecții noi în legătură cu locul și aportul Bisericii Răsăritene la Mișcarea ecumenică actuală, se oprește mai întâi la necesitatea de a defini încă o dată ce trebuie să se înțeleagă prin «Mișcarea ecumenică».

După aceea stăruiește asupra contribuției speciale pe care Biserica Răsăriteană poate să o aducă Mișcării ecumenice în cadrul comunității de Biserici existente în prezent în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, arătând că, întrucât unii reprezentanți neortodocși consideră Biserica Ortodoxă ca partener neegal în dialogul ecumenic, contribuția ortodoxă este socotită ca «deosebită» tocmai pentru că este «numai ortodoxă și nu are o influență propriu-zisă asupra ecumenismului». Dacă însă Biserica Ortodoxă, care a luat «o atitudine pasivă față de viitorul unui ecumenism integrat», s-ar hotărî să colaboreze activ cu Consiliul Ecumenic, atunci, «contribuția specială» ar deveni o participare egală în drepturi și activă.

În partea doua a articolului autorul precizează caracteristica principală a vieții Bisericii Ortodoxe — atașamentul față de vechile învățături ale Bisericii și nestricata continuitate —, ceea ce pune Tradiția ortodoxă în situația de a activa ecumenic după ființa sa. A doua problemă tratată în partea a doua este cea a «comuniunii deschise» (în expunerea căreia autorul nu precizează destul de limpede raportul între «dialogul teologic» și «communio in sacris»).

Articolul se încheie cu unele propuneri pentru îmbunătățirea activității Bisericilor creștine în Consiliul Ecumenic al Bisericilor pentru a contribui la înfăptuirea unei unități creștine organice.

Prot. Prof. Liveriu A. Voronov, *Confesionalism și ecumenism. Atitudinea Ortodoxiei față de celelalte confesiuni creștine*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 1—2, p. 74—91.

Înfățișarea rezumativă a conferinței cu acest titlu rostită de autor — profesor la Academia duhovnicească din Leningrad — la Mănăstirea Carmelitelor din Bruxelles, la 17 martie 1968.

Conferința — urmărind să analizeze confesionalismul și ecumenismul ortodox în lumina ecumenismului ortodox al epocii noastre, trece în revistă diferitele trepte din dezvoltarea concepției despre aplicarea principiului iconomiei în atitudinea Ortodoxiei față de eterodoxie.

Confesionalismul constă în atitudinea de a socoti Biserica proprie și felul cum ea este acceptată și însușită ca fiind cu desăvârșire adevărate și juste.

Ecumenismul ortodox constă în atitudinea de a socoti că în chip special Biserica Ortodoxă este Biserica cea una, sfântă, sobornicească și apostolească, reprezentând întru totul trăirea cea mai reală și cea mai desăvârșită a credinței exprimate în Simbolul de credință niceoconstantinopolitan; totodată fără a nega în chip principial, existența în toate celelalte Biserici, confesiuni și comunități creștine a unui grad mai mare sau mai mic de participare, ori măcar de apropiere de participare la viața Bisericii lui Hristos cea una, sfântă, sobornicească și apostolească.

Ecumenismul ortodox al epocii noastre nu constituie o noutate. El are rădăcinile adânc înfipte în teologia patristică din perioada celor șapte Sinoade Ecumenice, în vremea când Biserica creștină era una și nedespărțită. În dezvoltarea temei sînt analizate — în prima parte — treptele pe care le-a străbătut dezvoltarea concepției despre aplicarea principiului iconomiei dintre Ortodoxie și eterodoxie în epoca patristică (învățătura despre eterodoxie a Sfântului Ciprian al Cartaginei, a lui Optat de Mileve, a Sfântului Vasile cel Mare, a Fericitului Augustin, a Sinodului al VII-lea Ecumenic).

În acest fel se demonstrează că «*principiul iconomiei*» constituie testamentul lăsat de întreaga epocă a Sinoadelor Ecumenice pentru veacurile ce aveau să vină. Acest testament constituie — ca preîntîmpinare a *ecumenismului*, a adevăratului *ecumenism ortodox* — singura cale reală pentru restabilirea unității bisericești, sfărîmată prin despărțirea Bisericilor.

În acest fel autorul a demonstrat strînsa legătură ce există între dezvoltarea gândirii teologice în Biserica Veche și nedespărțită și între dezvoltarea învățăturii teologice ortodoxe actuale despre eterodoxie.

Adam Paygert, *Autoritatea bisericească și credincioșii parteneri egali*, în «Association Chrétienne et Sociale», Varșovia, nr. 1—2 1969.

Omul credincios contemporan s-a schimbat și Biserica se află într-o criză în ceea ce privește autoritatea, supunerea și concepția despre putere. Unele elemente ale acestei crize derivă din modelul juridico-absolutist al episcopului-părinte, preconizat în vechime în Biserica Romano-Catolică și care se mai menține în unele părți. Auto-

rul propune, ca soluție pentru a ieși din această criză, modelul cooperării între parteneri egali, impus de Conciliul al II-lea de la Vatican, care este conform cu mentalitatea epocii noastre. Acest model, în care mai multe funcțiuni sînt grupate în jurul persoanei ce exercită puterea, se sprijină pe exemple din vremurile apostolice care pot să servească drept norme, cel puțin în ceea ce privește spiritul și ideile acestei epoci îndepărtate. — (Asist. Ștefan C. Alexe).

Asistent Ion Bria, *Slujirea creștină în lumea contemporană*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 3—4, p. 145—154.

Pornind de la constatarea că Biserica, fiind organism întemeiat pe un mesaj revelat și o comunitate de credință, nu formulează legi sociale și nu impune orînduirii economice, sisteme politice sau ideologii sociale, dar, fiind o comunitate de slujire creștină, are și chemare și o misiune specifică față de orice societate în care se organizează omenirea în evoluția ei istorică, — autorul supune unei atente studieri diferite aspecte ale atitudinii creștine față de societatea umană, precum: «Dialectica sau sensul etic, uman al credinței creștine»; «Innoirea Bisericii prin integrarea ei dinamică în societatea umană»; «umanismul specific creștin: umanismul comuniunii și al slujirii reciproce».

Carlos Garcia Cortes, *Orientación bibliográfica sobre ecumenismo. El ecumenismo en el magisterio de la Iglesia Católica (1846—1967). Estudio histórico-bibliográfico*, în «Dialogo Ecueménico», vol. IV (1969), nr. 14, Salamanca, p. 161—168.

În scurta sa expunere (denumită, de altfel, «concluzii»), autorul semnalează documentele pontificale apărute în ultimii ani în Biserica Romano-Catolică. Ultimii 11 ani — cinci, de pontificat al papii Ioan al XXIII-lea și șase de păstorie a Papii Paul al VI-lea — cuprind 22 documente ecumeniste, cite 11 în fiecare etapă, inclusiv anul 1969. Sub păstoria Papii Ioan al XXIII-lea, activitatea Vaticanului abundă în convocări, discursuri, lucrări preparatoare, în vederea Conciliului al II-lea de la Vatican. Cele mai multe documente apar inspirate de duhul ecumenist al papii Ioan al XXIII-lea.

În a doua etapă, aceea a conducerii Bisericii Romano-Catolice de către Papa Paul al VI-lea, activitatea Vaticanului este caracterizată prin «ieșirile» ecumeniste ale papii din cetatea Vaticanului, iar documentele apărute sub conducerea sa sînt urmarea Conciliului al II-lea de la Vatican.

Îndrumarul bibliografic de față conține, în continuare, și indicarea unor comentarii făcute de teologi ca: J. Daniélou, P. Molinari, M. Nicolau, O. Cullman, P. Evdokimov, J. Sánchez Vaquero etc. Autorul observă un «ritm ascendent» în preocuparea pentru problemele unității Bisericii, care a avut drept rezultat — pe lîngă cel cu caracter ecumenic — precizarea termenilor teologici și clarificarea factorilor dogmatici care au dus la separarea Bisericii. Articolul se încheie cu mențiunea că, în acești ani, Vaticanul a umărit să realizeze «o nouă mentalitate ecumenică» pentru studierea și înțelegerea gîndirii «fraților separați». — (A. Manolache).

Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft. Herausgegeben vom Ökumenischen Rat der Kirchen. Deutsche Ausgabe besorgt von Hanfried Krüger. Berlin Kreuz-Verlag Stuttgart, 1967, 290 p.

Volumul de față prezintă un interes major, prin conținutul său de importanță deosebită pentru toate Bisericile creștine.

În *prefață* (p. 7—12) se reliefează contextul, precum și trăsăturile caracteristice generale ale acestei întruniri. Scopul acestei Conferințe: să circumscrie răspunderea creștină în fața transformărilor tehnice și sociale ale veacului nostru și să mijlocească Bisericii și creștinilor perspectiva pentru împlinirea mărturisirii lor.

În partea introductivă (p. 13—32) se înfățișează evoluția ideii despre «Biserică și societate» în cele două conferințe anterioare: Stockholm (1925) și Oxford (1937); planificarea, pregătirea și desfășurarea în linii generale a Conferinței mondiale de la Geneva «Biserica și Societatea» (12—26 iulie 1966).

Partea întâi a cărții *Conferințe* (p. 33—106), cuprinde textul a nouă cuvântări rostite în timpul lucrărilor dintre care menționăm îndeosebi cuvântul de deschidere al Pastorului W. A. Visser't Hooft, *Sarcina acestei Conferințe în ramele gândirii sociale ecumenice*, care pune în plină lumină menirea Bisericii ca factor al unei comunități mondiale viitoare. Sarcina Conferinței este să-și concentreze atenția asupra problemelor fundamentale ale vieții contemporane și să arate calea de pregătire a omului cu conștiința răspunderii, care să dea o societate ce-și preia toată răspunderea pentru binele uman general.

Ultima conferință publicată în volumul — *Cum contribuie Biserica la transformarea societății* (p. 104—106) — rostită de Pastorul Eugène Carson Blake, se distinge prin spirit realist și ponderat, culminând în sublinierea: simpla corectitudine și iubire sînt mai însemnate decît curajul martiriului.

În partea a doua (p. 107—264) a volumului sînt incluse rapoartele secțiilor și ale grupelor de lucru, reprezentînd — așa cum rezultă din nota de la p. 108 — concluziile și recomandările Conferinței.

Din aceste rapoarte se desprinde limpede modul în care vede Conferința rolul Bisericii în cadrul transformărilor tehnice și sociale ale veacului nostru, în care Biserica este chemată a fi slujitoare și mărturisitoare; iar criteriul slujirii constituie credincioșia față de Iisus Hristos și față de trebuințele omului. Înlăturarea suferințelor omenestii și crearea unei vieți mai bune pentru toți sînt problemele principale care necesită intervenția energică pentru eliminarea cauzelor lor sociale.

«În lume Biserica este chemată a fi acea parte a lumii, care dă răspuns la iubirea lui Dumnezeu pentru toți oamenii și în felul acesta să devină comunitatea în care se face cunoscută și se realizează relația lui Dumnezeu cu omul. Pe de altă parte, Biserica este slujitoarea lumii căreia îi mărturisește nădejdea viitorului ei. Dacă ea nu împlinește această sarcină..., ea nu este credincioasă menirii sale». Pentru că «Biserica are sarcina de a crea o conștiință a răspunderii reciproce și a participării pline de răspundere la viața comunității, de a crea o atmosferă favorabilă înfăptuirii dreptății sociale și păcii.

Pentru a putea desfășura acest rol, Biserica trebuie să-și creeze noi forme de slujire.

Conferința pledează pentru o teologie în corespondență vie cu mentalitatea veacului și pentru o teologie profetică: «Teologia creștină este numai întru atîta profetică, întrucît ea îndrăznește să lămurească cum lucrează Dumnezeu într-un anumit loc și într-un anumit timp și în felul acesta arată Bisericii unde și cînd are să participe la opera Sa».

Din toate preocupările Conferinței, se desprinde solicitudinea deosebită pentru *integritatea* spirituală și fizică a omului. În acest sens, se insistă asupra faptului că azi putem să ne cunoaștem corect vecinul și avem în fața ochilor ce înseamnă a fi «păzitorul fratelui tău». Această îndatorire este inseparabilă de datoria față de Dumnezeu.

Privit în ansamblu, volumul reflectă spiritul și direcția interioară a Conferinței mondiale «Biserica și Societatea» de la Geneva (12—26 iulie 1966). Ca atare, făcînd posibilă cunoașterea strădaniilor Conferinței de a aborda toate laturile *uriișei sarcini sociale* în fața căreia se găsește azi Biserica.

Accentul principal cade pe necesitatea elaborării unei etici sociale corespunzătoare exigențelor actuale și aplicabilă în condițiile actuale, precum și pe necesitatea unei diaconii sociale de amploarea și eficiența impuse de situația actuală a lumii.

Roadele Conferinței se desprind din solia ei finală: «Între noi s-a trezit o nouă înțelegere pentru urgența sarcinii ce stă în fața noastră. În lumina a ceea ce se întâmplă acum în societatea noastră, noi creștinii nu putem ocoli chemarea la *studiu serios* și la *acțiune energetică*».

De aici, «un apel urgent la acțiune mai eficientă și mai hotărâtă ca expresie a mărturisirii noastre despre Evanghelie în lumea în care trăim». — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu).

Arno Lehmann, *Afroasiatische christliche Kunst*, Mit. 282 Abbildungen, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1966, 286 p.

Trezirea popoarelor din Africa și Asia se manifestă în chip evident nu numai în domeniul artei laice, ci și în viața tinerelor Biserici din această parte de lume, care își afirmă caracterul lor propriu și în domeniul artei.

De aceea, apariția acestei cărți surprinde plăcut. Autorul ei, teolog și specialist în materie de religie în general, nu este începător în acest domeniu, ci a mai publicat cartea: *Die Kunst der Jungen Kirche* (Arta Bisericilor tinere) în anul 1955, în aceeași editură.

Partea întâi a cărții (p. 9—84) cuprinde o expunere pregătitoare în legătură cu actuala artă creștină afroasiatică, al cărei scop este înainte de toate să invite la cunoașterea situației actuale a artei creștine din Africa și Asia. Autorul nu vrea să fie numai «un colecționar și un indicator spre munca artistică din comunitățile africane și asiatică», ci și să arate direcția în care se dezvoltă această artă.

Capitolul întâi «Arta altora» (p. 9—18), cuprinde un protest împotriva spiritului îngust și împotriva conspirației tăcerii din partea cercurilor europene în jurul artei creștine din celelalte continente și arată ce s-a făcut pînă acum în Europa pentru cunoașterea acestei arte.

Capitolul al doilea «Arta cealaltă» (p. 18—29) subliniază faptul că arta celorlalți este altfel. Cu toate că este deschisă influențelor din afară și că este la început, arta afroasiatică are înfățișarea sa proprie. Apoi se dau câteva exemplificări de persoane care se ocupă cu această artă și de realizări în acest domeniu.

Capitolul al treilea «Pe cale» (p. 30—35), arată că arta afroasiatică este în continuă mișcare și căutare. Asiații și africanii sînt naționaliști și împotriva oricărei forme de colonialism și pe plan spiritual și cultural. Acest curent a influențat și arta afroasiatică, care caută cu nădejde o expresie proprie, adecvată geniului popoarelor respective.

În capitolul al patrulea, «Critica în drum» (p. 35—43), autorul prezintă o seamă de rostiri critice cu privire la arta afroasiatică actuală, arătînd că aceasta se află în căutare și în mers spre țărături noi, îndepărtate și încă neconturate suficient. De aceea, nu se poate spune cum ar să fie arta creștină afroasiatică. Totuși se poate observa tendința generală a acestei arte: îndepărtarea de ceea ce este apusean, de orice influență colonizatoare și îndreptarea spre o artă autohtonă, care își are rădăcinile înfinte în propriul său sol și în ale cărei forme autohtone trebuie redat adevărul biblic.

Capitolul al cincelea, «Chipul lui Hristos» (p. 43—49), informează că, în prezentarea chipului lui Iisus Hristos, arta creștină afroasiatică nu se orientează după realitatea istorică palestiniană, ci își îndreaptă atenția spre un Hristos negru, spre o Madonă neagră și spre îngeri negri.

Capitolul al șaselea, «Ultimul teme» (p. 49—53) ne arată că baza năzuinței spre o artă autohtonă o constituie întruparea, căci de la și o dată cu întruparea lui Dumnezeu, de la intrarea Sa în sfera perceptibilului, aceasta a primit o nouă demnitate. Și întrucît harul divin nu distruge, ci desăvîrșește natura umană, și arta își poate păstra originalitatea sa.

Capitolul al șaptelea, «Poezie, dramă, dans și muzică» (p. 54—65), aduce o seamă de exemplificări ale artei creștine afroasiatice din aceste domenii, din care

trebuie reținută înclinația africanilor și asiaticilor spre dansul cu semnificație religioasă, ca și discuția teologică în jurul problemei teologice a dansului religios, problemă ce rămâne deschisă.

În capitolul al optulea, «Arhitectură» (p. 65—73), autorul sugerează ideea luării în studiu de către Consiliul Ecumenic al Bisericilor, a problemei construirii bisericilor în afară de Europa.

În continuare, autorul își propune să dea indicii asupra situației actuale a arhitecturii creștine afroasiatice, care nu a ajuns încă la crearea unui stil, ci se găsește în starea normală a experimentării, în care se pot distinge trei trepte de dezvoltare, care se întretaie și nu pot fi limitate în timp. Alături de menținerea arhitecturii în stil european, se manifestă tendința spre forme autohtone și moderne. Nu există însă o privire completă asupra situației actuale. Ceea ce oferă autorul în această carte este numai o indicație.

Ultimul capitol «Mîinile goale» (p. 74—75), făcînd aluzie la faptul că artistul în general cunoaște starea mîinilor goale, demonstrează că afroasiaticii au credința că artistul creștin trebuie să participe la viața cultului divin și să creeze din credință, altfel ei stau în fața Dumnezeului lor cu mîinile goale.

Partea a doua a cărții (p. 85—286) cuprinde 282 de ilustrații interesante și edificatoare, care se limitează în esență la Africa și Asia, cu excepția cîtorva exemple din spațiul american mijlociu.

Cea mai frumoasă reproducere este cea de la nr. 60: *Maria cu Pruncul Iisus*, dintr-o regiune necunoscută a Africii, pe care autorul o afișează pe coperta din față a cărții. Toate reproducerile pun în plină evidență faptul că artistul creștin-african sau asiatic — creează din perspectiva lumii sale și, totodată, transpune înăuntrul acestei lumi.

După cuprinzătoarea parte a reproducerilor, urmează un «Adaos» (p. 265—286), care cuprinde consemnarea tablourilor și explicații (p. 265—277), registrul tablourilor (p. 277), evidența tablourilor (p. 277) și o bogată bibliografie (p. 278—286).

Inspirată dintr-un gînd bun și de o deosebită actualitate, cartea lui Arno Lehmann constituie o contribuție de certă valoare la promovarea spiritului ecumenic. — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu).

Valmiki, *Ramayana*. Epopee indiană, repovestită în limba engleză de C. Rajagopalachari. Traducere, prefață, note și glosar de Sergiu Demetrian, Col. «Biblioteca pentru toți», Editura pentru Literatură, București, 1968, vol. I, 292 p.; vol. II, 304 p.

În lipsa unei traduceri integrale din limba sanscrită în limba română a celebrei epoei indiene *Ramayana*, ne bucurăm că putem avea la îndemînă această repovestire, făcută de altfel de «unul dintre cei mai reprezentativi scriitori ai Indiei contemporane», cum caracterizează traducătorul român pe C. Rajagopalachari, care a publicat și o repovestire similară a celeilalte mari epoei indiene, *Mahabharata*, și unele ediții comentate din *Upanișade* și *Bhagavad-gîta*, opere de mîna întîi ale literaturii religioase și filozofice indiene.

În ce privește *Ramayana*, s-a spus adesea că această minunată poemă — atribuită poetului, poate legendar, de prin secolele al IV-lea — al III-lea î. d. Hr., Valmiki — este pentru indienii ceea ce a fost *Odiseea* pentru vechii greci. Pentru sutele de milioane de adepți ai religiei hinduiste însă *Ramayana* este mai mult decît o carte de literatură deosebit de prețioasă, este o carte sfîntă, la fel ca *Mahabharata* și alte scrieri vechi indiene.

Rama, eroul principal al epoei *Ramayana*, este socotit de hinduși ca a șaptea întrupare a zeului Vișnu și a fost adorat ca zeu încă din primele veacuri d. Hr., dar cultul său a luat ființă abia în secolul al XI-lea și și-a găsit adoratori fervenți printre discipolii sectei religioase întemeiată de Ramananda în secolul al XV-lea.

Cuprinsul însuși al marelui poem epic *Ramayana*, care are 24.000 de strofe, urmește să preamărească virtuțile militare și civile ale castei Kshatriya, întrupate în eroul național Rama, mult iubit de poporul indian. Acest erou, fiul unui rege, este exilat tocmai în momentul când urma să ocupe tronul, datorită intrigilor uneia dintre regine, care voia ca fiul său Bharata să devină rege. În timpul exilului, frumoasa Sita, soția credincioasă a eroului Rama, care își urmasese bărbatul în exil, este răpită de monstruosul demon Ravana, regele Insulei Lanka (probabil insula Ceylon). Rama, în fruntea unei puternice armate de maimuțe, pornește război împotriva lui Ravana, îl înfringe, îl omoară, își eliberează soția și este așezat rege pe tronul tatălui său.

Este foarte probabil ca intriga acestui poem să fie țesută pe un fond istoric și anume luptele pentru pătrunderea arienilor în sudul Indiei. Traducătorul român al *Ramayanei*, Sergiu Demetrian, nefiind de acord cu această părere împărtășită mai de mult de cercetători, spune că din cuprinsul epopeii nu reiese că *Ramayana* reprezintă, într-o formă alegorică, procesul de răspândire a culturii ariene în sudul Indiei (*Cuvînt înainte*, p. XIII). Cum însă s-a dovedit prea adesea că la originea foarte multor legende antice despre eroi stau întâmplări reale, se poate rămîne la vechea părere că și la originea marilor isprăvi povestite în *Ramayana* stau vreunele întâmplări reale din trecutul Indiei.

Oricum, marele poem *Ramayana* e prea frumos, prea plin de simțiri alese, de exemple de cea mai înaltă moralitate. Socotim că *Ramayana* va avea darul să pună pe cititorii români în situația de a cunoaște mult din ceea ce se poate numi sufletul poporului indian, cu aspirațiile lui spre cele mai alese virtuți, care sînt de altfel virtuțile cultivate de sufletele alese din lumea întreagă: respectul pentru adevăr, spiritul de sacrificiu, cinstea conjugală etc. — (*Em. V.*).

J. E. M é n a r d, *Le «Chant de la Perle»*, în «*Revue des Sciences Religieuses*», an. XLII, nr. 4/1968, p. 289—325.

Una dintre cele mai renumite poeme ale bogatei literaturi gnostice siriace este «Cîntecul Perlei», păstrat într-o copie manuscrisă siriacă din anul 936 la British Museum. Asupra acestui poem, Prof. J. E. M é n a r d, cunoscut pentru studiile sale privind literatura gnostică (*Evangelia Veritatis, Evanghelia după Filip* ș.a.) face o prezentare amplă în «*Revue des Sciences Religieuses*» care apare la Strasbourg sub egida Facultății de teologie catolică.

Pe scurt, subiectul poemei atribuite Apostolului Toma («Imn al apostolului Iuda Toma în țara indienilor») este următorul: Autorul relatează la persoana întîi călătoria sa din Împărăția Tatălui în lume, pentru căutarea Perlei ascunse în adîncul mării Egiptului și păzită de un dragon înfricoșător. Ajuns în Egipt, tînărul prinț mîncă din mîncările oamenilor necurați și uită misiunea, adormind. Tatăl îi trimite o scrisoare sub formă de vultur, care-i redescoperă originea divină și misiunea sa salvatoare. Prințul vrăjește dragonul, eliberează Perla, revine în Mesopotamia, oprindu-se la Mesena, orașul lui Mani, primește cinstea cea dintîi (hainele strălucitoare) și reintră în slavă.

Poemul se resimte de influența generală creștină, iudaică și gnostică, așa cum apare în literatura siriacă. Teoria «mîntuitorului» care trebuie salvat apare în apocrifele noutestamentare și constituie tema de bază a mandeismului și maniheismului. Imnul Perlei reflectă un stadiu premaniheic și mandeist, chiar terminologia folosită fiind aceeași ca în operele mandeene cunoscute, cu profunde asemănări cu operele poetice ale maniheilor (Psalmii lui Mani, descoperiți recent în oaza Fayoum).

Autorul descoperă mai multe straturi în elaborarea cîntecului Perlei: 1. Prințul plecat în căutarea perlei (perla = iran, gohr = esență, substanță, suflet) constituie stratul redacțional primitiv iudeo-creștin de nuanță siriacă (prin asemănările cu *Evangelia lui Toma*, scrierile pseudoclementine etc.); 2. Tema «mîntuitorului» ce trebuie salvat și salvează *perla* reia teoria lui *daena* universală din mitologia iraniană, care se salvează pe sine împreună cu *daenas* individuale, deci de influență mandeistă; 3. Într-o a treia perioadă *Cîntecul Perlei* este adaptat și îmbogățit pentru nevoile manheilor care identificau pe Mani cu Mîntuitorul, cu apostolul luminii, cu Perla luminii venită din mijlocul apelor agitate să elibereze sufletele celor aleși.

Potrivit autorului studiului, *Cîntecul Perlei* poate fi interpretat ca o redescoperire a «eului» ontologic și transcendențial, ca însumare a sufletelor individuale, reprezentate de Perlă și înlocuirea lor la sufletul general al lumii, Principele. Sufletul — perlă și Prințul — Mîntuitor ar fi același lucru; după cum, în noua *Evanghelie a lui Filip*, descoperită la Nag Hamadi (sentința 9), Hristos, salvîndu-și propriul suflet, salvează pe toate celelalte. În aceasta am avea dogma gnosticismului pur.

După redarea textului poemei gnostice (din 105 versuri duble), autorul prezintă un larg comentariu la text, demonstrînd afirmația sa privind originea gnostic-mandeiistă și maniheică a operei care pare să fi apărut în limba siriacă, pînă la anul 226 d. Hr.

Studiul constituie o importantă contribuție la descoperirea și adîncirea gîndirii gnostice autentice legată destul de mult, într-o anumită perioadă, de literatura primelor veacuri creștine. Literatura gnostică și cea iudeo-creștină se află azi în atenția specialiștilor datorită numeroaselor descoperiri care aruncă noi lumini asupra unor curente de gîndire cunoscute pînă în epoca noastră mai mult din literatura apologetică creștină, nu întotdeauna bine informată, iar alte ori tardivă. — (Ilie I. Georgescu).

Ioan I. Fl o c a, *Originile dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română*, în «Mitropolia Ardealului», XIV (1969), nr. 1—3, p. I—X + 1—188.

Studiul constituie teza de doctorat în teologie susținută la Institutul teologic de grad universitar din București, în 1969.

Teza cuprinde: o «Predoslovie» semnată de I. P. S. Mitropolit Nicolae al Ardealului; un «Cuvînt înainte», semnat de Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, referentul principal asupra tezei de doctorat, «Prefața» a autorului. În dezvoltarea sa studiul cuprinde:

I. *Cadrul istoric* (p. 1—40): «Cele mai vechi urme (indicii) de organizare social-politică și bisericească la români», în «Țara Românească», «Moldova» și «Transilvania».

II. *Importanța dreptului pentru viața bisericească* (p. 40—54): A. «Poziția legii juridice scrise și nescrise ca reazim și îndrumător al vieții bisericești alături de Sfînta Scriptură și cărțile de cult»; B. «Insemnătatea deosebită a legii scrise (a pravilelor) în viața bisericească».

III. *Începuturile cunoscute ale dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română* (p. 55—123): A. «Jus valachicum și jus ecclesiasticum în viața poporului român»; B. «Mențiuni istorice și documentare despre existența unui drept scris în Biserica Ortodoxă Română»; C. «Cele mai vechi colecții juridice bisericești grecești și slave folosite în Biserica Ortodoxă Română»; D. «Cele mai vechi colecții juridice în limba română în manuscris»; E. «Colecțiile juridice (Pravilele) tipărite»; F. «Considerații critice și precizări».

IV. *Legiuri bisericești și de stat în trecutul nostru* (p. 124—157): A. «Raportul istoric dintre legile bisericești și cele de stat în trecutul Bisericii Ortodoxe Române și a formațiilor statale românești»; B. «Caracterul unitar al Pravilelor bisericești și de stat»; C. «Locul apariției Pravilei românești»; D. «Timpul și cauzele bisericești și social-politice care au determinat apariția de pravile la români»; E. «Răspîndirea și circulația Pravilelor românești pe întreg teritoriul locuit de români»; F. «Aplicarea Pravilelor în viața bisericească și de stat a poporului român»; G. «Considerații critice și precizări».

V. *Concluzii* (p. 158—161). *Bibliografie* (p. 162—186).

Din studiul acesta se desprinde limpede că problema originii dreptului scris la români poate fi dezlegată numai studiind temeinic procesul de formare și dezvoltare aparte, dar în strînsă legătură, a formațiilor statale românești și a Bisericii Ortodoxe Române. Pentru că poporul român s-a format într-o zonă geografică încreștinată, ceea ce a făcut ca el să apară în istorie ca popor creștin. De aceea poporul român a cunoscut și a utilizat de la început toate elementele de sprijin ale creștinismului: credința ortodoxă, întemeiată pe Sfînta Scriptură și pe Sfînta Tradiție; formele de manifestare ale credinței concretizate în cărțile de cult și normele de organizare a vieții social-religioase creștine, concretizate în Pravilele bisericești.

Prof. Dr. Iorgu D. Ivan, *Importanța principiilor fundamentale canonice de organizație, pentru unitatea Bisericii*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 3—4, p. 155—165.

Studiul constituie o temeinică interpretare a acelor principii fundamentale de organizație și disciplină, care caracterizează forma de organizare și conducere a Bisericii, principii extrase din canoanele apostolice și întărite și desăvârșite de sinoadele ecumenice, a căror «respectare de către Bisericile Ortodoxe autocefale este obligatorie, dacă doresc să rămână în ecumenicitatea ortodoxă»: «principiul ierarhic»; «principiul sinodal»; «principiul autonomiei» — bisericești și eparhiale, din care, în organizația și forma de conducere a Bisericii Ortodoxe sînt folosite ca principii importante cu temelii canonice: principiul «colaborării mirenilor la executarea puterii bisericești»; principiul «adaptabilității unităților administrative bisericești la împărțirea unității administrative a statului» și principiul «dreptului de control al statului».

Dr. Ovid Sachelarie, *Moștenirea monahilor în vechile noastre orînduiri juridice*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 1—2, p. 103—110.

Articolul începe cu unele «Considerații generale» în care este analizat regi-mul excepțional — deschiderea succesiunii încă din timpul vieții, călugărul fiind izbit de incapacitatea absolută de a dispune și de incapacitatea absolută de a primi — aplicat întregului cîn călugăresc, adică nu numai simplilor monahi, ci și episcopilor și mitropoliților.

În paragraful «Istoric» este prezentată situația în «Biserica Bizantină»; în «sistemul Bisericii Catolice»; în «Vechiul drept aplicabil în Țara Românească»; în «Vechiul drept aplicabil în Moldova». După aceea sînt analizate «aplicațiile practice» și «practica judiciară» în legătură cu «moștenirea călugărilor».

Dumnezeiasca Liturghie a celui între sfinți Părintele nostru Ioan Gură de Aur, ediție bilingvă (greacă și italiană), traducere de Arhim. Timotei Moscopoulos și Prof. Pierro Scazzoso, Institutul «Sfîntul Grigore Palama», Milano, 1969, 102 p.

Publicarea acestei ediții bilingve a *Liturghiei Sfîntului Ioan Gură de Aur* a fost făcută pentru nevoile parohiei ortodoxe grecești din Milano, organizată în anul 1925, dar recunoscută și încadrată în diaspora greacă abia după întîlnirea dintre Patriarhul ecumenic Atenagora și Papa Paul al VI-lea la Ierusalim. După aceasta în cadrul comunității grecești din Milano a fost înființat Institutul de studii teologice «Sfîntul Grigore Palama» cu scopul de a face cunoscută Ortodoxia nu numai între preoții și teologii neortodocși, ci și între credincioșii Bisericilor neortodoxe, răspunzînd necesității de deschidere ecumenică simțită de toți creștinii.

În cadrul acestei acțiuni a apărut — cu aprobarea Mitropolitului grec oriental pentru Austria, Exarh pentru Italia, Elveția și Ungaria — ediția bilingvă a *Dumnezeieștii Liturghii a celui între sfinți Părintele nostru Ioan Gură de Aur*, care cuprinde:

O *introducere* (p. 6—17) în care cei doi traducători prezintă succint «felul cum s-a format textul liturghiei ortodoxe»; «caracterul de ritual sacrificial, mistic și simbolic exprimat prin acțiuni, cuvinte și tropae în acord cu tradiția biblică și evanghelică»; și caracterul liturghiei de recapitulare a tuturor fazelor mai importante din acțiunea mîntuitoare îndeplinită de Mîntuitorul în timpul vieții sale pămîntești.

Urmează textul *Sfintei Liturghii* (p. 18—91), după care cei doi traducători publică un scurt istoric (p. 92—102) asupra parohiei ortodoxe grecești din Milano și a înființării și activității Institutului de studii teologice «Sfântul Grigore Palama». — (O. P.).

Teodor Tanco, *O carte rară: Apostolul din 1704*, în «Mitropolia Ardealului», XIII (1968), nr. 11—12, p. 894—899.

Articolul scoate în evidență faptul că *Apostolul* tipărit la Buzău în 1704 marchează «acea crîncenă încordare pentru eliberarea deplină și totală a limbii române de slavonismul și grecismul epocilor precedente». Sint apoi semnalate caracteristicile aceste cărți rare.

În primul rînd faptul că *Apostolul* tipărit la Buzău, în 1704 este al patrulea tipărit la noi în țară, după cel tipărit la Tîrgoviște, în 1547; cel tipărit de Coresi la Brașov, în 1563; cel tipărit la București, în 1683.

În al doilea rînd este important faptul că *Apostolul* acesta a fost descoperit în comuna Monor din județul Bistrița-Năsăud, cu ocazia colecționării pieselor pentru Muzeul de artă și tehnică populară de la Monor, unde cu multe secole în urmă există o mînăstire (desființată la 1784), care avea nevoie de cărți de cult românești.

În al treilea rînd este important faptul că acest *Apostol* este al patrulea exemplar cunoscut din cele tipărite la Buzău, în 1704, ceea ce ridică prestigiul acestei cărți rare. În continuare autorul prezintă comparativ acest exemplar cu celelalte trei cunoscute anterior.

Alexandru Mareș, *Un Octoih românesc din secolul al XVI-lea?*, în «Limba română», București, XVIII (1969), nr. 3, p. 239—251.

Nicolae Sulică (*Cea mai veche școală românească din cuprinsul României întregite*, în *Omagiu lui Constantin Kirișescu*, București, 1937), semnala existența celui mai vechi Osmoglasnic românesc păstrat pînă astăzi. Concluzia lui N. Sulică arată că manuscrisul e o copie făcută de diaconul Oprea în Brașov, în anul 1570. Î. Roman reluînd studiul asupra manuscrisului, care astăzi se află în Biblioteca regională din Brașov, se menține la același nivel de cercetare ca și N. Sulică.

Al. Mareș consideră că epilogul Octoihului mic denotă particularități de limbă (Dumnedzeu, voevodzi, scădzut), care nu apar în secolul al XVI-lea în sudul Ardealului și nici în Țara Românească, ci numai în Banat, Moldova și Transilvania de nord). Această constatare impune revizuirea părerii despre originea muntenească a diaconului Oprea. De asemenea, cercetarea filigranelor (coroana cu scut — marca fabricii de hîrtie din Brașov), conduce către anul 1589, și nu către 1570. Al. Mareș rectifică data de 1587 menționată cînd a apărut acest tip de filigran, în *Liturghierul slav*, tipărit de Șerban Coresi (Vezi B.R.V. IV, p. 14). De asemenea, consideră eronată afirmația Liviei Bacîru, că filigranul hîrtiei *Psaltirii slavo-române* e din 1578. (Liviu Bacîru, *Valoarea documentară a filigranelor cu privire specială asupra cărților românești tipărite în secolul al XVI-lea*, în «Studii și cercetări de documentare și bibliologie», București, 1965, nr. 3, p. 283). Psaltirea nu e datată, iar ea nu poate fi anterioară anului 1589, conform atestărilor tipului de filigran — coroana cu scut ascuțit.

Circulația hîrtiei cu filigranul respectiv a avut loc între 1596 și 1600, ultima dată reprezentînd anul cînd moara de hîrtie din Brașov a fost distrusă. Conformîndu-ne stringențelor documentare, copierea Octoihului mic trebuie plasată cronologic între anii 1596—1610.

Persistă totuși o întrebare: cum e posibil ca în epilogul atribuit acestui manuscris, copiat în perioada 1596—1610, să figureze totuși anul 1570? În cazul de față particularitățile de limbă provin de la copistul, care, transcriind cu mare exactitate textul lui Oprea, a introdus fonetismele graiului propriu? Nu poate fi concludentă nici o asemenea ipoteză.

Al. Mareș relevă că *epilogul* redactat de Oprea diacul furnizează elemente importante în dezlegarea problemei amintite mai sus. Surprinde lungimea neobișnuită a epilogului, în comparație cu epilogurile oferite de copiii manuscriselor românești din secolele al XVI-lea — al XVII-lea.

Caracterul de cronică pe care-l identificăm în epilog cu privire la detaliile despre școala românească din Brașov, vizita lui Pavel Tordași la Brașov, înzestrarea școlii românești cu cărți tipărite de membrii consiliului orașenesc, ne face să contestăm autenticitatea acestui epilog (Astăzi nu se mai păstrează decât reproducerea lui fotografice). Examinarea facsimilului care redă pagina din manuscrisul *Octoihului mic* în comparație cu facsimilele ce reproduc paginile epilogului se soldează cu constatări surprinzătoare: hîrția paginilor epilogului este hîrtie neripsată. Conform cercetărilor moderne, o astfel de hîrtie a fost fabricată pentru prima dată în secolul al XVI-lea în Anglia, iar în spațiul românesc a apărut mai târziu, în secolul următor, neputînd fi semnalată (Vezi Karl Theodor Weiss, *Handbuch der Wasserzeichenkunde*, Leipzig, 1962). *Octoihul mic* e transcris pe hîrtie ripsată.

Ne aflăm deci în fața unui *faș*. Cel care a contrafăcut epilogul a inclus fonetisme din textul manuscris, a imitat grafia acestuia, a preluat chiar fraze din precuvîntările *Cazaniei a II-a* și ale *Întrebării creștinești*. Un frontispiciu adăugat la sfîrșitul textului cu cruce în partea lui superioară e foarte asemănător frontispiciilor din tipărițile coresiene. În interiorul frontispiciului amplasează un text criptic pe două rînduri, cu neputință de descifrat. Al. Mareș consideră că autorul acestui *faș* a fotocopiat *fașul* pe care l-a distrus apoi. Deosebirea dintre filigranele *Liturgierului* (1570) și acelea ale *Octoihului mic* posterioare anului 1595, este suficient de elocventă în a sublinia această discrepanță (Vezi S. Jakó, *Filigrane transilvănene din secolul al XVI-lea*, în «Studiu Universitatea Babeș Bolyai», seria Historia, 1968, fax. I, p. 36—37; Gebhard Blücher, *Filigranele brașovene și tipărițile chirlice din secolul al XVI-lea*, în «Revista Bibliotecilor», 1967, nr. 7, p. 421).

Aglomerarea de fapte, lungimea excesivă din *pseudoepilogul fictivului diac* relevă intenția acestuia de a prezenta școala românească din a doua jumătate a secolului al XVI-lea de la Brașov în culorile cele mai favorabile.

Manuscrisul *Octoihului mic*, așa după cum se constată, din particularitățile lui de limbă, a fost copiat în centrul Transilvaniei, între anii 1596—1610. — (C. B.).

Prot. Rostislav Lozinski, *Literatura liturgică rusă*, Kostroma, 1967.

Lucrarea — care a fost prezentată pentru obținerea titlului de magistru în teologie la Academia duhovnicească din Moscova — este închinată jubileului de patru sute de ani de la prima tipărire a *Apostolului* și reprezintă o trecere în revistă a tuturor slujbelor scrise în limba rusă însoțind unele din ele de cîte o scurtă analiză teologică.

În partea introductivă înfățișează problematica teologiei liturgice, în care so-cotește că se încadrează și această expunere a monumentelor literaturii liturgice ruse.

Prima parte se ocupă de *creația liturgică rusă*, care este împărțită de autor în cinci perioade: I. de la veacul al XI-lea pînă la anul 1438, adică timpul de dinaintea năvălirii mongolilor și două veacuri de înrobire mongolă; II. de la jumătatea veacului al XV-lea pînă la sfîrșitul veacului al XV-lea, perioada socolită ca apogeul creației liturgice ruse; III. veacul al XVI-lea; IV. veacurile al XVIII-lea și al XIX-lea; V. veacul al XX-lea.

În analiza ultimelor două perioade sînt cercetate slujbele tipărite în ediții aparte și introduse în Mineie și în Mineiul suplimentar.

Partea doua, intitulată «Conținutul teologic al monumentelor liturgice ruse după chipul de sfințenie. Căile dobîndirii Împărăției lui Dumnezeu după datele literaturii liturgice ruse», studiază: influența tradițiilor teologice ale Bizanțului, ale Atosului, ale Bisericii Răsăritene și din țările slavilor de sud; inițiativa creatoare a liturgiștilor ruși (și experiența lor ascetică) și caracterul soteriologic al literaturii liturgice ruse.

În anexe sînt date: tabelele sfinților ruși (în ordine alfabetică) cu indicarea felului cum sînt proslăviți din punct de vedere liturgic; tabele de slujbe rusești pentru sfinți neruși și de evenimente bisericești; listă de acatiste. — (P. V. I.).

Traian H e r s e n i, *Prolegomene la Teoria sociologică*, Col. «Sinteze sociologice», Editura științifică, București, 1969, 200 p.

Temele abordate în colecția «Sinteze sociologice» sînt clasificate în patru serii: științe sociologice, metodologie și tehnici de cercetare sociologică, discipline interferente cu sociologia (antropologie socială și culturală, culturologie, sociopsihologie etc.), interpretarea din punct de vedere sociologic a problemelor contemporaneității românești și internaționale.

În volumul de față, *Prolegomene la Teoria sociologică*, autorul caută ca omul să fie pus în adevărata lumină a valorii sale în univers, accentuîndu-se atît «homo faber», dar mai ales «homo sapiens», care a adus omenirea la gradul civilizației de astăzi. Și pentru ca acest grad să fie bine înțeles autorul își împarte considerațiile personale și de erudiție în cinci capitole: I. *Sociologia individualistă* (p. 13—42), în care analizează: mecanismul, contractualismul, psihologismul și relaționalismul; II. *Sociologia integralistă* (p. 43—79), care cuprinde date concrete în legătură cu: naturalismul, istoricismul, sociologismul și universalismul, curente care pot fi aplicabile și la evoluția religiei naturale; III. *Dincolo și dincoace de individualism și integralism* (p. 80—92), capitol de calcul și comparație între cei doi poli «individualism și integralism», sudați prin neologism și fenomenologism. Numai așa se poate trece la o «filozofie a societății». În capitolul IV. *Sociologia dialectică* (p. 93—108) se concretizează două constante: hegelianismul și marxismul. După lămurirea acestora, autorul înfățișează în capitolul V. *Liniile de convergență* (p. 109—178) sintetizate în: perspectiva evoluționistă (teoriile cunoscute asupra religiei naturii confundate cu evoluția economică și structurală a societății primitive); analiza existențială a societății; analiza structurală a vieții sociale; analiza evolutivă a vieții sociale; analiza funcțională a vieții sociale; problema primatului axiologic; natură și societate; activitate și structură; conștiința de sine și cauzalitate; munca socială; autonomie și autodinamism; dezvoltare și finalitate.

Cunoscător al problemelor sociologice și al curentelor născute în decursul istoriei din «sociologie», autorul atrage atenția de la început că «primar sau originar într-o societate este individul. Societatea nu este decît suma aritmetică a indivizilor componenți, ea nu aduce nimic esențial peste aceștia, nu constituie un plus. Ca orice realitate aditivă societatea apare ca o derivație a elementelor însumate din care cauză ultima explicație a ei se va găsi în ele. Curentele sociologice individualiste diferă foarte mult unele de altele, încît trebuie tratate aparte». Dintre acestea «religia deține un rol deosebit», pentru că ea angajează conștiința omului, și capacitatea sa, susținută de conștiință, a creat «bunul spiritual», singur supraviețuitor și incontestabil, indiferent cum este încadrat (de istorici, de filozofi, de filologi și sociologi). Căci «unele teorii sociologice au reușit să dovedească încă un lucru: societatea umană nu este numai un rezultat al evoluției terestre, ci și un suport pentru o nouă formațiune... *viața spirituală* — pe plan subiectiv, și *cultura* — pe plan obiectiv, instituțional, creații ale omului, dar nu ale omului izolat, ci opera comună a oamenilor...» (p. 112—113).

Această operă se transmite din generație în generație ca o necesitate psihică: «pentru că nevoile sufletești (înțelegerea, explicația, desăvîșirea, afirmarea etc.) au dus în aceeași ordine umană, la crearea religiei, a moralei, a filozofiei, a artei etc., în genere la *activități spirituale*. Nevoile biologice și psihice ale omului, datorită faptului că aparțin unei ființe raționale și sînt satisfăcute pe căi sociale, nu sînt limitate de structura instințială a speciei... (p. 121). Dacă ar fi fost limitate aceste activități, atunci societatea ar fi rămas pe loc «fără activitate spirituală» și fără a oferi omului mulțumire. Dimpotrivă, cu cît activitatea spirituală este mai intensă și prosperarea civilizației este evidentă, «atunci *Sufletul* devine datorită societății *spirit*, mai exact *cultură*... Credința se transformă în religie, cunoștința — în știință, opinia

— în filozofie, gustul — în artă, utilitatea — în economie, abilitatea — în tehnică, echitatea — în drept, voința de dominare — în politică etc., tot atâtea fenomene psihice sau elaborate psihice, care se obiectivează și se instituționalizează» (p. 147).

Obiectivizarea și instituționalizarea trebuie să se bazeze pe o cultură tradițională cu adinci rădăcini în trecutul unei civilizații sau al unei vieți spirituale înaltă, în continuă ascendență și care angajează societatea bazată pe echitate, adevăr, bine. Numai așa poate dăinui o instituție. Și în continuare, autorul precizează că instituția — indiferent că este Statul, Biserica, Școala, Academia etc., — trebuie să țină cont de formarea caracterului fiecărui individ, să cultive conștiința lui, care este factorul principal (subiectiv) în desăvîrșire și ea angajează «toată ființa umană, atât pe *homo faber*, cât și pe *homo sapiens*... Așa se explică faptul că omenirea n-a tratat niciodată pe întemeietorii de religii, pe profeți, pe sfinți și pe martiri ca pe niște ființe rătăcite, ci ca pe niște exemplare de elită ale ei, ca pe niște exponenți ai unor frământări sufletești universal umane...» (p. 156—157).

Intr-adevăr, civilizațiile au specificul lor, dar sufletul creatorilor este același în toate, chiar dacă omul aparține unor rase diferite. Principalul în sociologie îl constituie înlăturarea discriminării în aprecierea «activităților spirituale». Deși aceste activități spirituale «au primatul axiologic», aceasta nu înseamnă că trebuie să se renunțe la posibilitățile economice, care susțin dezvoltarea culturii. Din această cultură se detașează ca cea mai deficilă problemă, religia.

După ce autorul trece în revistă diferite păreri despre originea religiei, fără să tragă concluzii, arată, pe bună dreptate, că «o parte din religie» a frînat dezvoltarea societății, fără însă ca să lămurească noțiunea de religie, ceea ce duce la părerea că se confundă creștinismul cu concepțiile religioase gnostice, eretice etc. care nu au nimic comun cu învățătura creștină; după cum se vede, cînd autorul insistă asupra «mediului antropogeografic» al formării religiei, ca un «aspect mental» care «este constituit de credințele, superstițiile, cunoștințele, concepțiile pe care un grup omenesc le are despre mediul înconjurător (antropomorfism, naturism, totemism, legende etc.)» (p. 140).

În realitate, creștinismul autentic scoate în afara preocupărilor sale manifestările bolnăvicioase ale superstițiilor, bigotilor, fanaticilor sau misticilor bolnăvicioși. Există într-adevăr «antropopatisme și antropomorfisme» în Biblie, dar ele au dispărut o dată cu mediul prielnic lor; iar sectele, curentele gnostice și sistemele agnostice n-au nimic comun cu creștinismul. Creștinismul se bazează pe adevăr și ceea ce este adevăr nu poate fi niciodată fals pentru mintea adevăratului credincios care — în afara adevărului rațional — ține seamă și de adevărul revelat.

Cultura este unul din mijloacele pentru luminarea omului și creștinismul nu poate face altceva decît să-și însușească cultura ca produs al adevărului; adevăr bazat pe dreptate, frățietate, egalitate, care de fapt sînt și constante evanghelice.

Părinții Bisericii au înțeles societatea bazată pe bine, adevăr, cinste, ca făcînd parte din ontologic și de aceea sociologia este valabilă numai în măsura veridicului.

Indiferent de convingerile religioase sau filozofice ale celor ce emit teorii și elaborează studii de sociologie, cuprinzînd toate domeniile «aceștia trebuie — scrie Traian Herseni — să fie obiectivi să încadreze manifestările societății cît se poate de precis...», căci «numai în acest mod sociologia poate contribui la conștiința de sine științifică a societății, din care cititorii înșși fac parte... Ca să-și îndeplinească această misiune, sociologia nu are altceva de făcut decît să rămînă o știință obiectivă, adică o știință pusă exclusiv în slujba adevărului...» (subl. n.), (p. 177). — (P. I. D.).

Dieter E me is, *Erziehung zum Frieden als Aufgabe der Glaubensverkündigung* (Educația pentru pace ca datorie a propovăduirii credinței), în «*Stimmen der Zeit*», nr. 4/1969, p. 254—264.

«Război» și «pace» nu sînt aspectul crunt sau prietenos al unor forțe fatale, la discreția cărora omul ar sta neputincios, ci sînt stări ale societății, pricinuite de om prin gîndirea și acțiunea sa, spune autorul, asistent la Facultatea de teologie

din Freiburg (R. F. a Germaniei). Pacea nu-i numai posibilă în epoca tehnico-științifică, ci ea devine tot mai mult o condiție de existență, în care războiul trebuie eliminat ca mijloc de impunere sau apărare a anumitor drepturi. Desigur, instaurarea păcii pretinde ca organizațiile sociale umane să-și schimbe felul lor obișnuit de a gândi și de a activa, întrucît nu se mai potrivește cu o lume schimbată tot de om; de aceea pacea face parte din sectorul *educației*. În acest caz însă educația nu mai poate opera cu formele de viață ale trecutului, ci trebuie să descopere și să introducă noi forme și posibilități de gândire și de trăire. Aceasta este o țintă, care, prin eforturi susținute poate fi organizată rațional și sistematic.

Astăzi pacea, implicînd responsabilități mondiale, a devenit o temă de care trebuie să se ocupe și teologia creștină. Firește, ea intră în conținutul «predicii parohiale», dar aceasta nu-i suficient, pentru că slujirea lui Dumnezeu nu se poate limita la predică drept unica formă de propovăduire a credinței. Educația spre pace trebuie să înceapă din cele mai restrînse cercuri sociale și chiar cu copiii, pentru ca elementele generatoare de pace să fie asimilate sistematic, oferind apoi posibilitatea ca fiecare să participe, în mod conștient, prin gândire și acțiune proprie, la așezarea și apărarea păcii.

În textele Vechiului și Noului Testament e întilnit adesea cuvîntul «pace». Dar semnificația cuvîntului în Biblie nu-i totdeauna aceeași, deși pacea în Biblie ar sintetiza tot ceea ce dorește fiecare. Prin viață în pace înțelegea credinciosul Vechiului Testament nu numai o viață liniștită, neamenințată de dușmani, ci și ceva mai mult: o viață sănătoasă, bogată, înfloritoare. Timpuri de pace nu sînt numai cele fără război, ci și timpurile de bucurie, de succese, de dorințe împlinite. Pace voiește omul Bibliei nu numai cu semenii, ci și cu Dumnezeu, cu sine însuși, cu natura din jur, pentru că el dorește să trăiască în armonia binecuvîntării.

Revelația biblică arată limpede că omul, în urma păcatului, a pierdut pacea. El se naște într-o lume în care pacea e mai mult o dorință decît o realitate trăită. «Păcat» nu înseamnă aici exclusiv «incapabilitatea morală» a omului singular, deci nu în mod primar mulțimea de călcări ale legii morale, ci implicarea omului într-o boală a tuturor, care desparte familiile și popoarele, pe om de Dumnezeu, pe om de natură. Și omul își are partea sa de vină la această boală, dar și nădejdea în eliberarea de ea. «Incapacității» omului pentru pace, din cauza păcatului, se opune capacitatea și bunăvoința lui Dumnezeu pentru pace. Și nu există păcat pe care Dumnezeu nu l-ar putea sau n-ar voi să-l vindece. Astfel, în Vechiul Testament pacea este binele pe care omul îl nădăjduiește de la Dumnezeu. Și cînd Dumnezeu își va așeza stăpînirea Sa, va pune ordine în relații, cînd înșelăciunea o va arăta ca înșelăciune și adevărul ca adevăr, atunci dreptatea și pacea vor conduce societatea. În nădejdea înfăptuirii acestei stări educa Vechiul Testament pe credincioși.

Noul Testament propovăduiește că în Iisus Hristos s-a ivit această stare a împărăției lui Dumnezeu. Acum Dumnezeu, prin dragostea Sa de om a, apropiat iarăși omul de Sine, arătînd că puterea păcatului nu este de natură absolută. Iisus Hristos a fost fără de păcat și în iubirea Sa de om a luat asupra Sa păcatele noastre. Învierea Sa a vădit biruința dreptății și a îndurării asupra nedreptății și forței. Cine cunoaște învățătura lui Hristos și o trăiește cu adevărat acela va fi totdeauna iubitor de pace. Și pacea pe care a adus-o Hristos face deosebire între dreptate și nedreptate, între adevăr și minciună, între bine și rău. Forței nedrepte, înșelăciunii și păcatului Hristos îi opune sabia cuvîntului și faptelor Sale bazate pe dreptate și iubire. Pacea lui Hristos e luptătoare, dar nu împotriva omului, ci pentru om, pentru pacea sa. Hristos aduce pacea inimii. Aceasta înseamnă că, iertîndu-i-se păcatele, credinciosul poate trăi în pace cu Dumnezeu. Iar pacea cu Dumnezeu este premisa și rodul păcii cu semenii, după cum și aceasta, la rîndul ei, este premisa și rodul adevăratei păci a inimii. Dar plenitudinea păcii este un bun pe care creștinul nădăjduiește să-l ajungă abia la sfîrșitul veacurilor, ca dar al lui Dumnezeu. Și totuși în Iisus Hristos a început să se arate acest «fapt nou» al viitorului. Învățătura Sa însuflă credincioșilor puterea de a-și schimba felul de viață și puterea luptei pentru pace, educîndu-i în acest sens. Astfel, propovăduirea credinței creștine, sub diferite forme, este și trebuie să fie o substanțială contribuție la educația pentru pace. Ea oferă un concept pozitiv despre pace, ducînd la respectul omului față de om, la înțelegerea trebuințelor altora, la filtrarea morală a tuturor faptelor, la întronizarea dreptății, făcînd astfel educația pentru așezarea păcii în lume. — (Diac. Prof. O. Bucvșchi).

CUPRINSUL
 Revistei «STUDII TEOLOGICE»
 de anul XXI (1969)

I. — STUDII ȘI ARTICOLE

	Pagini
Alexe, Asistent Ștefan C., <i>Sfântul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică din secolele al IV-lea și al V-lea. Teză de doctorat</i>	453—587
Bogdaproste, Gh., <i>Cinstirea aproapelui după Decalog. Lucrare de seminar pentru doctorat</i>	699—714
Coman, Pr. Prof. Ioan G., <i>Aspecte ale artei literare în operele Sfinților Trei Ierarhi</i>	164—178
Coman, Pr. Prof. Ioan G., «Prometeu înlănțuit» al lui Eschil și influența lui asupra literaturii și teatrului românesc	299—326
Coman, Diac. Petre Gh. <i>Problema obiceiului de drept în sfintele canoane. Lucrare de seminar pentru doctorat</i>	399—409
Cornițescu, Emilian, <i>Raporturile dintre părinți și copii după cărțile didactice ale Vechiului Testament. Lucrare de seminar pentru doctorat</i>	100—113
Cornițescu, Emilian, <i>Canonul Sfintei Scripturi la cei doi reformatori: Martin Luther și Jean Calvin. Lucrare de seminar pentru doctorat</i>	199—209
Daniel, Constantin, <i>Un esenian menționat în Faptele Apostolilor: Var-Iisus</i>	661—685
Gănceanu, Ștefan, <i>Biserica Ortodoxă din Cehoslovacia, din 1945 pînă azi. Lucrare de seminar pentru doctorat</i>	263—273
Micle, Ierom. Veniamin, <i>Sfântul Ioan Gură de Aur, predicator al unității creștine. Lucrare de seminar pentru doctorat</i>	220—231
Mircea, Pr. Ioan, <i>Prefigurările crucii în Vechiul Testament și semnificația lor în tradiția cultică creștină</i>	179—198
Miron, Pr. Dan, <i>Atitudinea față de bunurile obștești după concepția moralei creștine. Lucrare de seminar pentru doctorat</i>	726—734
Plămădeală, Ierom. Antonie, <i>Cuprinsul teologic al «Învățăturilor lui Neagoie». Lucrare de seminar pentru doctorat</i>	245—262
Popescu, Mihail-Gabriel, <i>Mitropolitul Ungrovlahiei Antim Ivireanu, cîrmuitor bisericesc și propovăduitor al Evangheliei. Teză de doctorat</i>	3—99
Rămureanu, Pr. Prof. Ioan, <i>Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381): Învățătura despre Sfântul Duh și Biserică; Simbolul constantinopolitan</i>	327—386
Sava, Marin I., <i>Atitudinea Sfintului Ciprian față de problema unității Bisericii și actualitatea ei. Lucrare de seminar pentru doctorat</i>	210—219

	Pagini
Sava, Diac. Marin I., <i>Profilul teologului după Sfântul Grigorie de Nazianz</i> . Lucrare de seminar pentru doctorat.	387—398
Sava, Diac. Marin I., <i>Ideii dogmatice și morale în opera episcopului Asterie al Amasiei</i> . Lucrare de seminar pentru doctorat	715—725
Stan, Alexandru I., <i>Theos Megas Derzelas și cultul său sincretist</i> . Lucrare de seminar pentru doctorat.	114—121
Stan, Pr. Prof. Liviu, <i>Despre sinodalitate</i>	155—163
Stan, Pr. Prof. Liviu, <i>Codificarea canoanelor</i>	627—648
Șchiopu, Iulian A., <i>Rînduiala Proscomidiei în riturile liturgice răsăritene</i> . Lucrare de seminar pentru doctorat	588—596
Șebu, Sebastian, <i>Fericitul Augustin, predicator al unității Bisericii</i> . Lucrare de seminar pentru doctorat.	232—244
(Vasilescu, Diac. Prof. Emilian), <i>Popas festiv la împlinirea a 25 de ani de la eliberarea Patriei</i>	443—452
Vasilescu, Diac. Prof. Emilian, <i>Formele și simbolismul crucilor precreștine</i>	649—660
Vîlcu, Nicolae, <i>Terminologia revelațională în teologia contemporană</i> . Lucrare de seminar pentru doctorat.	686—698

II. — NOTE BIBLIOGRAFICE

asupra unor cărți, studii și articole publicate în diferite reviste

Adams, James Luther, <i>Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion</i> , New York, 1965. — (I. Bria)	433—434
Agurides, Sava, <i>Filon Iudeul</i> , în «Γρηγόριος ὁ Παλαμῆζ». nr. 11—12/1967 și 1—2/1968. — (Pr. Prof. Ene Braniste)	416—417
Alexianu, Al., <i>Din vechea literatură românească epigrafică: versul de inscripție murală, lapidară, iconară, pe țesături și lucruri bisericești</i> , în «Glasul Bisericii», XXVII (1968)	279—280
Alexianu, Al., <i>Românii într-un tablou înfățișând asediul Vienei din 1683</i> , în «Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena pe anul 1969». — (O. P.)	421
Allchin, <i>La contribution de l'Orthodoxie au «débat sur Dieu»</i> , în «Contacts», XX (1968). — (I. Bria)	144—145
Anderson, Bernhard W., <i>The living World of the Old Testament</i> , London, 1967. — (N. Neaga)	122—123
Andrescu, Ștefan, <i>O biserică din secolul al XV-lea: Dragomirești</i> , în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969)	740
Angelescu, Mircea, <i>Contribuții la stabilirea unor premise ale literaturii românești moderne (1750—1780)</i> , în «Limbă și Literatură», XVI (1968). — (C. Bărbulescu)	611—612
Angel, Petre, <i>Secrețul albastrului de Voroneț</i> , în «Flacăra», XVIII (1969). — (I. F. Stănculescu)	437
<i>Anglican Initiatives in Christian Unity</i> . Lectures delivered in Lambeth Palace Library — 1966, London, 1967. — (Pr. L. Gafton)	617—618
<i>Anglican-Methodist Unity: the Ordinal</i> . Report of the Anglican-Methodist Unity Commission, London, 1968. — (Pr. L. Gafton)	616—617
<i>Appell an die Kirchen der Welt</i> . Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft. Herausgegeben vom ökumenischen Rat der Kirchen. Deutsche Ausgabe besorgt von Hanfried Krüger. Berlin — Stuttgart, 1967. — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu)	751—753
Bălașa, Pr. D., <i>Șchitul Teișul sau Teișul (județul Gorj)</i> , în «Mitropolia Olteniei», XX (1968)	131

	Pagini
Balotă, Anton, <i>Autenticitatea «Învățăturilor lui Neagoe Basarab», în «Studii», XXII (1969). — (C. Bărbulescu)</i>	738—739*
Barr, James, <i>Biblical Hermeneutics in Ecumenical Discussion, în «Student World», nr. 4/1967. — (I. Bria)</i>	410—411
Beguın, <i>Uppsala 68 and the Bible, în «Bulletin — United Bible Societies», nr. 76/1968. — (I. Bria)</i>	411—412*
Berezovski, Leonid, <i>Biserica Romano-Catolică pe calea dialogului ecumenic cu Biserica Ortodoxă, în «Anuarul Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia», Praga, 1968. — (S. P.)</i>	748
<i>Biblia Hebraica, adjuventibus W. Baumgartner, G. Beer..., editit Rud. Kittel, textum masoreticum curavit P. Kahle... A. Alt et O. Eisefeldt. Stuttgart, 1966. — (Pr. At. Negoită)</i>	274—275*
Bindner, Pavel și... (Vezi: Huttman Arnold)	
Bîzu, Olga, <i>Date asupra restaurării și transformării unor monumente din incinta cetății Alba Iulia, în «Revista Muzeelor», nr. 1/1969. — (I. F. Stănculescu)</i>	425*
Blinzler, Josef, <i>Die Brüder und Schwestern Jesu, Stuttgart, 1967. — (Diac. Prof. O. Bucevschi)</i>	415—416
Blinzler, Josef, <i>Iohannes und die Synoptiker, Stuttgart, 1965. — (Diac. Prof. O. Bucevschi)</i>	414—415
Bobrinskoy, Boris, <i>Nicholas Cabasilas and Hesychast Spirituality, în «Sobornost», nr. 7/1968. — (I. Bria)</i>	142—143
Bornkamm, G., <i>Das Ende des Gesetzes, München, 1966. — (N. Neaga)</i>	599*
Branîște, Pr. Prof. Ene, <i>Aspecte și momente din activitatea Sfântului Ierarh Calinic de la Cernica, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969)</i>	743
Branîște, Pr. Prof. Ene, <i>Din activitatea Sfântului Calinic Cernicanul, episcopul Rîmnîcului-Noului Severin (1850—1868), în perioada Unirii Principatelor, în «Glasul Bisericii», XXVII (1968)</i>	602—603*
Bratsiotis, Prof. P., <i>Cu prilejul sărbătorii Ortodoxiei, în «Ἐκκλησία», XLV (1968). — (Pr. Ol. Căciulă)</i>	140—141*
Bria, Asistent Ion, <i>Slujirea creștină în lumea contemporană, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969)</i>	751*
Bussini, F., <i>L'intervention de l'évêque dans la réconciliation des pénitents d'après les trois «postulationes» d'un archidiacre roumain du V-e — VI-e siècle, în «Revue des sciences religieuses», nr. 4/1968. — (O. P.)</i>	293*
Canarache, V., <i>Edificiul cu mozaic din Tomis, 1968. — (Ioan F. Stănculescu)</i>	130—131
Carmazin-Cacovschi, Prof. Dr. V., <i>Clasicismul bisericesc din Iași, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968)</i>	286—287*
Cazacu, M., <i>Sur la date de la lettre de Neacșu de Cîmpulung, în «Revue des études sud-européennes», VI (1968). — (C. Bărbulescu)</i>	791
Chihaia, Pavel, <i>Un vechi monument de arhitectură în Rîmnîcu-Vîlcea: biserica Sfîntul Dumitru, în «Studii și cercetări de istoria artei», XIV (1967). — (O. P.)</i>	131—132*
Chihaia, Pavel, <i>Eliții monetare și portrete votive ale voievozilor Radu I și Mircea cel Bătrîn, în «Glasul Bisericii», XXVII (1968)</i>	132—133
Chihaia, Pavel, <i>Monuments romans et gothiques du XIII-e aux XVI-e siècle en Valachie, în «Revue roumaine d'histoire de l'art», V (1968). — (O. P.)</i>	283—284*
Chihaia, Pavel, <i>Cetea și Schitul lui «Negru-Vodă» de la Cetățeni Muscel, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969)</i>	741—742
Coman, Pr. Prof. Ioan G., <i>Sfintele Taine în concepția vechilor-catolici și poziția Bisericii Ortodoxe în acest domeniu, în «Mitropolia Olteniei», XX (1968)</i>	147*
Combiescu, Mariana, <i>Psaltirea de la Mehadia, în «Limba română», XVII (1968). — (C. B.)</i>	124—125*
<i>Conferința de la Lambeth — 1968, în «The Altar» II/1968. — (P. I. David)</i>	619—620*

	Pagini
Constantinescu, Prof. D., <i>Știri despre vechi biserici de lemn: biserica Sfântul Dumitru din Ionășeni</i> , în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968)	423
Constantinescu, D., <i>Mențiuni critice despre o biserică pustie</i> , în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969)	745
Cornean, Nicolae, <i>Aspecte din trecutul învățămîntului în Banat</i> , în «Mitropolia Banatului», XVIII (1968), nr. 4—6	134—135
Cortes, Carlos Garcia, <i>Orientación bibliográfica sobre ecumenismo éi ecumenismo en el magisterio de la Iglesia Católica (1846—1967)</i> , <i>Estudio histórico bibliográfico</i> , Salamanca, 1969 — (Anca Manolache)	751
Cosma, Dr. Aurel, <i>Biserica Română din Banat și Unirea de la Alba-Iulia</i> , în «Mitropolia Banatului», XVIII (1968)	607—608
Cotoșman, Prof. Dr. Gh., <i>Soboarele Bisericii Banatului împotriva Unirii sub episcopul Gherasie al Caransebeșului. Legăturile cu Mitropolia Ungrovlahiei</i> . Omagiu Prea Fericitului Patriarh Justinian, reîntregitorul Bisericii strămoșești, în «Glasul Bisericii», XXVII (1968)	426—427
Cozărescu, Epifanie, <i>Biserica Precista Mare din Roman</i> . Cap. IV: <i>A doua zidire a ei în anul 1787</i> , în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969)	744
Crețeanu, Radu, <i>Strămutări de sate în veacurile al XIV-lea—al XVI-lea în lumina documentelor Mînăstirii Tismana</i> , în «Mitropolia Olteniei», XX (1968)	286
Crețeanu, Radu, <i>Monumente religioase de pe valea Răului Doamnei</i> , în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969)	740
Cristache, Pr. Ion St., <i>Activitatea omiletică a Sfântului Ioan Hrisostom</i> , în «Glasul Bisericii», XXVII (1968)	149
Curicăpeanu, V., <i>Mișcarea culturală românească pentru unirea din 1918</i> , București, 1968. — (M. Păcurariu)	610—611
Daniel, Constantin, <i>Les «herodiens» du Nouveau Testament sont-ils des esséniens?</i> , în «Revue de Qumran», VI (1967). — (O. P.)	127
Daniel, Constantin, <i>Les esséniens et «ceux qui sont dans les maisons des rois»</i> (Matei XI, 7—8; Luca VII, 24—25), în «Revue de Qumran», VI (1967). — (O. P.)	127—128
Daniel, Constantin și (Vezi: Negoită, Atanasie)	
Davey, Colin, <i>The Orthodox and the Reformation 1450—1600 (I)</i> , în «Eastern Churches Review», II (1968). — (I.B.)	145
Diaconu, Petre și Năsturel, P. Ș., <i>Cîteva observații în legătură cu complexul arheologic de la Murlatlar (Basarabi)</i> , în «Mitropolia Olteniei», XX (1968)	740
Drăgulin, Pr. Gheorghe, <i>Biserica din satul Meteleu-Lipănescu (Buzău)</i> , în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969)	742
<i>Dumnezeiasca Liturghie a celui între sfinți Părintele nostru Ioan Gură de Aur</i> , ediție bilingvă greacă și italiană, traducere de Timotei Moscou-poulos și Prof. Pierro Scazzaso, Milano, 1969. — (O.P.)	757—758
Emeis, Dieter, <i>Erziehung zum Frieden als Aufgabe der Glaubensverkündigung</i> , în «Stimmen der Zeit», nr. 4/1969. — (Diac. Prof. O. Bucevschi)	762—763
Floca, Ioan, <i>Originile dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română</i> , în «Mitropolia Ardealului», XIX (1969)	756
Florea, Arhim. Lucian, <i>Ortodoxii din Brașov în luptă cu uniția în prima jumătate a secolului al XVIII-lea</i> , în «Glasul Bisericii», XXVII (1968)	429
Florescu, Ion Al., <i>Lemnul în construcția și ornamentarea bisericilor</i> , în «Glasul Bisericii», XXVII (1968)	427—428
Florovsky, George, <i>The Christological Dogma and its terminology</i> , în «The Greek Orthodox Theological Review», XIII (1968). — (Anca Manolache)	614
Fulea, Pr. Ioan, <i>Picturi bisericesti oglindind trecutul zbuciumat al românilor transilvăneni</i> , în «Telegraful Român», an. 166 (1968). — (O.P.)	290—291
Fouyas, Methodios G., <i>St. Basil the Great and the Roman See</i> , Manchester, 1965. — (Al. A. Botez)	136—138

Pagini

Gorovei, Ștefan S., <i>Minăstirea Trestiana</i> , în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968)	423—424
Grigoraș, N., <i>Un vechi locaș de cultură dispărut: Minăstirea Sălăjani</i> , în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968)	286
Hamer, Jérôme, <i>Panorama actual ecumenico</i> , în «Dialogo Ecumenico», IV (1969). — (Anca Manolache)	749
Herseni, Traian, <i>Prolegomene la Teoria sociologică</i> , București, 1969. — (P. I. David)	761—762
Holban Ion și Nistor Nicolae, <i>Contribuția «Astrei» la realizarea unității naționale</i> , în «Revista Arhivelor», XI (1968). — (I. F. Stănculescu)	288
L'Huillier, Arhim. Pierre, <i>Explicarea pe scurt a Simbolului de credință</i> , în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969)	748
Huttmann, Arnold și Bindner, Pavel, <i>Filip Moldoveanul, primul tipograf român</i> , în «Revista Bibliotecilor», XXI (1968). — (I. F. Stănculescu)	289—290
Ignătescu, Pr. Prof. Vasile, <i>Aspecte soteriologice în inmografia praznicului Nașterii Domnului</i> , în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968)	623
Ionescu, Dimitrie Gh., <i>Precizări privind viața și activitatea Stolnicului Constantin Cantacuzino</i> , în «Studii», XXII (1969). — (Ioan F. Stănculescu)	739
Ioan, Mitropolitul Iaroslavului, <i>Binevestirea păcii la profetul Isaia</i> , în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 10/1968. — (P. V. I.)	276—277
Ionescu, Pr. I., <i>Semnificația Argeșului</i> , în «Mitropolia Olteniei», XX (1968)	279
Ivan, Diac. Prof. Ioan, <i>Sfântul Antimis. Importanța unor științe antimise de la Minăstirile Neamț și Secu</i> , în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968)	148—149
Ivan, Prof. Dr. Iorgu, <i>Importanța principiilor fundamentale canonice de organizație, pentru unitatea Bisericii</i> , în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969)	757
Jacob, Edmond, <i>Martin Buber, traducteur et exégète de la Bible</i> , în «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», XLVIII (1968). — (C. Bărbulescu)	600—601
James, E. C., <i>Christianity and other Religions</i> , Hoder and Stoughton, 1968. — (Rus Remus)	435
Kanațuli, Dim., <i>Apostolul Pavel în Macedonia și primii creștini</i> , în «Γρηγόριος ὁ Παλαμάς», nr. 11—12/1967. — (Pr. Prof. Ene Braniște)	417
Karavidopoulos, Dr. Ioan, <i>Între oamenii bunăvoirii</i> , în «Γρηγόριος ὁ Παλαμάς» nr. 11—12/1967. — (Pr. Prof. Ene Braniște)	293—294
Kasser, Rodolphe, <i>L'Evangile selon Saint Jean et les versions coptes de la Bible</i> , Neuchâtel-Suisse, 1966. — (Pr. Prof. M. Chialda)	278—279
Koiev, Totiu P., <i>Formulările dogmatice ale primelor patru Sinoade Ecumenice</i> (Referitor la esența divin-umană a lui Iisus Hristos), Sofia, 1968. — (Ion Bănățeanu)	292
Kraft, Heinrich, <i>Kirchenväter Lexikon</i> , München, 1966. — (Ștefan Alexe)	419—420
Lăzărescu, Emil, <i>O icoană puțin cunoscută din secolul al XVI-lea și problema pronaosului bisericii Minăstirii Argeșului</i> , în «Studii și cercetări de istoria artei», Seria Artă plastică, XVI (1967)	280—283
Lehmann, Arno, <i>Afroasiatische christliche Kunst</i> , Mit. 282 Abbildungen, Berlin, 1966. — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu)	753—754
Lepa, Prof. D. Caius, <i>Oameni de știință vienezi pe urmele culturii populare românești</i> , în <i>Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena pe anul 1969</i> . — (O. P.)	437—438
Lienhard, Marc, <i>Unité et pluralisme</i> , în «Positions lutheriennes», no. 4/1968. — (I. Bria)	621—623
Ligiev, L., <i>La struttura della preghiera eucaristica: diversità e unità</i> , în «Ephemerides liturgicae», LXXXII (1968). — (Pr. Prof. Ene Braniște)	613

	Pagini
Lipinski, E., <i>La royauté de Yahvé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël</i> , Brussel, 1966. — (Pr. At. Negoită)	275—276
Lițiu, Prot. Dr. Gheorghe, <i>Rugăciunea de la Alba Iulia</i> , în «Mitropolia Banatului», XVIII (1968)	605—606
Lițiu, Prot. Dr. Gheorghe, <i>Episcopul Ioan Ignatis Pap al Aradului (1903—1925)</i> , în «Mitropolia Banatului», XIX (1969)	746
Lozinski, Prot. Rostislav, <i>Literatura teologică rusă</i> , Kostromo, 1967. — (P. V. I.)	759—760
Maheu, René, <i>Civilizația universalului</i> , Traducere de Sanda Mihăescu, București, 1968. — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu)	620—621
Marcu, Pr. Prof. Grigorie, <i>Însemnătaea epistolei Sfântului Apostol Pavel către Tit</i> , în «Mitropolia Ardealului», XIII (1968)	277—278
Marcu, Pr. Prof. Grigorie, <i>Preocupări ermineutice de interes actual panortodox și ecumenist</i> , în «Mitropolia Ardealului», XIII (1968)	735
Mareș, Alexandru, <i>O Psaltire slavo-română necunoscută din secolul al XVI-lea</i> , în «Limba Română», XV (1966). — (C. Bărbulescu)	123—124
Mareș, Alexandru, <i>Despre un presupus «Liturghier slavon» coresian și despre datarea unei cărți tipărite de Șerban Coresi</i> , în «Limba Română», XVII (1968). — (C. Bărbulescu)	294
Mareș, Alexandru, <i>Un Octoih românesc din secolul al XV-lea?</i> , în «Limba Română», XVIII (1969). — (C. Bărbulescu)	759
Marty, François, <i>L'Eglise dans le monde pluraliste</i> , în «Études» no. juin—juillet 1968. — (C. Bărbulescu)	434—435
Menard, H.E., <i>Le «Chant de la Perle»</i> , în «Revue des sciences religieuses», XLII (1968). — (Ilie I. Georgescu)	755—756
Menard, J.-M., <i>Le mythe de Dionysos Zagreus chez Philon</i> , în «Revue des sciences religieuses», XLII (1968). — (O. P.)	418—419
Micheli, Frank, <i>Les des Livres Chroniques, d'Esdras et de Nehemie</i> , Neuchâtel-Suisse, 1967. — (Pr. Prof. M. Chialda)	598—599
Mihail, Pr. Paul, <i>O pictură murală inedită a lui Eustatie Altini</i> , în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968)	624
Mircea, Ion Radu, « <i>Les vies des rois et archevêques serbes</i> » et leurs circulation en Moldavie. Un copie inconue de 1567, în «Revue des études sud-est européennes», IV (1966). — (C. B.)	135—136
Mîrțu, Flaminu, <i>Un ecou al Renașterii în a doua jumătate a secolului al XV-lea, la Cîmpulung</i> , în «Revista Muzeelor», nr. 5 (1968). — (I. F. Stănculescu)	285
Molin, Virgil, <i>Cărți bisericești tipărite la Rimnic pentru Mitropolia de la Carlovăț</i> , în «Mitropolia Olteniei», XX (1968)	285
Munteanu, Pr. Alexandru-Armand, <i>Călăuză omiletică</i> , în «Glasul Bisericii», XXVII (1968)	147—148
Murariu, Ioan, <i>Cîteva știri despre biserica Sfîntul Nicolae din Dămileni-Botoșani</i> , în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969)	745
Mureșianu, Prot. Ion B., <i>Contribuții la istoria Bisericii Bănățene din prima jumătate a secolului al XVIII-lea (Călugărul Visarion Sarai)</i> , în «Mitropolia Banatului», XVIII (1968)	605
Murtrie, Douglas C. Mc., <i>The Book, the story printing bookmaking</i> , Oxford. — (Al. A. Botez)	139—140
Naeumont, Antoine Gui, <i>Une inscription copte sur la «Prière de Jésus»</i> , în «Orientalia Christiana Periodica», XXXIV (1968). — (Ilie I. Georgescu)	746—747
Năsturel, Petre Ș., <i>Les Actes de Saint Sabas le Goth (BHG³1607): histoire et archéologie</i> , în «Revue des Études sud-est européennes», VII (1969). — (Ilie I. Georgescu)	737—738
Negoită, Atanasie et Daniel, Constantin, <i>L'énigme du levain (Ad Marc VIII, 5; Mat. XVI, 6 et Luc. XII, 1)</i> , extras din «Novum Testamentum», Leiden, IX (1967). — (O. P.)	126—127

	Pagini
Niebauer, Jan, <i>Uniunea Fraților și Ortodoxia</i> , în «Pravoslavny teologičky sbornik», vol. II, Praga, 1968. — (Pr. Prof. M. Șesan)	143
Nissiotis, Nikos, <i>Hristologia pneumatică ca premisă a ecleziologiei</i> , în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969)	747
Nissiotis, Nikos, <i>Ortodoxia și Mișcarea ecumenică</i> , în «Mitropolia Banatului», XIX (1969)	749—750
Nistor, Nicolae și (vezi: Holban, Ion)	
Ohse, Bernhard, <i>Der Patriarch Athenagoras I von Konstantinopel. Ein ökumenische Visionär</i> , Göttingen, 1968. — (I. Struc)	736
Onasch, Prof. K., <i>Einige soziologische Aspekte der Ikonenmalerei</i> , în «Theologische Literaturzeitung», XCIII (1968). — (Gr. Marcu)	144
Opreșcu, Horia, <i>Despre călindarele de odinioară</i> , în <i>Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena pe anul 1969</i> . — (O. P.)	624
Păcurariu, Mircea, <i>Legăturile Bisericii Ortodoxe din Transilvania cu Țara Românească și Moldova în secolele XVI—XVIII. Teză de doctorat în teologie</i> , în «Mitropolia Ardealului», XIII (1968)	133
Păcurariu, Mircea, <i>Biserica Românească din Transilvania în secolele al XIV-lea—al XV-lea</i> , în «Telegraful Român», an. 116 (1968). — (O. P.)	290
Păcurariu, Dr. Mircea, <i>Preoțimea hunedoreană sprijinitoare a poporului în cursul veacurilor</i> , în «Mitropolia Banatului», XVIII (1968)	609—610
Pamfil, Viorica, <i>Observații cu privire la frecvența cuvintelor în limba secolului al XVI-lea</i> , în «Studii și cercetări de lingvistică», XIX (1968). — (C. Bărbulescu)	295—296
Panciovski, Prof. Ivan și (vezi: Săbeu, Prof. Todor)	
Pârnuță, Gheorghe, « <i>Învățăturile și îndemmurile</i> » lui Nicolae Nicolau, în «Revista Bibliotecilor», nr. 2/1969. — (I. F. Stănculescu)	424
Pascu, Ștefan, <i>Marea Adunare Națională de la Alba Iulia, Cluj, 1968</i> . — (M. Păcurariu)	607
Petrescu, Pr. Prof. Nic., <i>Observații și propuneri cu privire la traducerea Noului Testament. Faptele Apostolilor</i> , în «Mitropolia Olteniei», XX (1968)	601
Pippidi, D. M., <i>În jurul papirilor de la Derveni și Callatis</i> , în «Studii clasice», IX (1967). — (C. Bărbulescu)	128—130
Plămădeală, Ierom. Antonie, <i>Monahul Sofronie Vârnav. Cu prilejul împlinirii unui veac de la moarte</i> , în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968)	287—288
Popa, Prof. Atanasie, <i>Cărturari bihoreni: Popa Ursu din Cotiglet, secolul al XVII-lea</i> , în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968)	133—134
Popa, Prof. Atanasie, <i>Versiuni vechi ale Psalmului 50</i> , în «Mitropolia Banatului», XVIII (1968)	414
Raya, Joseph, <i>Byzantine — neither Greek nor Eastern</i> , în «Eastern Churches Review», II (1968). — (I. Bria)	291
<i>Recueil des historiens des croisades</i> , publié par les soins de l'Académie des Inscriptions de Belles Lettres. <i>Historiens grecs</i> . Tome premier, Paris, 1875, Republished ..., Farnborough, 1967. — (Pr. Prof. Ioan Rămureanu)	420
Rezuș, Pr. Prof. Petru, <i>Teologia contemporană a mântuirii</i> , în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968)	428—429
Rezuș, Pr. Prof. Petru, <i>Din istoria învățămîntului teologic în Moldova</i> , în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969)	744
Ricoeur, Paul, <i>Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la Parole</i> , în «Revue de Théologie et de Philosophie», n-os V—VI (1968). — (O. P.)	412—413
Rizescu, I., <i>Raportul dintre versiunea slavă și cea românească a «Pravilei ritorului Lucaci (1581)»</i> , în «Limba Română», XVII (1968). — (C. Bărbulescu)	295
Rizescu, I., <i>Un zăpis moldovenesc din 1571</i> , în «Limba Română», XVIII (1969). — (I. F. Stănculescu)	424

Pagini

Rodriguez, Pedro, <i>Christologie et condition de disciple du Christ</i> , în «La table ronde» noiembrie 1968. — (C. Bărbulescu)	614—615
Roman, I. I., <i>Primul document românesc brașovean cunoscut: scrisoarea Popii Iane</i> , în «Limba Română», XVIII (1969). — (I. F. Stănculescu)	426
Rosenkranz, Gerhard, <i>Der Christliche Glaube angesichts der Weltreligionen</i> , Berna und München, 1967. — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu)	143—144
Săbeu, Prof. Todor, <i>Problema calendarului</i> , Sofia, 1968. — (Ion Bănățeanu)	292
Săbeu, Prof. Todor și Panciovski, Prof. Ivan, <i>Conferința mondială «Biserica și Societatea»</i> , Sofia, 1967. — (Ion Bănățeanu)	292
Sacerdoțeanu, Aurelian, <i>Orientări în paleografia română</i> , în «Revista Arhivelor», XI (1968). — (O. P.)	138—139
Sacerdoțeanu, A., <i>Ocolnica Mănăstirii Tismana</i> , în «Mitropolia Olteniei», XX (1968)	602
Sacerdoțeanu, Aurelian, <i>Argeș — cea mai veche reședință a Țării Românești</i> , în «Studii și Comunicări. Istorie — Științele naturii», Pitești, 1968. — (O. P.)	603—604
Sacerdoțeanu, Aurelian, <i>Un act fals din 1636 privitor la satul Eșciori. Studii de diplomatică</i> , în «Analele Universității București», XVI (1967). — (O. P.)	604—605
Sachelarie, Dr. Ovid, <i>Moștenirea monahilor în vechile noastre orlnduiri juridice</i> , în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969)	757
Saint-Blanquat, Henri di, <i>Le nouveau manuscrit de la Mer Mort</i> , în «Sciences et Avenir», nr. 157/1968. — (O. P.)	439—440
Sarițev V., <i>Hristologia și antropologia creștină</i> , în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 6/1968. — (P.V.I.)	141—142
Schilson, Arno, <i>Die Wahrheit wird euch frei machen</i> (Ioan VIII, 32), în «Theologie und Glaube», nr. 1/1969. — (Diac. Prof. O. Bucevschi)	431
Schlink, Edmund, <i>Der heilige Geist und die Katholizität der Kirche</i> , în «Ökumenische Rundschau», nr. 1/1969. — (Diac. Prof. O. Bucevschi)	431—433
Simedrea, I.P.S. Mitropolit Tit, <i>Despre Psalmii proorocului împărat David</i> , în «Mitropolia Banatului», XVIII (1968)	123
Simedrea, I.P.S. Tit, <i>Cel mai vechi document arheologic găsit pe teritoriul țării noastre</i> , în «Glasul Bisericii», XXVII (1968)	130
Simonescu, Dan, <i>Al. T. Dumitrescu</i> , în <i>Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România, 1867—1967. Cartea Centenarului</i> , București 1968. — (I. F. Stănculescu)	425
Sinescu, Preot. C., <i>Contribuție la Bibliografia Românească veche. O carte necunoscută</i> , în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968)	606
Stan, Pr. Prof. Liviu, <i>Canonizarea sfinților după învățătura și după rînduiriile Ortodoxiei</i> , în «Mitropolia Olteniei», XX (1968)	148
Stoica, Onoriu și (vezi: Toropu, Oct.)	
Șerbănescu, Pr. Dr. Niculae, <i>Pribegia lui Radu Șerban, voievodul Țării Românești</i> , în <i>Austria, în Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena pe anul 1969</i> . — (O.P.)	421—422
Șerbănescu, Pr. Niculae, <i>Promovarea ideii despre unitatea neamului românesc în «Predosloviile» cărților bisericesti</i> , în «Mitropolia Olteniei», XX (1968)	736—737
Șesan, Pr. Prof. Milan, <i>Teologia ortodoxă în secolul al XVIII-lea (după 1760)</i> , în «Mitropolia Ardealului», XIII (1968)	291—292
Șesan, Pr. Prof. Milan, <i>Teologia ortodoxă în secolul al XVII-lea. După Sinodul de la Iași din 1642</i> , în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968)	615—616
Șesan, Pr. Prof. Dr. Milan, <i>Despre creștinismul vechi carpatic</i> , în «Mitropolia Ardealului», XIII (1968)	737
Ștefănescu, Prof. I. D., <i>Școala de pictură din Mănăstirile Cernica și Căldărușani. Ucenicia lui Nicolae Grigorescu</i> , în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969)	742—743
Tanco, Teodor, <i>O carte rară: Apostolul din 1704</i> , în «Mitropolia Ardealului», XIII (1968)	758

Pagini

Theodorescu, Răzvan, <i>Un monument uitat din Muntenia medievală. Cătăluul</i> , în «Studii și cercetări de istoria artei», XV (1968). — (C. Bărbulescu)	149—151
Theodorescu, Răzvan, <i>Cîteva observații asupra unor piese de argintărie din veacul al XIV-lea. În jurul unei continuități artistice balcanodunărene</i> , în «Studii și cercetări de istoria artei», XIV (1967). — (C. Bărbulescu)	151—152
Teleguț, Mircea, <i>Cioplitori și sculptori la bisericile de lemn din Banat</i> , în «Mitropolia Banatului», XIX (1969)	746
Thunberg, <i>Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor</i> , Lund, 1965. — (Pr. Prof. D. Stăniloae)	429—430
Toropu, Oct. și Stoica, Onoriu, <i>Contribuții arheologice și numismatice la istoricul Mănăstirii Jitianu</i> , în «Mitropolia Olteniei», XX (1968)	601—602
Triteanu, Mihail, <i>Biblioteca filialei din Cluj a Academiei Republicii Socialiste România</i> , în «Studii și cercetări de documentare și bibliografie», X (1968). — (I. F. Stănculescu)	288—289
Tudor, Pr. Sandu, <i>Schitul Găvanele</i> , în «Glasul Bisericii», XXVII (1968)	422
Tudor, Pr. Sandu, <i>Predoslovii inedite</i> , în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969)	736
<i>Unitate și continuitate în istoria poporului român</i> , sub redacția Prof. univ. D. Berciu, București, 1968. — (M. Păcurariu)	612—613
Valentin, Pierre, <i>Une protreptique conservé de l'antiquité: le «Contra Academicos» du Saint Augustin</i> , în «Revue des sciences religieuses», XLIII (1969). — (O.P.)	417—418
Valmiki, <i>Ramayana</i> . Epopee indiană, repovestită în limba engleză de C. Rajagopalachari. Traducere, prefață, note și glosar de Sergiu Demetrian ... vol. I și II, București, 1968. — (Em. Vasilescu)	754—755
Vasilescu, Veronica, <i>Ornamentația și miniaturile documentelor din Țara Românească pînă la Constantin Brîncoveanu</i> , în «Revista Arhivelor», XI (1968). — (I. F. Stănculescu)	284—285
Vornicescu, Arhim. Nestor, <i>Relații bisericești-culturale între Mănăstirea Neamț și Transilvania, din cele mai vechi timpuri pînă în preajma anului 1918</i> , în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968)	608—609
Voronov, Prot. Prof. Liveriu A., <i>Confesionalism și ecumenism. Ațitudinea Ortodoxiei față de celelalte confesiuni creștine</i> , în «Glasul Bisericii», XXVIII (1968)	750
V-ski, P., <i>Sensul și compoziția celor șase psalmi (ai dimineții)</i> , în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 10/1968. — (P.V.I.)	277
Zub, Al., <i>Cu privire la unele irămintări din Moldova, în anul 1819 Un episod din viața mitropolitului Veniamin Costachi</i> , în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969)	745—746
Zugrav, Pr. Prof. I., <i>Vechi pietre funerare din Suceava</i> , în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969)	744—745
Williams, Daniel Day, <i>The New Theological Situation</i> , în «Theology Today», XXIV (1968). — (I. Bria)	435—436
Wilkins, Ulrich, <i>Tradition de Jésus et Kérygme du Christ: la double histoire de la tradition au sein du christianisme primitif</i> , în «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», XLVII (1967). — (Pr. Prof. Petru Rezuș)	600
Windass, L., <i>Le Christianisme et la violence</i> , Paris, 1966. — (N. Neaga)	616
Yannaris, Christos, <i>Commentaire d'un orthodoxe sur la «mort de Dieu»</i> , în «Contacts», XX (1968). — (I. Bria)	146—147



1914

MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII SÎNT RUGAȚI SĂ-ȘI PĂSTREZE COPIE DE PE MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACȚIEI

MANUSCRISELE, CĂRȚILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI ORICE FEL DE CORESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTĂ SE TRIMIT PE ADRESA: EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ, INTR. PATRIARHIEI Nr. 9 SECTORUL V, BUCUREȘTI, CONT. 49.8.01.000 — BANCA NAȚIONALĂ A R. S. ROMÂNIA, FILIALA SECTORULUI V, CU MENȚIUNEA: PENTRU «STUDII TEOLOGICE», REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ.
